

**Claudia Reitz**

**Gesetz und Lebenswirklichkeit im antiken Athen**

**Eine rechtshistorische Analyse der 41. Rede des Demosthenes**

**Gesetz und Lebenswirklichkeit im antiken Athen**  
**Eine rechtshistorische Analyse der 41. Rede des Demosthenes**

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung der Doktorwürde  
der  
Philosophischen Fakultät  
der  
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität  
zu Bonn

vorgelegt von  
Claudia Reitz

aus  
Köln

Bonn, 2026

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät  
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Marc Laureys  
(Vorsitzender)

Prof. Dr. Thomas A. Schmitz  
(Betreuer und Gutachter)

Prof. Dr. Winfried Schmitz  
(Gutachter)

Prof. Dr. Dorothee Gall  
(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 29.06.2023

*Meinen Großeltern*

# Inhaltsverzeichnis

<b>Dank</b> .....	<b>7</b>
<b>1 Einleitung</b> .....	<b>8</b>
<b>2 Die 41. Rede des Demosthenes</b> .....	<b>14</b>
2.1 Der griechische Originaltext .....	14
2.2 Die deutsche Übersetzung .....	20
<b>3 Vorbemerkungen</b> .....	<b>29</b>
3.1 Stammbaum der Familie des Polyeuktos .....	29
3.2 Aufbau der Rede .....	29
3.3 Übersicht über die in der Rede geltend gemachten Ansprüche .....	31
3.4 Überblick über die Grundzüge des attischen Rechts .....	32
3.5 Der Status der Frau im klassischen Athen .....	37
3.5.1 Die Frau bei Platon .....	39
3.5.2 Die Frau bei Aristoteles .....	45
3.5.3 Die Frau bei Xenophon .....	48
3.5.4 Schlussfolgerungen zum Status der Frau .....	50
<b>4 Die attische Gerichtsverhandlung in der Praxis</b> .....	<b>54</b>
4.1 Ruf und Ehre im antiken Athen .....	54
4.2 Der Kampf um den sozialen Status .....	57
4.3 Der Wettkampfgedanke und das Gerichtsverfahren .....	57
4.4 Beispiele für die Prozesstaktik des Klägers im Spudias-Fall .....	61
4.5 Das Ziel des attischen Prozesses .....	65
<b>5 Die Ausgangslage nach dem Tod des Polyeuktos</b> .....	<b>68</b>
5.1 Die Grundzüge des attischen Erbrechts .....	68
5.2 Die <i>ἐπίκληρος</i> .....	71
5.3 Adoption und Auflösung der Adoption .....	74
5.4 Die Frage nach dem Erben des Polyeuktos .....	78
5.5 Eine freiere Auslegung des attischen Erbrechts? .....	80
5.6 Das Schicksal der <i>οἴκοι</i> .....	85
<b>6 Die Restforderung des Klägers aus der Mitgiftvereinbarung</b> .....	<b>89</b>
6.1 Der Begriff der Mitgift .....	89

6.2 Die gesetzliche Regelung der <i>προιζ</i> . . . . .	91
6.3 <i>προιζ</i> und Ausstattung. Bestandteile der <i>προιζ</i> . . . . .	96
6.4 Was gehörte konkret zur <i>προιζ</i> der Ehefrau des Spudias? . . . . .	99
Exkurs: Rückblick auf die Geschehnisse nach der Beendigung der ersten Ehe von Spudias' Frau . . . . .	100
6.5 Die in der <i>προιζ</i> des Spudias fehlenden 1000 Drachmen . . . . .	103
6.6 Die <i>προιζ</i> der Ehefrau des Klägers . . . . .	105
6.7 Bemerkungen zur Prozesstaktik des Klägers. . . . .	106
<b>7 Die Aktivitäten der weiblichen Familienmitglieder. . . . .</b>	<b>108</b>
7.1 Die Aktivitäten der Witwe des Polyeuktos . . . . .	108
7.1.1 Eigentum im attischen Recht? . . . . .	110
7.1.2 Die Existenz eines qualifizierten Besitzrechts von Frauen. . . . .	112
7.1.3 Verfügungsrechte von Frauen – das Recht der Witwe des Polyeuktos, eigene Verfügungen über ihr Vermögen zu treffen . . . . .	115
7.1.4 Hatten Witwen und ältere Frauen mehr Freiheit bei ihrer geschäftlichen Betätigung als jüngere Frauen? . . . . .	119
7.2 Die Aktivitäten der Töchter des Polyeuktos . . . . .	121
Exkurs: Frauen im attischen Prozess. . . . .	122
7.3 Mögliche Erklärungen für die Diskrepanz zwischen Gesetz und alltäglicher Praxis. . . . .	125
<b>8 Weiterentwicklung des Rechts und der Gesellschaft? Ein Vergleich mit den     Komödien Menanders. . . . .</b>	<b>128</b>
8.1 Ehe: Mitgift, Scheidung und Trennung . . . . .	129
8.2 Erbrecht und Epiklerat: Menanders <i>Aspis</i> . . . . .	133
8.3 Handlungsräume von Frauen. . . . .	140
8.4 Weitere soziale Praktiken: Liebe und ihre Folgen. . . . .	142
8.5 Rechtliche und gesellschaftliche Veränderungen bei Menander . . . . .	153
<b>9 Das Zusammenspiel von außergesetzlichen und gesetzlichen Normen, wie     sie sich in der 41. Rede zeigen . . . . .</b>	<b>155</b>
<b>10 Rückblick und Ausblick . . . . .</b>	<b>159</b>
<b>Literaturverzeichnis . . . . .</b>	<b>168</b>

# Dank

Diese Arbeit ist eine überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die der Promotionsausschuss der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn im Winter 2022/23 angenommen hat.

Mein Dank gebührt in erster Linie meinem Doktorvater, Herrn Professor Thomas A. Schmitz, der mich seit Beginn meines Studiums gefördert und gefordert hat, indem er meiner Unsicherheit mit Wohlwollen begegnete und mich dazu ermunterte, das attische Recht in den Mittelpunkt meiner Studien zu stellen. Auch während der Arbeit an meiner Dissertation stand er jederzeit mit Rat und Tat an meiner Seite. In unseren Gesprächen schärfte er meinen Blick auf feine Nuancen der griechischen Lebenswelt.

Ebenfalls zu großem Dank verpflichtet bin ich meinem Zweitgutachter, Herrn Professor Winfried Schmitz, der mich jenseits des philologischen Bereichs mit den sozialen Gepflogenheiten der antiken Griechen vertraut machte.

Eine Herzensangelegenheit ist es mir, meiner Lateinlehrerin, Frau Professorin Dorothee Gall, dafür zu danken, dass sie schon zu Schulzeiten meine Liebe zur lateinischen Sprache weckte. Ohne sie hätte ich niemals ein Studium oder gar eine Promotion in der klassischen Philologie in Erwägung gezogen. Leider ist sie viel zu früh verstorben, so dass ich ihr nicht mehr ausreichend für ihre unbezahlbare Unterstützung danken konnte.

Dem Vorsitzenden der Prüfungskommission, Herrn Professor Marc Laureys, danke ich dafür, dass er trotz mancher Unwägbarkeiten die schnelle und unkomplizierte Durchführung des Prüfungsverfahrens möglich gemacht hat.

Ferner möchte ich aufs Herzlichste all jenen danken, die mich mit Rat und Tat durch die nicht immer einfache Promotionszeit begleitet haben, insbesondere Sascha Bertocin, Jasmina Grosic, Hubertus Tessar, Sabine Nuscheler, Marianne und Oliver Schüttauf. Mein besonderer Dank gilt Sascha Bertocin für die Erstellung der Druckvorlage.

Bonn, im Mai 2026

Claudia Reitz

## 1 Einleitung

Beim Studium der attischen Redner stößt der Leser auf kunstvoll ausgearbeitete oder politisch brisante Reden wie die des Demosthenes gegen den makedonischen König Philipp. Die 41. Rede des Demosthenes<sup>1</sup> ist jedoch nichts davon. In ihr fordert ein namenloser Kläger von seinem Schwager Spudias die Begleichung angeblich bestehender Schulden. Die Rede wirkt auf den ersten Blick belanglos. Dennoch vermag sie den Leser zu irritieren, da sie einige Ungereimtheiten aufweist, die einer näheren Betrachtung würdig sind. Insbesondere für einen modernen Leser mit juristischen Kenntnissen stellt sich die Frage, was die geschilderten Aussagen des Klägers mit dem Recht zu tun haben, scheinen sie doch zu einem großen Teil aus einer Verunglimpfung des Beklagten zu bestehen. Außerdem legen alle in der Rede genannten Frauen auf den ersten Blick ein Verhalten an den Tag, das in seiner Freizügigkeit für athenische Frauen aus der Oberschicht nicht schicklich war. Auch stellt sich die Frage, woraus der Kläger seine Ansprüche gegen Spudias ableitet, war er doch an den meisten der beschriebenen Vertragsverhältnisse nicht einmal als Vertragspartei beteiligt. Verwirrend wirken auch die Berechnungen des Klägers zur Mitgift in den Abschnitten 26 und 27. Was möchte der Kläger hier suggerieren? Insgesamt scheinen sich die in der Rede genannten Personen nur bedingt gesetzeskonform zu verhalten. Die Lebenswirklichkeit scheint anders gewesen zu sein, als das kodifizierte Recht es vorsah. Das wirft für den Leser einige Fragen auf: Nach welchen Regeln verhielten sich die Familienmitglieder? Wie waren diese Regeln mit dem Gesetz vereinbar?

Bei der 41. Rede handelt es sich vermutlich um ein frühes Werk des Demosthenes<sup>2</sup>. Sie beinhaltet die Klagerede des einen Schwiegersohns des verstorbenen Familienoberhaupts Polyektos gegen den anderen, seinen Schwager Spudias. Die Verteidigungsrede des Spudias ist leider verloren. Der Fall behandelt Streitigkeiten innerhalb einer Familie der Oberschicht, die nach dem Tod von Polyektos und seiner Frau ausgebrochen sind. Die Hauptursache für diese Streitigkeiten besteht darin, dass Polyektos und seine Frau nur Töchter hatten und Polyektos es versäumt hatte, vor seinem Tod einen männlichen Erben zu benennen. Daher

---

1 Zum Leben und Werk des Demosthenes siehe *The Oxford Handbook of Demosthenes*. Zur Überlieferungsgeschichte siehe insbesondere das Vorwort der Dilts-Ausgabe sowie die Studien zur Textüberlieferung des Corpus Demosthenicum von Grusková und Bannert *Demosthenica libris manu scriptis tradita*.

2 Rühling, Demosthenes, 441.

scheint auf den ersten Blick niemand vorhanden, der die Voraussetzungen des solonischen Erbrechts im Hinblick auf einen Erben erfüllt. Bei der Familie des Polyeuktos handelte es sich vermutlich um eine recht reiche Familie. Das zeigt sich auch daran, dass sich Polyeuktos eine Statue des Bildhauers Praxiteles leisten konnte, die heute im Agora-Museum in Athen ausgestellt ist<sup>3</sup>. Ein gewisser Reichtum war im antiken Athen überhaupt Voraussetzung, um in den Genuss aller Vorteile der Rechtsordnung zu kommen, denn Rechtsstreitigkeiten waren damals teuer. Abgesehen von den Gebühren, die bei einer Klage anfielen, hing ein Klageverfahren auch von der Mobilität der Parteien ab. Wenn ein einfacher Bauer aus der Küstenregion für eine Klage eigens nach Athen reisen musste, bedeutete das, dass sein Hof in der Zeit seiner Abwesenheit nicht mit voller Kraft bewirtschaftet werden konnte. In diesem Zusammenhang ist zu betonen, dass der moderne Blick auf das athenische Rechtssystem voreingenommen ist, da wir unsere Kenntnisse über das Recht größtenteils aus den überlieferten Gerichtsreden haben, also aus Streitigkeiten zwischen wohlhabenden Bürgern. Inwieweit sich das Recht auf ärmere Bevölkerungsschichten auswirkte, bleibt großenteils im Dunkeln. Es ist also Vorsicht geboten, und nicht von den reichen Schichten auf die ärmeren zu schließen.

Die 41. Rede des Demosthenes ist nur wenig untersucht, da sie vielen Forschenden uninteressant erscheint, sowohl, was den Inhalt angeht, als auch aus stilistischer Sicht<sup>4</sup>. Die einzigen Abhandlungen, die sich ausschließlich mit der 41. Rede des Demosthenes befassen, sind der Aufsatz *Der junge Demosthenes als Verfasser der Rede gegen Spudias* von Rühling aus dem Jahr 1936, der sich mit der Echtheit der 41. Rede beschäftigt, sowie der kurze Aufsatz *Le „Contre Spoudias“ de Démosthène et les droits économiques des femmes d’Athènes au IVème siècle* von Mossé aus dem Jahr 1989. Außerdem liegt eine Dissertation aus dem Jahr 1908 vor, *De causa orationis adversus Spudiam Demosthenicae (XLI)* von Burgkhardt. Diese Abhandlung unterscheidet sich von der hier vorliegenden Arbeit schon im Ansatz. Burgkhardt scheint in seiner Abhandlung das Gesetz als einzig relevante Rechtsquelle zu betrachten und vermittelt daher den Eindruck, den Fall um jeden Preis unter das solonische Recht subsumieren zu wollen. Um das zu erreichen, liest er den Sachverhalt beziehungsweise die Rede so, dass er zu den solonischen Gesetzen passt. Letztlich kommt er so zu Ergebnissen, die zwar mit dem solonischen Recht übereinstimmen, aber sehr viele weitere Fragen offen lassen. So gelangt er beispielsweise zu dem Ergebnis, dass der Erblasser in der Spudias-Rede seine Schwiegersöhne testamentarisch mit dem Erbe bedacht haben müsse: „*Sed quantum video nihil obstat, quo minus alteram sententiam pro vera habeamus: generos esse Polyeukti heredes*“<sup>5</sup>.

---

3 Vgl. zu dieser Statue und zu Polyeuktos’ Reichtum Mossé, *Le Contre Spoudias*, 218.

4 Rühling, ebenda.

5 Burgkhardt, *De causa*, 13.

Wenn die Schwiegersöhne jedoch tatsächlich zu Erben bestimmt worden wären, wäre diese Tatsache sicherlich in der Rede angesprochen worden. Die Arbeit Burgkhardts bietet noch weitere Stellen dieser Art, die im Rahmen der hier vorliegenden Dissertation noch anzusprechen sein werden. Sie setzt dort an, wo bei Burgkhardt Fragen offen bleiben. Sie versucht, eine vom Gesetz abweichende Lebenspraxis vom alltäglichen Leben her zu erklären, statt sich zu eng an den Wortlaut der solonischen Gesetze zu halten und so den Blick auf die Alltagsrealität im antiken Athen zu verstellen. Denn für diese Arbeit ist von größtem Interesse, wie die Athener tatsächlich gelebt haben, und nicht, wie sie es nach dem Gesetzeswortlaut hätten tun müssen.

Ziel dieser Arbeit ist es, die der Klage zugrunde liegenden rechtlichen und tatsächlichen Gegebenheiten zu untersuchen. Dabei sollen der Sachverhalt und die Ansprüche des Klägers näher beleuchtet werden. Außerdem wird der Versuch unternommen, die Diskrepanzen zwischen dem Verhalten der in der 41. Rede genannten Personen und dem solonischen Recht zu erklären. In diesem Zusammenhang liegt ein Fokus der Arbeit darauf zu untersuchen, ob es außergesetzliche Regeln gab, die die Ungereimtheiten im Hinblick auf die Sachlage und das Vorgehen der Parteien erklären können und – wenn solche Regeln existierten – wie sich die gesetzlichen Normen zu diesen Regeln verhielten. Hierbei soll auch die Rolle der Frau in dem Geflecht aus gesetzlichen und außergesetzlichen Normen untersucht werden.

Das Zusammenspiel von rechtlichen und gewohnheitsrechtlichen Normen ist bisher in der Forschung recht kurz gekommen. Zu stark wurde das Hauptaugenmerk auf das Gesetz gelegt. Bedeutende Werke auf diesem Gebiet wie beispielsweise *Das attische Recht und Rechtsverfahren* von Lipsius von 1915 oder das Werk *The Law of Athens* von Harrison aus den Jahren 1968–1971 bieten hervorragende Zugänge zum attischen Recht, bleiben aber in der Darstellung recht schematisch und deskriptiv und beziehen nicht die hinter dem Gesetz stehenden sozialen Praktiken ein, die in der athenischen Gesellschaft üblich waren<sup>6</sup>. Ein neueres Werk zum attischen Recht stellt Todds *The Shape of Athenian Law* aus dem Jahr 1993 dar. Todd geht davon aus, dass dem attischen Rechtssystem Annahmen zugrunde lagen, die modernen Rechtssystemen völlig fremd sind, und versucht daher, das attische Recht von seinen prozessualen Eigenarten her aufzufassen<sup>7</sup>. Das neueste Werk zum Thema ist Kapparis' *Athenian Law and Society* von 2018, in dem das Recht vor dem sozialen Hintergrund der athenischen Demokratie untersucht wird. Leider setzen diese Werke nicht beim Verhalten des Individuums an. Um aber ein fremdes Rechtssystem zu verstehen, ist es erforderlich zu wissen, wie die von diesem Recht Betroffenen dachten und was sie empfanden<sup>8</sup>.

---

6 Cohen, Greek Law, 81–85.

7 Todd, Law, 68 f.

8 Den Zusammenhang zwischen Emotionen und Normen zeichnet Elster, Norms, 2–8, nach.

Einen interessanten, direkt beim Individuum ansetzenden Zugang zur Thematik wählt Cohen in seinen Werken *Law, Violence, and Community in Classical Athens* und *Law, Sexuality, and Society* aus den Jahren 1994 beziehungsweise 1995. Sein Ansatz ist interdisziplinär und umfasst auch anthropologische sowie sozialhistorische Zugänge. Dazu zeichnet er die sozialen Gepflogenheiten in mediterranen dörflichen Kulturen der Neuzeit nach und zieht Rückschlüsse auf die ebenfalls traditionelle mediterrane Gesellschaft des klassischen Athen. Er legt seinen Fokus hierbei auf die Regeln, die Verhalten als ehrenhaft oder unehrenhaft einordnen, auf die Normen, die akzeptables Verhalten für Männer und Frauen festlegten, sowie auf die Unterscheidung zwischen dem öffentlichen und dem privaten Raum. Ein weiterer Fokus betrifft die Frage, wie sich die genannten Dichotomien im Recht widerspiegeln. Cohens Ansatz erleichtert das Verständnis der Regeln, die dem Handeln der Individuen im antiken Athen zugrunde lagen, auch wenn letztlich die Frage der kompletten Übertragbarkeit dieser Regeln auf die athenische Gesellschaft offen bleibt. Dennoch scheint Cohens Ansatz eine vielversprechende Herangehensweise für die vorliegende Arbeit zu bieten.

Das Thema Frauen und Recht ist recht gut erforscht. Grundlegende Werke zu den zivilrechtlichen Kompetenzen sowie zum Eigentum von Frauen bieten beispielsweise Schaps mit seiner Schrift *Economic Rights of Women in ancient Greece* aus dem Jahr 1975 und die Aufsätze von Foxhall *The Law and the Lady* sowie *Household, Gender and Property in Classical Athens* von 1989 beziehungsweise 1996. Ein weiteres ausführliches Werk, das die Position der athenischen Frau im Alltag und im Recht untersucht, ist Justs *Women in Athenian Law and Life* von 1989. Mit der Rolle der Frau in Rechtsstreitigkeiten vor Gericht haben sich bisher nur wenige Forschende eingehender befasst. Zu diesem Thema sind zwei lesenswerte Abhandlungen erschienen, zum einen der kurze Aufsatz Gagarins *Women in Athenian Courts* aus dem Jahr 1998, zum anderen die grundlegende und ausführliche Monographie von Kapparis *Women in the Law Courts of Classical Athens* von 2022. Die genannten Werke bieten eine hervorragende Grundlage, um die Probleme rund um die Frauen in Polyuktos' Familie zu analysieren.

Im Rahmen dieser Arbeit sollen zunächst als Zugang zur Thematik einige Vorüberlegungen angestellt werden. Bei diesen geht es zum einen darum, die Ansprüche des Klägers gegen Spudias zu kategorisieren und die Familienverhältnisse in der Familie des Polyuktos darzustellen. Zum anderen soll ein kurzer Überblick über die Entwicklung des Rechts im antiken Athen sowie über den Gang des gerichtlichen Verfahrens gegeben werden. Diesem Überblick folgt ein Abschnitt über den Status der athenischen Frau, bei der das Hauptaugenmerk auf den Aussagen Platons, Aristoteles und Xenophons zum Thema liegt.

Im nächsten Teil steht die Frage nach der konkreten Ausgestaltung einer mündlichen Verhandlung im Mittelpunkt der Betrachtung<sup>9</sup>. Insbesondere ist hier von Interesse, warum der Kläger

---

9 In dieses Kapitel sind Teilergebnisse meiner Masterarbeit *Die 54. Rede des Demosthenes – Eine*

in seinen Vortrag Gesichtspunkte einfließen lässt, die nichts mit dem eigentlichen Rechtsstreit zu tun haben, wie etwa die permanenten Verunglimpfungen des Beklagten Spudias.

Der fünfte Teil befasst sich mit der Frage, wie das athenische Erbrecht ausgestaltet war und wer eigentlich Erbe des Polyuktos geworden ist, scheint doch auf den ersten Blick kein rechtmäßiger Erbe vorhanden zu sein. In diesem Zusammenhang ist auch das Verhältnis des ehemaligen Ehemannes der älteren Tochter, Leokrates, zum Rechtsstreit zu betrachten und dabei insbesondere die Themen Adoption und Scheidung einer Ehe zu untersuchen.

Das sechste Kapitel befasst sich mit der Restforderung des Klägers aus der Mitgiftvereinbarung mit Polyuktos. Hier soll zunächst geklärt werden, was genau eine Mitgift war und ob es eine Rechtspflicht zur Bestellung einer solchen gab. Ferner soll hier die Frage nach den Bestandteilen einer Mitgift beantwortet werden. Die gefundenen Ergebnisse werden im Anschluss auf den Spudias-Fall übertragen. Dabei liegt das Hauptaugenmerk auf dem Versuch einer Rekonstruktion der wahren Geschehnisse, auch wenn dieser Versuch mangels Informationen spekulativ bleiben muss: Was genau haben die Töchter des Polyuktos als Mitgift erhalten? Sind die Berechnungen, die der Kläger in den Abschnitten 27 und 28 der Rede zur Höhe der gestellten Mitgiften anstellt, korrekt? Abschließend soll in diesem Kapitel noch auf die Prozesstaktik des Klägers im Hinblick auf die Berechnungen eingegangen werden.

Im folgenden Abschnitt der Arbeit stehen die Aktivitäten der weiblichen Familienmitglieder im Vordergrund. Es wird in diesem Teil versucht, das Geschäftsgebaren der Frauen zu erklären, das auf den ersten Blick gegen das athenische Gesetz zu verstoßen scheint. Dabei sollen die Rechtsnormen vorgestellt werden, die geschäftliche Tätigkeiten von Frauen regelten, und es soll auch der Frage nachgegangen werden, inwieweit Frauen Eigentümerinnen der Gegenstände waren, über die sie verfügten. In diesem Rahmen gilt es auch zu erörtern, ob zwischen geschäftlichen Aktivitäten junger Frauen und denen älterer Frauen ein Unterschied gemacht wurde. Zum Abschluss dieses Kapitels soll noch das Problem untersucht werden, ob Frauen rechtswirksam als Zeuginnen für rechtlich relevante Tatsachen auftreten durften.

Das achte Kapitel schließlich befasst sich mit der Frage, inwiefern die anhand der Spudias-Rede festgestellten Abweichungen vom solonischen Recht auch in späterer Zeit noch vorzufinden sind. Zu diesem Zweck folgt eine Betrachtung der Komödien Menanders im Hinblick auf die Handhabung des kodifizierten Rechts an der Schwelle zum Hellenismus. Auch wird in diesem Abschnitt der Arbeit ein Blick auf eine möglicherweise veränderte Haltung zu Eros und Ehe geworfen, die als Indiz für und gleichzeitig als Triebfeder gesellschaftlicher Weiterentwicklungen betrachtet werden kann und die möglicherweise auch das Rechtssystem beeinflusste.

---

*Analyse aus der Perspektive des antiken und des modernen Rechts* aus dem Jahr 2012 eingeflossen.

Schließlich soll in einer Gesamtbetrachtung des in der Spudias-Rede angewandten Rechts versucht werden, die in den einzelnen Kapiteln gefundenen Ergebnisse zu einer einheitlichen Theorie über die im antiken Athen geltenden Regeln und Normen zusammenzuführen.

Zur Vorgehensweise in dieser Arbeit sind zwei Aspekte besonders zu bemerken. Zum einen ist das Zusammenspiel von Normen, Werten und dem verschrifteten Recht vor dem Hintergrund bestimmter sozialer Phänomene ein vielschichtiges Problem, das sich nicht geradlinig darstellen lässt. Da sich verschiedene Phänomene auf ähnliche Wirkmechanismen oder Ursachen zurückführen lassen, sind Wiederholungen in dieser Untersuchung nicht gänzlich zu vermeiden. Zum anderen ist für die korrekte Einordnung des Geschehens in das damalige Rechtssystem die Klärung von Begriffen und Inhalten einiger griechischer Rechtsinstitute notwendig; dies mag mitunter sehr formaljuristisch anmuten, ist aber im jeweiligen Zusammenhang erforderlich.

## 2 Die 41. Rede des Demosthenes

### 2.1 Der griechische Originaltext

#### ΔΕΜΟΣΘΕΝΟΥΣ ΠΡΟΣ ΣΠΟΥΔΙΑΝ<sup>1</sup>

1. Ἀδελφὰς ἔχομεν, ὧ ἄνδρες δικασταί, γυναῖκας ἐγὼ καὶ Σπουδίας οὔτοσί, Πολυεύκτου θυγατέρας, ἅπαιδος δ' ἐκείνου τελευτήσαντος ἄρρένων παίδων, ἀναγκάζομαι πρὸς τουτονὶ περὶ τῶν καταλειφθέντων δικάζεσθαι. καὶ εἰ μὲν, ὧ ἄνδρες δικασταί, μὴ πᾶσαν σπουδὴν καὶ προθυμίαν ἐποιησάμην βουλόμενος διαλύεσθαι καὶ τοῖς φίλοις ἐπιτρέπειν, ἐμαυτὸν ἄν ἠτιώμην, εἰ μᾶλλον ἠρούμην δίκας καὶ πράγματ' ἔχειν ἢ μικρὰ ἐλαττωθεὶς ἀνέχεσθαι.

2. νῦν δ' ὅσῳ πραότερον ἐγὼ καὶ φιλανθρωπότερον τούτῳ διελεγόμην, τοσούτῳ μᾶλλον μου κατεφρόνει. καὶ νῦν κινδυνεύω μὲν οὐδὲν ὁμοίως τούτῳ πρὸς τουτονὶ τὸν ἀγῶν' ἔχειν, ἀλλ' οὗτος μὲν ῥαδίως φέρει πολλάκις εἰθισμένος ἐνταῦθ' εἰς ὑμᾶς εἰσιέναι, ἐγὼ δ' αὐτὸ τοῦτο φοβοῦμαι, μὴ διὰ τὴν ἀπειρίαν οὐ δυνηθῶ δηλῶσαι περὶ τῶν πραγμάτων ὑμῖν· ὅμως δ', ὧ ἄνδρες δικασταί, προσέχετε τὸν νοῦν.

3. Πολύευκτος γὰρ ἦν τις Θριάσιος, ὃν ἴσως οὐδ' ὑμῶν τινες ἀγνοοῦσιν. οὗτος ὁ Πολύευκτος, ἐπειδὴ οὐκ ἦσαν αὐτῷ παῖδες ἄρρενες, ποιεῖται Λεωκράτη τὸν ἀδελφὸν τῆς ἑαυτοῦ γυναικός. οὐσῶν δὲ αὐτῷ δύο θυγατέρων ἐκ τῆς τοῦ Λεωκράτους ἀδελφῆς, τὴν μὲν πρεσβυτέραν ἐμοὶ δίδωσιν καὶ τετταράκοντα μνᾶς προῖκα, τὴν δὲ νεωτέραν τῷ Λεωκράτῃ.

4. τούτων δ' οὕτως ἐχόντων, διαφορᾶς γενομένης τῷ Πολυεύκτῳ πρὸς τὸν Λεωκράτη, περὶ ἧς οὐκ οἶδ' ὅ τι δεῖ λέγειν, ἀφελόμενος ὁ Πολύευκτος τὴν θυγατέρα δίδωσι Σπουδίᾳ τουτῷ. μετὰ δὲ ταῦτ' ἠγανάκτει ὁ Λεωκράτης, καὶ δίκας ἐλάγχανε Πολυεύκτῳ καὶ τουτῷ Σπουδίᾳ, καὶ περὶ πάντων ἠαναγκάζοντ' εἰς λόγον καθίστασθαι. καὶ τὸ τελευταῖον διελύθησαν, ἐφ' ὧτε κοιμισάμενον τὸν Λεωκράτην ἅπερ ἦν εἰς τὴν οὐσίαν εἰσηνηγεμένος, μήτε κακόνουν εἶναι τῷ Πολυεύκτῳ, τῶν τε πρὸς ἀλλήλους ἐγκλημάτων ἀπηλλάχθαι πάντων.

5. τίνας οὖν ἔνεχ' ὑμῖν, ὧ ἄνδρες δικασταί, ταῦτ' εἶπον; ὅτι τὴν προῖκα οὐ κοιμισάμενος ἅπασαν, ἀλλ' ὑπολειφθεισῶν χιλίων δραχμῶν καὶ ὁμολογηθεισῶν ἀπολαβεῖν ὅταν Πολύευκτος ἀποθάνῃ, ἕως μὲν ὁ Λεωκράτης ἦν κληρονόμος τῶν Πολυεύκτου, πρὸς ἐκεῖνον ἦν μοι τὸ συμβόλαιον· ἐπειδὴ δ' ὁ τε Λεωκράτης ἐξεκεχωρήκει ὁ τε Πολύευκτος μοχθηρῶς εἶχεν, τηνικαῦτ', ὧ ἄνδρες δικασταί, τὴν οἰκίαν ταύτην ἀποτιμῶμαι πρὸς τὰς δέκα μνᾶς, ἐξ ἧς διακωλύει με τὰς μισθώσεις κομίζεσθαι Σπουδίᾳ.

1 Der griechische Text richtet sich nach der Ausgabe von Dilts aus dem Jahr 2009. Zur Überlieferung vgl. das Vorwort im vierten Band der Dilts-Ausgabe.

6. πρῶτον μὲν οὖν ὑμῖν μάρτυρας παρέξομαι τοὺς παραγενομένους ὅτ' ἡγγύα μοι Πολύευκτος τὴν θυγατέρα ἐπὶ τετταράκοντα μναῖς· ἔπειθ' ὡς ἔλαττον ταῖς χιλίαις ἐκομισάμην· ἔτι δ' ὡς ἅπαντα τὸν χρόνον ὀφείλιν ὠμολόγει μοι Πολύευκτος, καὶ τὸν Λεωκράτην συνέστησε, καὶ ὡς τελευτῶν διέθετο ὄρους ἐπιστῆσαι χιλίων δραχμῶν ἐμοὶ τῆς προικὸς ἐπὶ τὴν οἰκίαν. καὶ μοι κάλει τοὺς μάρτυρας.

### MARTYRES

7. ἐν μὲν τοίνυν, ὧ ἄνδρες δικασταί, τοῦτ' ἔστιν ὧν ἐγκαλῶ Σπουδία. καὶ περὶ τούτου τί ἂν ἔτι μείζον ἢ ἰσχυρότερον ἔχων εἰς ὑμᾶς κατέστην ἢ τὸν νόμον, ὃς οὐκ ἐᾷ διαρρήδην, ὅσα τις ἀπετίμησεν, εἶναι δίκας, οὐτ' αὐτοῖς οὔτε τοῖς κληρονόμοις; ἀλλ' ὅμως πρὸς τοῦτο τὸ δίκαιον ἦκει Σπουδίας ἀμφισβητήσων.

8. ἕτερον δ', ὧ ἄνδρες δικασταί, δύο μὲν μναῖς ἐμαρτύρησεν Ἀριστογένης ἐγκαλεῖν ἀποθνήσκοντα Πολύευκτον ὀφειλομένης αὐτῷ παρὰ Σπουδία καὶ τὸν τόκον (τοῦτο δ' ἔστιν οἰκέτου τιμῆ, ὃν ἐωνημένος οὗτος παρὰ Πολυεύκτου, τὴν τιμὴν οὐτ' ἐκείνῳ διέλυσεν οὔτε νῦν εἰς τὸ κοινὸν ἀνεπήνοχεν), ὀκτακοσίας δὲ καὶ χιλίας, περὶ ὧν οὐδ' ἔγωγ' οἶδα τί ποθ' ἔξει δίκαιον λέγειν.

9. ἦν μὲν γὰρ τὸ ἀργύριον παρὰ τῆς Πολυεύκτου δεδανεισμένος γυναικὸς, γράμματα δ' ἔστιν ἃ κατέλιπεν ἀποθνήσκουσα ἐκείνη, μάρτυρες δ' οἱ τῆς γυναικὸς ἀδελφοὶ παρόντες ἅπασιν καὶ καθ' ἕκαστον ἐπερωτῶντες, ἵνα μηδὲν δυσχερὲς ἡμῖν εἴη πρὸς ἀλλήλους. οὐκ οὖν δεινόν, ὧ ἄνδρες δικασταί, καὶ σχέτλιον ἐμὲ μὲν ἀπάντων, ὧν ἢ παρὰ Πολυεύκτου ζῶντος ἦν ἐωνημένος ἢ παρὰ τῆς γυναικὸς εἶχον αὐτοῦ, καὶ τόκον τιθέναι καὶ τὴν τιμὴν ἀποδεδωκέναι, καὶ νῦν ἄπερ ὄφειλον πάντ' εἰς τὸ κοινὸν φέρειν,

10. τοῦτον δὲ μήτε τῶν νόμων τῶν ὑμετέρων φροντίζειν μήθ' ὧν διέθετο Πολύευκτος μήτε τῶν καταλειφθέντων γραμμάτων μήτε τῶν συνειδότην, ἀλλὰ πρὸς ἅπαντα ταῦθ' ἦκειν ἀντιδικήσοντα; λαβὲ δὴ μοι πρῶτον μὲν τὸν νόμον, ὃς οὐκ ἐᾷ τῶν ἀποτιμηθέντων ἔτι δίκην εἶναι πρὸς τοὺς ἔχοντας, ἔπειτα τὰ γράμματα τὰ καταλειφθέντα καὶ τὴν μαρτυρίαν τὴν Ἀριστογένους.

### NOMOS. GRAMMATA. MARTYRIA.

11. βούλομαι τοίνυν, ὧ ἄνδρες δικασταί, καὶ περὶ τῶν ἄλλων ὧν ἐγκαλῶ καθ' ἕκαστον ὑμᾶς διδάξαι. φιάλην μὲν γὰρ λαβόντες παρὰ τῆς Πολυεύκτου γυναικὸς καὶ θέντες ἐνέχυρα μετὰ χρυσίων, οὐκ ἀνενηνόχασιν κεκομισμένοι ταύτην, ὡς ὑμῖν Δημόφιλος ὁ θέμενος μαρτυρήσει· σκηνὴν δ' ἣν ἔχουσιν, οὐδέ γε ταύτην λαβόντες ἀναφέρουσιν· ἀλλὰ δὲ πόσα τοιαῦτα; τὸ δὲ

τελευταῖον εἰσενεγκούσης τῆς ἐμῆς γυναικὸς εἰς τὰ Νεμέσεια τῷ πατρὶ μνᾶν ἀργυρίου καὶ προαναλωσάσης, οὐδὲ ταύτης ἀξιοῖ συμβαλέσθαι τὸ μέρος, ἀλλὰ τὰ μὲν ἔχει προλαβόν, τῶν δὲ τὰ μέρη κομίζεται, τὰ δ' οὕτω φανερώς οὐκ ἀποδίδωσιν. ἴνα τοίνυν μηδὲ ταῦτα ἢ παραλελειμμένα, λαβέ μοι πάντων αὐτῶν τὰς μαρτυρίας.

### MARTYPIAI.

12. ἴσως τοίνυν, ὧ ἄνδρες δικασταί, πρὸς μὲν ταῦτ' οὐδὲν ἀντερεῖ Σπουδίας (οὐδὲ γὰρ ἔξει, καίπερ δεινὸς ὢν)· αἰτιάσεται δὲ Πολύευκτον καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ φήσει πάντα ταῦθ' ὑπ' ἐμοῦ πεισθέντα καταχαρίσασθαι, καὶ νῆ Δί' ἕτερα πολλὰ καὶ μεγάλα βλάπτεσθαι, καὶ δίκην εἰληχένοι μοι: ταῦτα γὰρ καὶ πρὸς τῷ δαιτητῇ λέγειν ἐπεχείρει.

13. ἐγὼ δ', ὧ ἄνδρες δικασταί, πρῶτον μὲν οὐχ ἠγοῦμαι δικαίαν εἶναι τὴν ἀπολογίαν τὴν τοιαύτην, οὐδὲ προσήκειν, ὅταν τις φανερώς ἐξελέγχηται, μεταστρέψαντα τὰς αἰτίας ἐγκαλεῖν καὶ διαβάλλειν· ἀλλ' ἐκείνων μὲν, εἴπερ ἀδικεῖται, δῆλον ὅτι δίκην λήψεται, τούτων δὲ δώσει· πῶς γὰρ ἂν ἐγὼ νῦν ταῖς τούτων διαβολαῖς ἀντιδικοίην, ἀφείς ὑπὲρ ὧν ὑμεῖς μέλλετε τὴν ψῆφον οἴσειν;

14. ἔπειτα θαυμάζω τί δήποτε, εἴπερ ἀληθῆ καὶ δίκαι' εἶχεν ἐγκαλεῖν, βουλομένων ἡμᾶς τῶν φίλων διαλύειν καὶ πολλῶν λόγων γενομένων οὐχ οἷος {τ'} ἦν ἐμμένειν οἷς ἐκεῖνοι γνοῖεν. καίτοι τίνες ἂν ἄμεινον καὶ τῶν τούτου καὶ τῶν ἐμῶν ἐγκλημάτων τὰ μηδὲν ὄντα ἐξήλεγξαν τῶν παραγεγενημένων ἅπασιν τούτοις, τῶν εἰδότεων οὐδὲν ἦττον ἡμῶν τὰ γενόμενα, τῶν κοινῶν ἀμφοτέροις καὶ φίλων ὄντων;

15. ἀλλὰ δῆλον ὅτι τούτῳ ταῦτ' οὐκ ἐλυσιτέλει, φανερώς ὑπ' αὐτῶν ἐξελεγχόμενῳ τοῦτον τὸν τρόπον λαβεῖν διάλυσιν· μὴ γὰρ οἴεσθ', ὧ ἄνδρες δικασταί, τοὺς εἰδότας ἅπαντα ταῦτα νυνὶ μὲν ὑποκινδύνους αὐτοὺς καθιστάντας ἐμοὶ μαρτυρεῖν, τότε δ' <ἂν> ὁμόσαντας ἄλλο τι γνῶναι περὶ αὐτῶν. οὐ μὴν ἀλλ' εἰ καὶ μηδὲν τούτων ὑπῆρχεν ὑμῖν, οὐδ' ὧς χαλεπὸν ἐστὶν γνῶναι περὶ αὐτῶν, ὁπότεροι τάληθῆ λέγουσιν.

16. περὶ μὲν γὰρ τῆς οἰκίας, εἰ φησὶν ὑπ' ἐμοῦ πεισθέντα Πολύευκτον προστάξαι τοὺς ὄρους στήσαι τῶν χιλίων, ἀλλ' οὐ δήπου καὶ τοὺς μάρτυρας ἔπεισα, ὧ Σπουδία, ψευδῆ μοι μαρτυρεῖν, τοὺς παραγενομένους ὅτ' ἠγγύα μοι, τοὺς εἰδότας ἔλαττον με κομισάμενον, τοὺς ἀκούοντας ὁμολογοῦντος ὀφείλειν ἐμοὶ συστήσαντος ἀποδοῦναι, τοὺς τὸ τελευταῖον ταῖς διαθήκαις παραγενομένους· τούτοις γὰρ ἅπασιν οὐκέτι καταχαρίσασθαι ταῦθ' ὑπῆρχεν, ἀλλὰ κινδυνεύειν τῶν ψευδομαρτυρίων, εἰ μηδὲν τῶν γενομένων μαρτυροῖεν. ἀφῶμεν τοίνυν τοῦτ' ἤδη.

17. πρὸς ἐκεῖνο δὲ τί ἂν λέγοις; ἀκριβῶς γὰρ ὅπως τουτουσί διδάξεις· εἰ δὲ μή, πάντες ὑμεῖς ἀπαιτεῖτ' αὐτόν. ὅτε γὰρ Πολύευκτος διετίθετο ταῦτα, παρῆν μὲν ἡ τούτου γυνή, καὶ δῆλον ὅτι τὰς τοῦ πατρὸς διαθήκας ἀνήγγειλεν, ἄλλως τ' εἰ καὶ μηδὲν ἴσον εἶχεν ἀλλ' ἐν ἅπασιν ἡλαττοῦτο, παρεκλήθη δ' αὐτὸς οὗτος, ὥστε μηδὲ τοῦτ' εἶναι λέγειν, ὡς λάθρα καὶ διακρυψάμενοι τούτους ἐπράττομεν ταῦτα· παρακαλούμενος γὰρ ἔφησεν αὐτὸς μὲν ἀσχολίαν ἄγειν, τὴν δὲ γυναῖκα ἐξαρκεῖν τὴν αὐτοῦ παροῦσαν.

18. τί ἔτι λοιπόν; ἀπαγγείλαντος Ἀριστογένους αὐτῷ περὶ ἀπάντων τούτων ἀκριβῶς, οὐδ' ἐνταῦθ' οὐδένα φαίνεται λόγον ποιησάμενος, ἀλλ' ἐπιβιόντος μετὰ ταῦτα τοῦ Πολυεύκτου πλέον ἢ πένθ' ἡμέρας, οὗτ' ἠγανάκτησεν εἰσελθὼν οὗτ' ἀντεῖπεν οὐδέν, οὐδ' ἡ γυνή, παροῦσ' ἐξ ἀρχῆς ἅπασιν τούτοις. ὥστ' οὐκέτι Πολύευκτος αὐτὰ πεισθεὶς ἐμοὶ κατεχαρίζετο, ὡς ἔοικεν, ἀλλ' ὑμεῖς αὐτοί. ταῦτα τοίνυν, ὧ ἄνδρες δικασταί, μεμνημένοι σαφῶς, ἐὰν ἄρα τι περὶ αὐτῶν ἐγγειρήνῃ νυνὶ διαβάλλειν, ἀντίθετε. πρῶτον δ' ἴν' εἰδῆτ' ἀκριβῶς ὅτι τοῦτον τὸν τρόπον ἔχει, τῶν μαρτύρων ἀκούσατε. Λέγε.

### MARTYRES.

19. οὐκοῦν, ὧ ἄνδρες δικασταί, τῶν μὲν χιλίων δραχμῶν ὡς δικαίως καὶ προσοφειλομένων ἀπετίμησέ μοι τὴν οἰκίαν ὁ Πολύευκτος, αὐτὸς οὗτός μοι μαρτυρεῖ καὶ ἡ τούτου γυνή πρὸς τοῖς ἄλλοις τούτοις τοῖς μεμαρτυρηκόσι, συγχωροῦντες τότε καὶ οὔτε πρὸς τὸν Πολύευκτον ἀντειπόντες ἐπιβιόντα τσσαύτας ἡμέρας, οὔτε πρὸς τὸν Ἀριστογέννη, ἐπεὶ τάχιστ' ἤκουσαν. ἀλλὰ μὴν εἴ γε δικαίως ἀπετιμήθη, μεμνημένοις τοῦ νόμου κατὰ μὲν τοῦθ' ὑμῖν οὐκ ἔστιν ἀποψηφίσασθαι Σπουδίου.

20. σκέψασθε δὲ καὶ περὶ τῶν εἴκοσι μνῶν, ἃς οὐκ ἐπαναφέρει· καὶ γὰρ ἐνταυθοῖ πάλιν αὐτὸς οὗτός μοι μέγιστος ἔσται μάρτυς, οὐ λόγῳ μὰ Δία ὥσπερ νῦν ἀντιδικῶν (τουτὶ μὲν γὰρ οὐδὲν τεκμήριόν ἐστιν), ἀλλ' ἔργῳ περιφανεῖ. τί ποιῶν, ὧ ἄνδρες δικασταί; τούτῳ γὰρ ἤδη προσέχετε τὸν νοῦν, ἴν' ἐὰν ἄρα τολμᾷ τι καὶ περὶ τῆς μητρὸς τῶν γυναικῶν βλασφημεῖν ἢ περὶ τῶν γραμμάτων, εἰδότας ὑμᾶς μὴ δύνηται λέγων ἐξαπατᾶν.

21. ταυτὶ γὰρ τὰ γράμματα κατέλιπεν μὲν ἡ Πολυεύκτου γυνή, καθάπερ εἶπον ὀλίγῳ πρότερον· ὁμολογουμένων δὲ τῶν σημείων καὶ παρὰ τῆς τούτου γυναικὸς καὶ παρὰ τῆς ἐμῆς, ἀμφοτέρω παρόντες ἀνοίξαντες ἀντίγραφά τ' ἐλάβομεν, κάκεῖνα πάλιν κατασημνῶμενοι παρ' Ἀριστογένει κατεθέμεθα.

22. τοῦτο δὴ, τοῦτ', ὧ ἄνδρες δικασταί, μάθετε πρὸς θεῶν. ἐνήσαν μὲν γὰρ αἱ δύο μναῖ, ἡ τιμὴ τοῦ οἰκέτου, καὶ οὐ μόνον ὁ Πολύευκτος ἀποθνήσκων ταύτας ἐνεκεκλήκει, ἐνήσαν δ' αἱ χίλια καὶ ὀκτακόσια δραχμαί. ταῦτα δ' ἀναγνούς, εἰ μὲν αὐτῷ μηδὲν προσῆκεν μηδ' ἀληθῆ

τὰ γεγραμμέν' ἦν, τί δὴ ποτ' οὐκ εὐθὺς ἠγανάκτει περὶ αὐτῶν; τί δὲ συνεσημαίνετο πάλιν τὰ μηδὲν ὑγιᾶς ὄντα μηδ' ἀληθῆ γράμματα; τουτὶ γὰρ οὐδ' ἂν εἷς δήπου μὴ πᾶσιν ὁμολογῶν τοῖς γεγραμμένοις ποιήσειεν.

23. ἀλλὰ μὴν, ὧ ἄνδρες δικασταί, τοῦτό γε δεινὸν δήπου, εἰ πρὸς τὰ συγκεχωρημένα ὑπ' αὐτῶν τούτων ἐξέσται νῦν ἀντιλέγειν, καὶ μηδὲν σημεῖον ὑμῖν ἔσται, διότι πάντες ἄνθρωποι πρὸς τὰ μήτ' ἀληθῆ μήτε δίκαια τῶν ἐγκλημάτων οὐ κατασιωπᾶν, ἀλλὰ παραχρῆμα ἀμφισβητεῖν εἰώθαμεν, μὴ ποιήσαντες δὲ ταῦτα, ἂν ὕστερον ἀντιδικῶσιν, πονηροὶ καὶ συκοφάνται δοκοῦσιν εἶναι.

24. ταῦτα {μὲν} τοίνυν Σπουδίας οὐδὲν ἤττον ἐμοῦ γιγνώσκων, ἀλλ' οἶμαι μὲν καὶ ἀκριβέστερον, ὅσῳ καὶ πυκνότερον ἐνταυθοῖ παρέρχεται, πᾶσιν ἐναντία τοῖς πεπραγμένοις αὐτῷ λέγων οὐκ αἰσχύνεται. καίτοι πολλάκις ὑμεῖς ἐν μόνον σκευώρημα συνιδόντες, τούτῳ κατὰ τῶν ἄλλων τῶν ἐγκαλουμένων ἐχρήσασθε τεκμηρίῳ· τούτῳ δ' ἅπανθ' ὑφ' αὐτοῦ συμβέβηκεν ἐξελέγχεσθαι. καί μοι λαβὲ τὴν μαρτυρίαν ὡς ὁμολογεῖτο τότε τὰ σημεία τῶν γραμμάτων ὑπὸ τῆς τούτου γυναικός, καὶ νῦν ὑπὸ Σπουδίου κατασημανθέντα κεῖται.

#### MARTYRIA.

25. τούτων τοίνυν οὕτως σαφῶς ἀποδεδειγμένων, ἠγοῦμαι μὲν οὐδὲν ἔτι δεῖν πλείω λέγειν· ὅποτε γὰρ καὶ νόμους ἔχω παρέχεσθαι καὶ μάρτυρας ἀπάντων τῶν εἰρημένων, καὶ τὸν ἀντίδικον αὐτὸν ὁμολογοῦντά μοι, τί δεῖ μακρῶν ἔτι λόγων; ὅμως δ' ἂν ἄρα περὶ τῆς προικὸς ἀγανακτῆ καὶ φάσκη πλεονεκτεῖσθαι ταῖς χιλίαις δραχμαῖς, ψεύσεται· οὐδὲν γὰρ ἔχων ἔλαττον ἀμφισβητεῖ πρὸς αὐτάς, ἀλλὰ πλέον, ὡς αὐτίχ' ὑμῖν ἔσται φανερόν.

26. οὐ μὴν ἀλλ' εἰ πάντα ταῦθ' ὡς ἀληθῶς συνέβη, οὐ δήπου δίκαιον ἐμὲ τὴν ὁμολογηθεῖσαν προῖκα μὴ λαβεῖν, εἴπερ ὄφελός τι τῶν νόμων ἐστίν, οὐδὲ γε τὸν Πολύευκτον, εἰ τῶν θυγατέρων ἐβούλετο τῇ μὲν ἐλάττω, τῇ δὲ πλείω προῖκ' ἐπιδοῦναι, διακωλυθῆναι νῦν· σοὶ γὰρ αὐτῷ μὴ λαμβάνειν ἐξῆν, ὧ Σπουδία, μὴ προστιθεμένων ὥσπερ ἐμοὶ τῶν χιλίων. ἀλλ' οὐδὲν ἔλαττον εἶχες, ὡς ἐγὼ διδάξω. πρῶτον δ' ἐφ' οἷς ἐξέδοτο τούτῳ, λαβέ μοι τὴν μαρτυρίαν.

#### MARTYRIA.

27. πῶς οὖν οὐδὲν ἔλαττον ἔχει, φήσει τις, εἰ τούτῳ μὲν ἐν ταῖς τετταράκοντα μναῖς ἐνετιμᾶτο τὰ χρυσία καὶ τὰ ἰμάτια τῶν χιλίων, ἐμοὶ δ' αἱ δέκα μναῖ χωρὶς προσαπεδίδοντο; τοῦτο δὴ καὶ μέλλω λέγειν. ὁ μὲν γὰρ Σπουδίας, ὧ ἄνδρες δικασταί, παρὰ τοῦ Λεωκράτους ἔχουσιν τὰ χρυσία καὶ τὰ ἰμάτια τὴν γυναικ' ἔλαβεν, ὧν ὁ Πολύευκτος προσαπέτεισεν τῷ Λεωκράτει

πλεῖν ἢ χιλίας· ἐγὼ δ', ἄπερ ἔπεμψέ μοι χωρὶς τῆς προικός, ὅς' ἔχω μόνον, πρὸς τὰ τούτω δοθέντ' ἐὰν ἀντιθῆ τις, εὐρήσει παραπλήσια, χωρὶς τῶν εἰς τὰς χιλίας ἀποτιμηθέντων<sup>2</sup>.

28. ὥστ' εἰκότως ἐν ταῖς τετταράκοντα μναῖς ἐνετιμᾶτο ταῦτα, ἄπερ ἀπετετεῖκει τῷ Λεωκράτει καὶ πλείω τῶν ἐμοὶ δοθέντων ἦν. καὶ μοι λαβὲ πρῶτον μὲν τὴν ἀπογραφὴν ταύτην καὶ λέγε αὐτοῖς ἄπερ ἐκάτερος ἡμῶν ἔχει, μετὰ δὲ ταῦτα τὴν τῶν διαιτητῶν μαρτυρίαν, ἵν' ἴδωσιν ὅτι καὶ πολλῶ πλείω χρήματα ἔχει, καὶ περὶ τούτων ὁ Λεωκράτης ἐνεκάλει, καὶ κατὰ ταῦτα ἔγνωσαν οἱ διαιτηταί. Λέγε.

### ΑΠΟΓΡΑΦΗ. ΜΑΡΤΥΡΙΑ.

29. ἄρ' οὖν οὐ φανερῶς οὗτος μὲν ἔχει τετταράκοντα μναῖς πάλαι τὴν προῖκα, ἐγὼ δὲ τὰς μὲν τριάκοντα καθάπερ οὗτος, τὰς δὲ χιλίας οὐ μόνον ὕστερον οὐκ ἐκομισάμην, ἀλλὰ καὶ νυνὶ κινδυνεύω περὶ αὐτῶν ὡς ἀδίκως ἔχων; διὰ ταῦτα μέντοι Σπουδίας, ὃ ἄνδρες δικασταί, τοῖς φίλοις οὐκ ἐβούλετο ἐπιτρέψας ἀπαλλαγῆναι τῶν πρὸς ἔμ' ἐγκλημάτων, ὅτι συνέβαιναν αὐτῷ πάντα ταῦτ' ἐξελέγχεσθαι· πᾶσιν γὰρ τούτοις παραγεγενημένοι καὶ σαφῶς εἰδότες οὐκ ἐπέτρεπον αὐτῷ λέγειν ὅ τι τύχοι· παρ' ὑμῖν δ' οἶεται ψευδόμενος ἐμοῦ τάληθῆ λέγοντος περιγενήσεσθαι.

30. καίτοι περὶ ὧν ἐγκαλῶ, πάνθ' ὑμῖν ἀπέδειξα σαφῶς, ὡς οἶός τ' ἦν αὐτός. τοὺς δ' εἰδότας οὗτος ἔφευγεν, οὐχ ἡγούμενος ἐξεῖναι παραλογίσασθαι. μὴ τοίνυν, ὃ ἄνδρες δικασταί, μὴδ' ὑμεῖς ἐπιτρέπετ' αὐτῷ ψεύδεσθαι καὶ διαβάλλειν, μεμνημένοι τῶν εἰρημένων· ἴστε γὰρ πάνθ' ὡς ἐγένετο, πλὴν εἴ τι παρέλιπον ἐγὼ πρὸς ὀλίγον ὕδωρ ἀναγκαζόμενος λέγειν.

2 An dieser Stelle erscheint das Partizip *ἀποτιμηθέντων* passender als *ἐναποτιμηθέντων*, wie es in der Ausgabe von Gernet erscheint. Der Ausdruck *ἀποτιμηθέντων* findet sich mit Ausnahme der Konjekturen von Gernet in allen Ausgaben. Die von Gernet vorgebrachte Begründung für die Verbesserung der Stelle ist jedoch nicht überzeugend. Gernets Verweis auf Demosthenes 53,20 verfängt nicht, da der dieser Rede zugrunde liegende Fall anders gestaltet ist: In Demosthenes 53 wird der Ausdruck *ἐναποτίμησεν* im Zusammenhang mit einer Übereignung an Erfüllungs Statt verwendet, die in Demosthenes 41 gerade nicht vorliegt (vgl. dazu auch Kapitel 6.4 dieser Arbeit). Es besteht also kein Anlass, den Text an dieser Stelle zu korrigieren.

## 2.2 Die deutsche Übersetzung

### REDE GEGEN SPUDIAS

1. Ihr Richter, Spudias und ich haben zwei Schwestern geheiratet, die Töchter des Polyeuktos. Weil Polyeuktos ohne männliche Nachkommen gestorben ist, sehe ich mich gezwungen, Spudias wegen des Nachlasses des Polyeuktos zu verklagen. Wenn ich mir nicht die ganze Mühe gemacht hätte in dem guten Willen, den Streit mit Spudias unter Hinzuziehung von Freunden als Schlichter zu lösen, müsste ich mir selbst die Schuld dafür geben, lieber den Klageweg zu beschreiten und damit Ärger auf mich zu nehmen, als kleine Nachteile in Kauf zu nehmen<sup>3</sup>.

2. Aber je freundlicher und auf eine Konfliktlösung bedachter ich mich Spudias gegenüber verhalten habe, desto mehr verachtete er mich. Und jetzt laufe ich Gefahr, nicht dieselben Chancen wie er in diesem Prozess zu haben; Spudias tut sich mit dem Prozess leicht, weil er nämlich gewohnheitsmäßig vor euch auftritt [und wegen jeder Kleinigkeit klagt]. Ich aber fürchte, euch aus Unerfahrenheit die Sachlage nicht deutlich machen zu können. Wie auch immer, ihr Richter, hört jetzt bitte aufmerksam zu.

3. Polyeuktos aus dem Demos Thria, den vielleicht einige von euch kennen, adoptierte Leokrates, den Bruder seiner Frau, weil er keine eigenen Söhne hatte, und gab ihm seine jüngere Tochter zur Frau. Die ältere Tochter gab er mir mit einer Mitgift von 40 Minen.

4. So standen die Dinge, als Streit zwischen Polyeuktos und Leokrates entstand; über diesen Streit weiß ich nichts zu sagen, außer dass Polyeuktos Leokrates seine Frau wieder wegnahm und mit Spudias verheiratete. Nach diesem Vorfall war Leokrates sehr verärgert und reichte Klage gegen Polyeuktos und Spudias ein<sup>4</sup>. Er zwang sie, über die ganze Angelegenheit Rechenschaft abzulegen. Am Ende schlossen sie einen Vergleich unter der Bedingung, dass Leokrates zurückerhalten sollte, was er in den Besitz eingebracht hatte, und damit sollten keine Feindseligkeiten mit Polyeuktos mehr bestehen. Alle weiteren Gründe für eine Klage sollten damit erledigt sein.

---

3 Der Kläger bringt hier seinen Widerwillen gegen den Prozess zum Ausdruck. Er betont seine Unerfahrenheit mit dem juristischen Procedere, weil es in Athen nicht sonderlich geschätzt wurde, wegen jeder Streitigkeit vor Gericht zu ziehen, vgl. Kästle, Νόμος, 190 f. Insbesondere galt das, wenn es sich um Streitigkeiten innerhalb der Familie handelte.

4 Es stellt sich die Frage, weshalb Leokrates auch Spudias verklagte, zumal zwischen diesem und Leokrates kein Rechtsverhältnis bestand. Denkbar wäre, dass er auf Herausgabe von Gegenständen klagte, die er als sein Eigentum betrachtete.

5. Warum habe ich euch das alles erzählt, ihr Richter? Weil ich nicht die ganze Mitgift erhalten habe, sondern 1000 Drachmen einbehalten wurden, die ich laut Vereinbarung mit Polyeuktos bei seinem Tod erhalten sollte. Solange Leokrates Erbe des Polyeuktos war, hatte ich einen Anspruch gegen Leokrates<sup>5</sup>. Als Leokrates aber aus der Familie ausgeschieden war und Polyeuktos ernstlich krank wurde, ließ ich mir ein Pfandrecht<sup>6</sup> an seinem Haus in Höhe von 10 Minen einräumen, von der Eintreibung der Mieten aus diesem Haus hält mich Spudias aber ab<sup>7</sup>.

6. Zunächst werde ich euch als Zeugen die Personen nennen, die dabei waren, als Polyeuktos mir seine ältere Tochter mit einer Mitgift von 40 Minen zur Frau gab. Sie werden bezeugen, dass ich 10 Minen weniger erhalten habe [als Spudias] und Polyeuktos seine Schuld [in Höhe von 10 Minen] mir gegenüber immer anerkannt hat. Weiter werden sie bezeugen, dass Leokrates als Bürge<sup>8</sup> für die Schuld eingesetzt wurde und dass Polyeuktos bei seinem Tod in seinem Testament festgesetzt hatte, dass für diese Schuld von 10 Minen aus der Mitgift Pfandsiegel am Haus angebracht werden sollten. Ruf mir nun die Zeugen auf!

### [ZEUGEN]

7. Das ist das eine, weswegen ich Spudias verklage. Und mit welchem größeren und stärkeren Argument könnte ich vor euch treten als mit dem Gesetz, das ausdrücklich weder dem Verpfänder selbst noch seinen Erben Rechtsmittel lässt, soweit er etwas verpfändet hat<sup>9</sup>? Und jetzt ist Spudias hier, um über diese klare Rechtslage zu streiten.

---

5 Offenbar ging die Ehescheidung mit einer Auflösung der Adoption und einer Enterbung einher, vgl. dazu Kapitel 5.3.

6 Die Einräumung eines Pfandrechts bedeutete, dass der Sicherungsnehmer vom Sicherungsgeber verlangen konnte, ein Pfandsiegel (*ᾄρος*) an einer Immobilie des Sicherungsgebers anzubringen, das die Höhe der Schuld und die Parteien des Streits bezeichnete. Aus diesem Pfand konnte der Sicherungsnehmer seine Forderung betreiben. Die sich aus der Sicherung von Geldschulden durch Pfandrechte ergebenden Probleme detailliert darzustellen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, zumal auf diesem Gebiet vieles umstritten ist. Zur Problematik vgl. Harris, *Apotimema*, 94 sowie Finley, *Studies*, 38–52 und Wolff, *ἀποτίμημα*, 293–333 sowie Harrison, *Law I*, 300.

7 Zur Verhinderung der Beitreibung der Schulden durch Spudias vgl. Kapitel 6.5.

8 Mit dem Ausscheiden aus der Familie war Leokrates natürlich nicht mehr Bürge für die Forderung. Folge daraus war, dass die Forderung mit Polyeuktos' Tod ungesichert gewesen wäre. So lässt es sich erklären, dass Polyeuktos auf dem Sterbebett verfügt hat, Pfandsiegel zur Forderungssicherung am Haus anzubringen.

9 Vermutlich galt diese Regelung im Verhältnis zwischen Sicherungsgeber und Sicherungsnehmer und nicht im Verhältnis zu Dritten. Wahrscheinlich galt sie auch zwischen den Kreditparteien nur,

8. Der zweite Klagepunkt betrifft 200 Drachmen samt Zinsen, die Spudias Polyeuktos noch schuldet und die Polyeuktos bei seinem Tod noch forderte. Das alles kann Aristogenes bezeugen. (Bei den zwei Minen handelt es sich um den Preis für einen Sklaven, den Spudias von Polyeuktos erworben hatte, für den er aber weder damals gezahlt hat noch jetzt den Preis in die Erbmasse eingebracht hat.) Außerdem existieren noch weitere Schulden in Höhe von 1800 Drachmen, bei denen ich nicht weiß, was Spudias dagegen noch in rechtmäßiger Weise vorbringen könnte.

9. Bei diesem Betrag handelt es sich um ein Darlehen, das Spudias von der Ehefrau des Polyeuktos gewährt wurde. Es existieren Dokumente zum Beweis für diese Transaktion, die diese Frau hinterlassen hat, und es gibt Zeugen, die Brüder der Frau, die bei der ganzen Angelegenheit dabei waren und sie zu jeder Einzelheit genau befragten, damit es nicht zu Streitigkeiten unter uns kommen sollte. Ist es nicht schrecklich und unerträglich, dass ich für alles, was ich zu seinen Lebzeiten von Polyeuktos gekauft oder von seiner Frau erhalten habe, den Preis mitsamt Zinsen gezahlt habe und auch jetzt alles Geschuldete in die Erbmasse einbringe?

10. Spudias hingegen schert sich weder um euer Gesetz noch um den letzten Willen des Polyeuktos noch um die hinterlassenen Dokumente oder die Zeugen, die über die Sache Bescheid wussten, sondern kommt hierher, um allem zu widersprechen. Nimm zuerst das Gesetz, das keine Klagen des Verpfänders gegen den Pfandnehmer zulässt, dann die Dokumente, die die Frau des Polyeuktos hinterlassen hat, und die Zeugenaussage des Aristogeiton.

#### **[GESETZ, DOKUMENTE, ZEUGENAUSSAGEN]**

11. Ich will euch jetzt über die anderen Punkte, derentwegen ich klage, unterrichten. Spudias und seine Frau haben zum einen eine Schale von der Frau des Polyeuktos erhalten und zusammen mit Goldschmuck verpfändet, und obwohl sie die Sachen schon ausgelöst haben, haben sie sie nicht wieder in die Erbmasse eingebracht, wie euch Demophilos, der Pfandleiher, bestätigen wird. Zum zweiten haben sie ein Zelt erhalten, und auch das haben sie nicht eingebracht. Was gibt es da noch alles? Zum dritten hat meine Frau eine Mine Silber für die Nemesien ihres Vaters ausgegeben<sup>10</sup> und Spudias lehnt es ab, seinen Anteil daran zu tragen. Vielmehr hat er einige Dinge in seinem Besitz, die er schon im Voraus an sich gebracht hat. Bei anderen Dingen erhält er den ihm zustehenden Anteil, seine Schulden aber zahlt er vor

---

wenn das Vorgehen aus dem Pfandrecht zu Recht erfolgte. Zum Gesetz über die Einräumung eines Pfandrechts vgl. Finley, *Studies*, 52 sowie Harrison, *Law* I,300.

<sup>10</sup> Bei den Nemesien handelte es sich möglicherweise um ein Fest zu Ehren der Toten, vgl. Gernet, *Plaidoyers* II, 63, Fußnote 4.

den Augen aller einfach nicht zurück<sup>11</sup>. Damit diese Punkte nicht übergangen werden, nimm nun die Zeugenaussagen bezüglich aller Vorfälle.

### [ZEUGEN]

12. Vielleicht, ihr Richter, wird Spudias auf keinen dieser Klagepunkte erwidern (weil er es nicht kann, obwohl er so wortgewandt ist). Er wird Polyeyktos und dessen Frau beschuldigen und er wird sagen, dass diese beiden mich in allen Belangen bevorzugt haben, weil ich sie dazu überredet habe. Er wird sagen, dass er andere große Nachteile durch mich erlitten hat und mich deshalb verklagt. Das hat er auch alles vor dem Schiedsmann<sup>12</sup> so vorzubringen versucht.

13. Ich für meinen Teil glaube nicht, dass eine solche Verteidigung redlich ist, und es schickt sich auch nicht, unter Verdrehung der Klagegründe eine Gegenklage einzureichen und den Gegner zu verleumden, wenn man ganz offensichtlich schon als Lügner überführt ist. Wenn ihm tatsächlich Unrecht widerfahren ist, soll er dafür auch Genugtuung erhalten, aber in dieser Angelegenheit hier soll er mir Genugtuung verschaffen. Wie könnte ich wohl seinen Verleumdungen entgentreten, wenn ich die Punkte weglasse, über die ihr hier urteilen sollt?

14. Auch frage ich mich, warum er nicht willens war, den Beschlüssen unserer gemeinsamen Freunde zur Konfliktlösung zu folgen, als sie unseren Streit schlichten wollten und wir lange über die Streitpunkte diskutiert hatten, wenn er wirklich redliche und wahre Gründe für seine Klage hat. Wer hätte besser die Nichtigkeit seiner und meiner Anklagen herausstellen können als diejenigen, die die ganze Zeit dabei waren und die Geschehnisse genauso gut wie wir kennen und die gemeinsame Freunde von uns beiden sind?

15. Aber es war ganz klar nicht zu seinem Vorteil, auf diese Art einen Schiedsspruch zu erhalten, indem er offensichtlich von den Freunden als Lügner entlarvt wurde. Denn glaubt bloß nicht, ihr Richter, dass die Leute, die über alles Bescheid wissen, sich in Gefahr begeben, hier

---

11 Der Kläger erklärt hier nicht, um welche Ansprüche es sich konkret handelt. Vermutlich möchte er die Richter verwirren und gleichzeitig Spudias verunglimpfen, indem er die Gegenstände, die Spudias – angeblich zu Unrecht – in seinem Besitz hat, zahlreicher erscheinen lässt, als sie tatsächlich sind.

12 Dem attischen Prozess war ein Vorverfahren vorgeschaltet. Dabei handelte es sich um ein obligatorisches Streitschlichtungsverfahren vor einem Schiedsmann, das mit einem Schiedsspruch endet, der aber nicht bindend für die Parteien war. Im vorliegenden Fall ging der Streit zwischen dem Kläger und Spudias vor Gericht. Das bedeutet also, dass der Schiedsmann sich im Vorverfahren der Position des Klägers nicht anschließen konnte. Möglicherweise kann man hierin schon einen Hinweis darauf sehen, dass die klägerische Argumentation nicht ganz stimmig ist.

für mich Zeugnis abzulegen, wenn sie damals unter Eid<sup>13</sup> etwas anderes im Hinblick auf die Geschehnisse beschlossen hätten. Auch wenn nichts von all den Beweisen vorhanden wäre, ist es nicht schwer zu erkennen, wer von uns beiden die Wahrheit sagt.

16. Wenn Spudias im Hinblick auf das Haus auch sagt, dass Polyeuktos die Pfandsiegel habe anbringen lassen, weil ich ihn dazu überredet hätte<sup>14</sup>, so kann er doch nicht ernsthaft behaupten, dass ich auch die Zeugen dazu überredet hätte, für mich falsch auszusagen, nicht wahr, Spudias? [Ich meine] diejenigen Zeugen, die dabei waren, als Polyeuktos mir seine Tochter zur Frau gab, die wissen, dass ich weniger bekommen habe, als mir zusteht, die gehört haben, wie Polyeuktos seine Schuld mir gegenüber anerkannt hat, und die am Ende bei der Testamentsniederlegung dabei waren. Es stünde diesen Zeugen nicht mehr frei, mir einen Gefallen zu tun, sondern sie gingen das Risiko einer Falschaussage ein<sup>15</sup>. Aber lassen wir das jetzt.

17. Was wirst du darauf wohl sagen, Spudias? Du wirst sie nämlich genau unterrichten<sup>16</sup>. Und wenn Spudias das nicht tut, werdet ihr alle ihn dazu auffordern, ihr Richter! Als Polyeuktos nämlich sein Testament abfasste, war Spudias' Frau anwesend, und es ist klar, dass sie ihm über die testamentarischen Verfügungen Bericht erstattete – für den Fall, dass er nicht den gleichen Anteil erhalte und in allem benachteiligt würde. Spudias wurde auch selbst dazu eingeladen, so dass er nicht sagen könnte, dass wir die Sache heimlich und vor ihm verborgen ausgearbeitet hätten. Auf die Einladung antwortete er, dass er verhindert sei, es aber ausreiche, wenn seine Frau anwesend sei.

18. Was noch? Auch als Aristogenes ihm genau darüber Bericht erstattete, schien er kein großes Aufhebens zu machen. Und obwohl Polyeuktos da noch mehr als fünf Tage lebte, war Spudias wegen des Testaments nicht verärgert, als er ihn besuchte, und er widersprach den

---

13 Es handelte sich hierbei vermutlich um einen Eid, der bei einer privaten Streitschlichtung von den Schlichtern verlangt werden konnte, aber nicht obligatorisch war. Er beinhaltete, dass die Schlichter nach Recht und Billigkeit entscheiden sollten, vgl. dazu Wyse, Isaeus, 450. Der Kläger suggeriert hier also zum einen, dass ein solcher Eid erfolgte, und zum anderen, dass die Schlichter seine Argumente für recht und billig hielten und Spudias' Position ablehnten.

14 Interessant ist hier, dass Polyeuktos' Testament ungültig wäre, wenn der Kläger Polyeuktos zur Bestellung des Pfandrechts genötigt hätte, vgl. das in Demosthenes 46,14 zitierte Gesetz. Möglicherweise ging es in Spudias Gegenklage genau um diese unzulässige Einflussnahme.

15 Bei der *δίκη ψευδοματυρίων* handelte es sich um ein Klageverfahren, das bei Falschaussagen vor Gericht durchgeführt wurde und strenge Strafen nach sich zog.

16 Gemeint ist damit, dass nach der Klagerede des Klägers eine Verteidigungsrede des Beklagten vorgesehen war, in der er den Richtern seinen Standpunkt in der Angelegenheit darlegen konnte.

Verfügungen auch nicht – genauso wenig wie seine Frau, die ja bei allem von Anfang an dabei war. Es ist klar, dass Polyektos nicht mir zum Gefallen gehandelt hat, weil ich ihn dazu überredet habe, sondern ihr selbst<sup>17</sup> [zu Spudias und dessen Zeugen]. erinnert euch genau an diese Dinge, ihr Richter, und wenn Spudias versucht, euch über diese Dinge zu belügen, so vergleicht es [mit den Fakten]! Doch zunächst, damit ihr alle genau wisst, dass es sich so verhält, hört die Zeugenaussagen. Lies vor!

### [ZEUGEN]

19. Ihr Richter, dass Polyektos mir zur Sicherung seiner Schuld in Höhe von 1000 Drachmen zu Recht sein Haus verpfändet hat, und außerdem noch eine weitere Schuld besteht, dafür sind Spudias selbst und seine Frau Zeugen. Es bestand nämlich damals Konsens bezüglich der Schulden, und sie haben weder Polyektos widersprochen, obwohl er da noch einige Tage lebte, noch Aristogenes, sobald sie von dem Testament gehört hatten. Aber wenn das Haus zu Recht verpfändet wurde, dann denkt daran und sprecht Spudias mit Blick auf das Gesetz nicht frei.

20. Denkt auch an die 20 Minen, die er nicht zurückgibt. Auch hierbei wird Spudias der beste Zeuge sein, aber bei Zeus nicht durch seine Rede als Gegenpartei hier in diesem Verfahren (denn das gilt nicht als Beweis), sondern durch seine klaren Taten wird das ersichtlich. Was hat er denn getan, ihr Richter? Passt gut auf, damit er – wenn er es wagt, über die Mutter unserer Frauen und ihre Dokumente Lügen zu verbreiten – euch nicht täuschen kann, weil ihr nämlich die Wahrheit schon kennt.

21. Diese Dokumente hinterließ die Witwe des Polyektos, wie ich schon ein wenig früher sagte. Nachdem die Siegel von Spudias' Frau und von meiner Frau als echt anerkannt worden waren, öffneten wir sie und machten eine Abschrift<sup>18</sup>. Nachdem wir die Dokumente wieder versiegelt hatten, deponierten wir sie bei Aristogenes.

22. Das sollt ihr erfahren, bei den Göttern! In diesen Dokumenten genannt waren nicht nur die zwei Minen – der Preis für den Sklaven – die Polyektos bei seinem Tod beansprucht hat, sondern auch die Schuld über 1800 Drachmen – das Darlehen von Polyektos' Witwe. Wenn die Angelegenheit nichts mit ihm zu tun hatte und der Inhalt der Dokumente nicht wahr wäre,

---

17 Der Kläger will an dieser Stelle ausdrücken, dass Spudias und seine Zeugen dem Kläger letztlich einen Gefallen getan haben, indem sie stillgehalten haben.

18 Dass das Siegel als echt anerkannt wurde, spricht dafür, dass die Witwe des Polyektos ihr Siegel offenbar öfter benutzte.

warum hat er sich nicht sofort darüber beschwert? Und warum hat er sie mit mir wieder versiegelt, wenn der Inhalt in keiner Weise der Wahrheit entsprach? Das täte wohl keiner, der nicht in allem mit den Dokumenten einverstanden wäre.

23. Es wäre gewiss schrecklich, wenn ihnen erlaubt wäre, jetzt gegen ihre eigene Zustimmung zu protestieren. Schrecklich wäre auch, wenn ihr die Tatsache nicht als Beweis anerkennen würdet, dass naturgemäß kein Mensch schweigt, wenn er mit unwahren oder ungerechtfertigten Ansprüchen konfrontiert wird, sondern wir legen sofort Einspruch ein. Aber wenn jemand das nicht tut und später die Sachlage bestreitet, dann ist er offensichtlich ein schlechter Mensch und Sykophant.

24. Spudias weiß das genauso gut wie ich oder sogar noch besser – so oft, wie er hier vor Gericht auftritt und schamlos das Gegenteil von allem behauptet, was er selbst getan hat. Und oft, wenn ihr von nur einer einzigen Täuschung im Prozess Kenntnis erlangt, nehmt ihr das als Beweis dafür, dass die ganze Klage auf Betrug basiert. Bei Spudias ist es aber so, dass er sich in allen Punkten selbst widerlegt hat. Nimm jetzt die Zeugenaussage darüber, dass die Siegel der Dokumente von den Frauen als echt bestätigt, von Spudias nochmals versiegelt und dann niedergelegt wurden.

#### [ZEUGENAUSSAGEN]

25. Jetzt, wo die Tatsachen so klar aufgezeigt sind, glaube ich nicht, dass noch mehr dazu zu sagen ist. Denn wenn ich das Gesetz auf meiner Seite habe und Zeugen für alles Gesagte vorweisen kann und sogar der Klagegegner selbst mit mir übereinstimmt, wozu dann jetzt noch lange reden? Wenn Spudias sich wegen der Mitgift ärgert und behauptet, dass er um die 1000 Drachmen übervorteilt wurde<sup>19</sup>, dann lügt er. Er streitet um diese Summe, obwohl er nicht weniger, sondern mehr besitzt, wie euch sofort klar werden wird.

26. Denn wenn sich wirklich alles so zugetragen hätte, wie er sagt, wäre es doch wohl ungerecht, wenn ich die vereinbarte Mitgift verlöre – wenn die Gesetze zu irgendetwas nütze sind. Und es wäre auch ungerecht gegenüber Polyektos, die Verwirklichung seines Willens zu verwehren, wo er doch wollte, dass die eine Tochter eine kleinere Mitgift erhielt und die andere eine größere. Es stand dir, Spudias, frei, die Heirat mit Polyektos' Tochter ohne weitere Zahlung von 10 Minen, wie es in meinem Fall geschehen ist, abzulehnen<sup>20</sup>, aber du wurdest im Endeffekt nicht übervorteilt, wie ich gleich zeigen werde.

---

19 Vermutlich sind das Ansprüche, die Spudias in der Gegenklage (vgl. Abschnitt 13) geltend macht.

20 Dabei handelt es sich vermutlich abermals um die 1000 Drachmen, die Spudias in der Gegenklage

Nimm zuerst das Zeugnis, das belegt, zu welchen Konditionen die Tochter des Polyeuktos mit Spudias vermählt wurde.

### [ZEUGENAUSSAGEN]

27. Jetzt mag man fragen, wie es denn sein kann, dass er nicht weniger erhalten hat als ich, wenn in seinem Fall in die Mitgift von 40 Minen<sup>21</sup> der Goldschmuck und die Kleidung im Wert von 1000 Drachmen eingerechnet wurde, ich aber darüber hinaus noch zusätzlich 10 Minen erhalten habe. Das werde ich euch jetzt sagen. Spudias erhielt seine Frau von Leokrates mitsamt Goldschmuck und Kleidung, wofür Polyeuktos Leokrates mehr als 10 Minen zurückerstattete. Was ich aber als einziges in Besitz habe, ist das, was Polyeuktos mir außerhalb der Mitgift hat zukommen lassen<sup>22</sup>. Wenn man das dem gegenüberstellt, was Spudias bekommen hat, wird man ähnliche Werte finden – abgesehen von dem, was mir in Höhe von 10 Minen verpfändet wurde<sup>23</sup>.

28. Daher war es gerechtfertigt, in Spudias' Fall das auf die 40 Minen anzurechnen, was Polyeuktos Leokrates gezahlt hatte; und das ist mehr, als ich erhalten habe. Jetzt nimm zuerst diese Abschrift und lies vor, was jeder von uns erhalten hat. Dann verlies die Aussage der Schiedsmänner, damit ihr seht, dass Spudias viel mehr hat, weshalb ihn Leokrates auch verklagt hat<sup>24</sup>, und damit klar wird, dass die Schiedsmänner dementsprechend entschieden haben.

---

beansprucht.

21 Es wird vorher nie erwähnt, dass Spudias eine Mitgift von 40 Minen erhalten hat. Wahrscheinlich geht die Höhe seiner Mitgift aus den vom Kläger vorgelegten Dokumenten bzw. den Zeugenaussagen hervor. Auffällig ist an dieser Stelle, dass sich der Kläger in Widersprüche verwickelt. Hier und in Abschnitt 3 der Rede bringt er vor, mit Spudias und ihm seien Mitgiften in Höhe von je 4000 Drachmen vereinbart worden, während er in Abschnitt 26 angibt, es sei Polyeuktos' Wille gewesen, Mitgiften in unterschiedlicher Höhe zu stellen. Rein formal wäre dies erlaubt gewesen, jedoch sprechen gewichtige gewohnheitsrechtliche Gründe dagegen (vgl. Kapitel 6.2–6.4).

22 Zu den mehr verwirrenden als erhellenden Berechnungen des Klägers vgl. Kapitel 4.4 und 6.5–6.7.

23 Vermutlich bezieht sich der Begriff *ἀποτιμηθέντων* auf das von Polyeuktos verpfändete Haus (Abschnitt 5), da der Begriff den *terminus technicus* für eine Verpfändung im Rahmen eines Kreditgeschäfts darstellt. Ein solches Geschäft liegt im vorliegenden Fall in der Sicherung der Restforderung des Klägers aus der Mitgiftvereinbarung durch eine Verpfändung des Hauses. Möglicherweise wollte hier der Kläger durch Nennung des Pfandrechts die Chance nutzen, das verpfändete Haus noch zu nennen, das sonst unerwähnt bliebe. Insgesamt ist die Stelle umstritten, vgl. Wolff, Eherecht, 175–177 und Burgkhardt, De causa, 42 sowie Schaps, Economic Rights, 102–104. Siehe dazu auch Kapitel 6.4 und 6.5. unten.

24 Es handelt sich vermutlich um die Klage des Leokrates, die schon in Abschnitt 4 erwähnt wurde.

---

## [VERMÖGENSVERZEICHNIS, ZEUGEN]

29. Ist nicht klar, dass Spudias schon längst 40 Minen Mitgift erhalten hat, ich aber nur 30 Minen in bar und die restlichen 10 Minen gar nicht? Und jetzt laufe ich auch noch Gefahr, diese Klage hier zu verlieren. Deshalb wollte Spudias auch keine Mediation durch Freunde. Er hatte nämlich Angst, seine Ansprüche zu verlieren, weil er in allen Punkten widerlegt worden wäre. Die Zeugen, die bei allem dabei waren und genau Bescheid wissen, hätten ihm nämlich nicht erlaubt zu sagen, was ihm gerade gefällt. Er glaubt, dass er hier vor euch mit seinen Lügen gewinnt, während ich die Wahrheit sage.

30. Ich habe euch alle Klagegründe so klar dargestellt, wie ich konnte. Spudias aber versucht den Leuten, die über die ganze Angelegenheit Bescheid wissen, zu entwischen, weil er genau weiß, dass er sie nicht täuschen kann. Ihr Richter, erlaubt ihm nicht zu lügen und zu täuschen, denn ihr kennt das Gesagte. Ihr wisst, wie sich alles zugetragen hat, außer den Dingen, die ich weglassen musste, weil ich durch die geringe Redezeit dazu gezwungen war<sup>25</sup>.

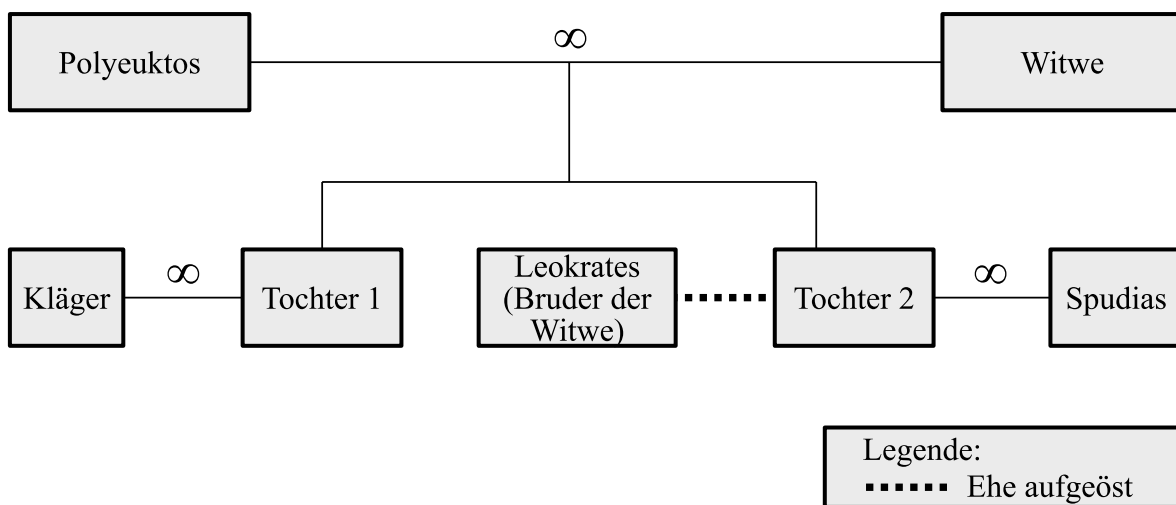
---

<sup>25</sup> Die Redezeit eines jeden Redners wurde mittels einer Wasseruhr (*κλεψύδρα*) bestimmt. War das Wasser durch die Uhr geflossen, musste der Redner seine Rede beenden.

### 3 Vorbemerkungen

Zunächst soll an dieser Stelle ein Überblick über die Verhältnisse in der Familie des Polyeuktos, über den Gang der Rede und über die vom Kläger gestellten Ansprüche gegeben werden. Anschließend folgen einige grundsätzliche Bemerkungen zum attischen Recht und zur Rolle der Frau in der athenischen Gesellschaft.

#### 3.1 Stammbaum der Familie des Polyeuktos



#### 3.2 Aufbau der Rede

<p><i>Προίμιον</i> Vorwort</p>	<p>Abschnitte 1–2</p>	<p><i>Captatio benevolentiae</i>. Der Kläger betont seinen Widerwillen gegen das Klageverfahren und seine Unerfahrenheit mit dem Gerichtswesen. Im Kontrast dazu stellt er Spudias als sehr klagewütige Person dar.</p>
------------------------------------	-----------------------	---

<i>Διήγησις</i> und <i>Πίστις</i> <sup>1</sup> Darstellung des Sachverhalts und Nennung erster Beweismittel. (Abschnitte 3–11)	Abschnitte 3–4	Bericht über die Geschehnisse vor der Eheschließung des Spudias. Darstellung der Streitigkeiten des Polyektos mit Spudias' Vorgänger Leokrates.
	Abschnitte 5–7	Der Kläger nennt seinen ersten Anspruch, die Restforderung aus der Mitgiftvereinbarung. Benennung von Zeugen und Gesetzen, die seine Position stützen.
	Abschnitte 8–10	Der Kläger bringt weitere Ansprüche im Hinblick auf die ausgeliehenen Gegenstände und die Kostenbeteiligung an den Nemesien in das Verfahren ein.
	Abschnitt 11	Der Kläger bringt weitere Ansprüche im Hinblick auf die ausgeliehenen Gegenstände und die Kostenbeteiligung an den Nemesien in das Verfahren ein.
Beweisführung ( <i>λύσις</i> und <i>πίστις</i> , Abschnitte 12–29)	Abschnitte 12–18	<i>λύσις</i> : Der Kläger nimmt Spudias' Einwendungen und Gegenargumente vorweg und versucht, diese zu entkräften. Er nimmt dabei Bezug auf den Schlichtungsversuch seitens der Freunde und auf die Geschehnisse rund um die Eröffnung des Testaments der Witwe. Spudias wird dabei als Lügner dargestellt.

1 Der Kläger mischt in den Abschnitten 3–11 *διήγησις* und *πίστις*. Vermutlich ist dies dem Umstand geschuldet, dass er viele verschiedenartige Ansprüche geltend macht. Er geht dabei so vor, dass er zunächst den dem jeweiligen Anspruch zugrunde liegenden Sachverhalt beschreibt und dann sofort *πίστις* für die entsprechende Forderung nennt (so in den Abschnitten 6, 7, 10 und 11). Es zeigt sich, dass er von Anfang an nicht den geringsten Zweifel an seinen Ansprüchen aufkommen lassen möchte.

Beweisführung ( <i>λύσις</i> und <i>πίστις</i> , Abschnitte 12–29)	Abschnitte 19–24	<i>πίστις</i> : Der Kläger nimmt nochmals auf seine Ansprüche aus dem Pfandrecht, das seine Mitgiftforderung sichern sollte, und die restlichen Ansprüche i.H.v. insgesamt 2000 Drachmen Bezug. Er geht abermals auf die von der Witwe hinterlassenen Dokumente ein und wendet sich dabei direkt an die Richter. Der Kläger schildert die Schamlosigkeit des Spudias, die sich im Abstreiten aller ‚Fakten‘ zeige.
	Abschnitte 25–29	<i>πίστις</i> : Der Kläger berechnet die an beide Parteien geflossenen Mitgiftzahlungen und kommt zu dem Ergebnis, dass er zu wenig erhalten habe.
<i>Ἐπίλογος</i> Schlusswort	Abschnitt 30	Der Kläger biedert sich nochmals bei den Richtern an.

### 3.3 Übersicht über die in der Rede geltend gemachten Ansprüche

Man findet für die Rede in einigen Ausgaben die Überschrift *πρὸς Σπουδίαν ὑπὲρ προικός*<sup>2</sup>, was zunächst den Anschein erweckt, dass es in der Rede um Ansprüche auf eine beziehungsweise aus einer Mitgift geht.

Wenn man die Rede aber aufmerksam liest, wird man feststellen, dass es um ganz verschiedenartige Ansprüche geht: Ansprüche auf Zahlung eines bestimmten Geldbetrages, auf Herausgabe von Dingen etc. Bei näherer Betrachtung fällt allerdings auf, dass es bei fast allen geltend gemachten Ansprüchen um eine Leistung aus der beziehungsweise in die Erbmasse des verstorbenen Polyuktos geht. Damit handelt es sich bei der Rede trotz verschiedenartiger Grundlagen letztlich um einen Erbrechtsfall, was einige Fragen aufwirft: Zum einen ist nicht ersichtlich, wer denn hier eigentlich Erbe ist beziehungsweise wer dazu befugt ist, über die Erbmasse zu verfügen. Zum anderen stellt sich natürlich die Frage, wie das Erbrecht

2 Der Titel *πρὸς Σπουδίαν ὑπὲρ προικός* ist in den Handschriften A und S überliefert. Lipsius bezeichnet den Zusatz *ὑπὲρ προικός* als falsch (Lipsius, Recht 2.2, 653, Fußnote 61), da es in der Rede nicht in erster Linie um eine Mitgift gehe. Bei Blass, Beredsamkeit, 3.1, 250, Fußnote 1, findet sich der Titel *κατὰ Σπουδίου*. Zum Titel vgl. auch Schaefer, Demosthenes 4, 227, Fußnote 1. Da die attischen Reden jedoch erst von nachklassischen Editoren mit Titeln versehen wurden und keinesfalls als prozessrechtlich korrekte Bezeichnungen zu verstehen sind, können aus dem Titel keine Rückschlüsse auf die richtige Klageart gezogen werden.

im antiken Athen ausgestaltet war, wenn es mehr Konflikte aufwarf als Zweifelsfragen in Erbschaftsangelegenheiten zu klären<sup>3</sup>.

Die einzelnen in der Rede angesprochenen Konflikte zwischen dem Kläger und dem Beklagten Spudias lassen sich wie folgt ordnen:

Gegenstand des Anspruchs	Grundlage des Anspruchs	Begünstigter
1) 10 Minen	Restforderung aus der Mitgift	Kläger
2) 2 Minen	Darlehen zum Kauf eines Sklaven	Erbmasse
3) 18 Minen	Darlehen seitens der Witwe des Polyuktos	Erbmasse
4) 50 Drachmen	Kostenbeteiligung an den Ausgaben für die Nemesien	Kläger
5) Goldschmuck, Zelt, Schale	Leihgabe von der Witwe des Polyuktos	Erbmasse

Es war in Athen üblich, bei Vorhandensein mehrerer Erben die Erbmasse unter den Erben aufzuteilen. Um zu gewährleisten, dass alle Erben gleiche Anteile erhielten, musste die Erbmasse intakt sein. Das bedeutete, dass die Erben alle Gegenstände, die sie im Vorhinein darlehensweise vom Erblasser erhalten hatten, wieder in die Erbmasse einbringen mussten und Ansprüche der Erben an die Erbmasse aus ebendieser beglichen werden mussten<sup>4</sup>. Letzteres liegt in der Restforderung des Klägers aus der Mitgiftvereinbarung vor. Der Kläger hatte diesen Anspruch ursprünglich gegen Polyuktos und damit nach dem Tod des Polyuktos gegen die Erbmasse. Vermutlich ist der Anspruch hier gegen Spudias gerichtet, weil Spudias den Kläger hinderte, den ihm zustehenden Geldbetrag aus dem Pfandrecht am Haus einzutreiben (vgl. Abschnitt 5 der Rede).

Die Ansprüche zu den Punkten 2, 3 und 5 betreffen eine Rückgabe an die Erbmasse und sollten diese in ihren ursprünglichen Zustand versetzen. Der Anspruch auf hälftige Kostenbeteiligung an den Auslagen für die Nemesien hat dagegen nichts mit der Erbmasse zu tun, denn es handelte sich um einen Anspruch aus einem Rechtsverhältnis zwischen dem Kläger und Spudias.

### 3.4 Überblick über die Grundzüge des attischen Rechts

Rechtsgrundlage des Prozesses gegen Spudias ist das attische Recht. Da dieser Begriff im Gegensatz zum römischen Recht wenig bekannt ist und auch in seinen wesentlichen Zügen vom modernen Recht abweicht, sollen im folgenden kurz die Grundzüge des attischen

3 Zur Ausgestaltung des athenischen Erbrechts und zur Frage nach dem Erben des Polyuktos vgl. Kapitel 5.

4 Lipsius, Recht 2.2, 576.

Rechts und des attischen Verfahrens dargestellt werden. Das athenische Recht des vierten Jahrhunderts kannte verschiedene gesetzliche Regelungen, die sich – nach modernen Begrifflichkeiten – gliedern lassen in Regeln zur Verfassung der πόλις und Gesetze, die im weitesten Sinne das beinhalteten, was heutzutage unter die ordentliche Gerichtsbarkeit<sup>5</sup> fällt.

Die zweite Kategorie von Gesetzen betrifft diejenigen Rechtsbereiche, die dem heutigen Strafrecht, Zivilrecht und dem zugehörigen Prozessrecht nahekommen. Aus dieser Kategorie stammen die Rechtsnormen, die der Spudias-Rede Anwendung finden. Der erste Gesetzgeber im ‚strafrechtlichen‘ Bereich war Drakon, der um 620 v. Chr. die Tatbestände der Tötungsdelikte regelte. Hier führte er Differenzierungen ein, wie beispielsweise die Unterscheidung zwischen ‚vorsätzlicher‘ und ‚fahrlässiger‘ Tat.

Auch die Rechtsfolgen der Tötungsdelikte regelte er detailliert. In diesem Zusammenhang schaffte er willkürliche Strafen ab und erschuf eine Art Prozessrecht, indem er spezielle Strafgerichte einführte. Seine Intention dabei war es, Blutrachefälle unter die ausschließliche Zuständigkeit der Gerichte zu bringen und Fehden zwischen verschiedenen Sippen zu unterbinden<sup>6</sup>.

Der nächste wichtige Gesetzgeber, Solon, führte um 600 v. Chr. tiefgreifende politische und soziale Reformen durch. Dazu schaffte er mit der *σεισάχθεια* die Schuldknechtschaft ab, führte die timokratische Ordnung mit ihren Schatzungsklassen ein und gab jedem erwachsenen männlichen Bürger politische Teilhaberechte wie das Teilnahmerecht bei der Volksversammlung. Seine Reformen zielten auch auf den Erhalt der οἴκοι als wichtigste Untereinheit der πόλις ab. Dazu gab er den Athenern unter anderem Gesetze, die das Erb- und auch das Familienrecht präzise festlegten und damit die οἴκοι stabilisieren sollten. So kodifizierte er im Erbrecht die patrilineare Erbfolge und die Realteilung und fixierte die erbrechtlichen Regelungen für den Fall, dass ein Erblasser nur Töchter hatte, die sogenannten Erbtöchter oder ἐπίκληροι. Außerdem regelte er die eingeschränkte Testierfreiheit sowie die Möglichkeit der Adoption. Auf dem Rechtsgebiet, das heute Strafrecht genannt würde übernahm er die Systematik der drakontischen Tötungsdelikte und fügte weitere Tatbestände hinzu. Mit den prozessrechtlichen Regelungen zu den von ihm kodifizierten Rechtsgebieten und der Gründung eines Volksgerichts festigte er eine Art öffentliches ‚Gewaltmonopol‘<sup>7</sup>. In seinen Gesetzen übernahm Solon viele bäuerliche Normen, die zu seiner Zeit im gewohnheitsrechtlichen Gebrauch waren. Die solonischen Gesetze wurden

---

5 Die moderne ordentliche Gerichtsbarkeit umfasst die Rechtsgebiete Strafrecht und Zivilrecht.

6 Zu Drakon vgl. Hölkeskamp, DNP III (1997), 810 f., s.v. Drakon, der Gesetzgeber sowie Dreher, Athen, 22.

7 Dreher, Athen, 24–26. Eine Zusammenstellung der Gesetze Solons findet sich bei Ruschenbusch, Solonos *Nomoi*.

Ende des fünften / Anfang des vierten Jahrhunderts überarbeitet, wobei vermutlich die solonischen Gesetze zum Erb- beziehungsweise Familienrecht unverändert übernommen wurden<sup>8</sup>.

Weitere bedeutende Reformer waren Kleisthenes, der am Ende des sechsten Jahrhunderts mit seiner Bürgerschaftsreform weitere Schritte in Richtung Isonomie und Demokratie durchführte, und Ephialtes, unter dessen Verfassungsreform in der Mitte des fünften Jahrhunderts die volle Demokratie hergestellt wurde, unter anderem durch eine Einschränkung der Kompetenzen des Areopags und die Schaffung von Kontrollinstanzen für die Magistrate. In den Jahren 451/450 führte dann Perikles eine große Bürgerrechtsreform durch, mit der bestimmt wurde, dass nur noch Kinder, deren Eltern beide das athenische Bürgerrecht hatten, Vollbürger werden konnten, was die Rechte von Kindern aus gemischten Ehen drastisch einschränkte.

Während all dieser Reformen blieben die solonischen Gesetze zum Familien- und Erbrecht in Vollzug. Bei einem Blick in diese Gesetze fällt auf, dass die Vorschriften größtenteils Verfahrensvorschriften waren. Das bedeutet, dass in den jeweiligen Gesetzen geregelt war, welcher Magistrat in der Sache zuständig war oder welche Fristen einzuhalten waren, aber es finden sich keine Definitionen der einzelnen Tatbestände oder Auslegungshilfen für die einschlägigen juristischen Begriffe.

Ein besonders anschauliches Beispiel dafür ist das Gesetz über die *ὑβρις* aus Demosthenes 21,47. Dort wird geschildert, dass im Falle einer *ὑβρις* der Fall dem Volksgericht vorgelegt werden sollte, wobei die Fristen für die Klageerhebung detailliert genannt werden; wie eine *ὑβρις* jedoch genau definiert ist, behandelt das Gesetz nicht. Den modernen Leser mag eine solche Regelung verwundern, aber in Athen waren die Bürger an derartige Regelungen gewohnt, denn das attische Recht war ein Recht der Laien; es sollte ohne professionelle Juristen, die mit der Auslegung unbestimmter Rechtsbegriffe befasst waren, auskommen und kam auch ohne sie aus. Das Recht sollte für jeden Bürger verständlich bleiben, da die Rechtsprechungsgewalt beim Volk lag und für den einzelnen Bürger immer die Möglichkeit bestand, für einen Richterposten in einem bestimmten Prozess ausgelost zu werden. Diejenigen Bürger, die zu viel juristische Kenntnis besaßen, machten sich sogar verdächtig<sup>9</sup>.

Vermutlich diente die Ausgestaltung des attischen Rechts als Laienrecht auch dazu, Rechtsstreitigkeiten effektiv und schnell beizulegen und damit den Rechtsfrieden zu wahren<sup>10</sup>. Letztlich waren die einzigen Personen, die einigermaßen über juristische Kenntnisse verfügten, die Magistrate<sup>11</sup>, die den Vorsitz über das jeweilige Verfahren innehatten. Im

---

8 Hansen, Demokratie, 170.

9 Todd, Law, 54.

10 Vgl. dazu auch Todd, Law, 77 f.

11 Es handelte sich dabei nicht um Beamten im modernen Sinne, sondern um aus der Bevölkerung

Rahmen ihrer Tätigkeit mussten sie zumindest soviel über die einschlägigen Gesetze wissen, dass sie eine Entscheidung über ihre Zuständigkeit im Einzelfall treffen konnten. Diese Beamten waren aber nur eine Art Verwalter für die bei ihnen eingereichten Verfahren; sie waren für den ordnungsgemäßen Ablauf des Prozesses zuständig, Recht sprechen durften sie aber in der Sache nicht<sup>12</sup>. In Athen des vierten Jahrhunderts existierte ein stark ausdifferenziertes System der zuständigen Magistrate, das auch die Art und Größe des jeweils zuständigen Spruchkörpers für den Prozess festlegte. So waren beispielsweise für öffentliche beziehungsweise politische Angelegenheiten die *θεσμοθέται* zuständig; Streitfälle in diesem Bereich wurden meist vor einem Spruchkörper aus 501 Richtern verhandelt, es sind aber auch Prozesse mit größeren Richterbanken belegt. Für Fälle aus dem Bereich der Religion beispielsweise war der *ἄρχων βασιλεύς* zuständig, die *τεσσαράκοντα* wiederum waren für die meisten Privatrechtsfälle verantwortlich. In diesen Bereichen sprachen 201 oder 401 Richter Recht<sup>13</sup>.

Abgesehen von einer Einteilung der Klagen nach ihrem materiellrechtlichen Gegenstand existierte in Athen auch eine Einteilung nach der Klagebefugnis, also der Frage, wer berechtigt war, eine Klage einzureichen. Zunächst ist hier das Klageverfahren der *γραφή* zu nennen, bei der es sich um eine ‚öffentliche Klage‘ handelte. Das bedeutete, dass *ὁ βουλόμενος*, also jeder beliebige männliche Bürger Athens, einen möglichen ‚Täter‘ verklagen konnte – ungeachtet der Tatsache, ob er selbst von der Tat betroffen oder in einem Recht verletzt war. Dieses Klageverfahren kam bei besonders schützenswerten Rechtsgütern der Gemeinschaft zum Einsatz wie beispielsweise im Falle der Desertion von Soldaten oder bei Diebstahl von öffentlichem Eigentum oder dem Eigentum von Tempeln. Die *γραφή* sah härtere Rechtsfolgen vor als andere Klageverfahren, war aber auch risikoreicher. Denn für den Fall, dass der Kläger weniger als 20 Prozent der Richterstimmen für seine Position gewinnen konnte, traf ihn eine Unterliegensgebühr in Höhe von 1000 Drachmen. Daneben konnte sie möglicherweise auch eine teilweise Atimie, also den Verlust von Ehrenrechten, für den Kläger nach sich ziehen<sup>14</sup>.

Neben der *γραφή* existierte das Verfahren der *δίκη*, die im ‚Privatrecht‘<sup>15</sup> zur Anwendung kam. In einer *δίκη* wurden Fälle verhandelt, die heutzutage ins Strafrecht fielen

---

ausgeloste Magistrate.

12 Ausnahmen hiervon waren beispielsweise vorgesehen bei privatrechtlichen Streitigkeiten unterhalb eines Streitwerts von 10 Drachmen. In solchen Fällen durfte der Magistrat selbst eine Entscheidung fällen. Ähnliches gilt für geständige Täter, die auf frischer Tat betroffen waren. Hier konnten die zuständigen Magistrate ohne Hinzuziehung von Richtern die Todesstrafe verhängen. Vgl. zu diesen Ausnahmen Hansen, *Demokratie*, 196.

13 Hansen, *Demokratie*, 199.

14 Hansen, *Demokratie*, 200.

15 Der Ausdruck ‚Privatrecht‘ ist hier nicht komplett mit dem modernen Begriff deckungsgleich. So

wie beispielsweise Körperverletzungen, aber auch zivilrechtliche Fälle wie Erbschafts- oder Vertragsangelegenheiten. Bei solchen Fällen konnte eine Partei grundsätzlich nur dann klagen, wenn sie selbst in der beanstandeten Angelegenheit betroffen war. Beim Verfahren gegen Spudias handelt es sich um eine *δίκη*, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach um eine *δίκη* wegen eines Schadens (*δίκη βλάβης*)<sup>16</sup>. Eine solche *δίκη* konnte eingereicht werden, wenn ein Schaden für das Vermögen oder ein sonstiges Interesse des Klägers eingetreten war<sup>17</sup>. Im vorliegenden Fall lag möglicherweise durch Spudias' Verhalten ein Schaden an der Erbmasse des Polyuktos vor sowie aufgrund der Nichtauszahlung eines Teils der klägerischen Mitgift ein Schaden am Vermögen des Klägers.

Wie lief nun das Verfahren bei einer *δίκη* ab? Wenn außergerichtliche Schlichtungsverfahren<sup>18</sup> erfolglos geblieben waren, suchte der Kläger in Begleitung von Zeugen den Beklagten auf und forderte ihn auf, an einem bestimmten Tag bei dem für die Angelegenheit zuständigen Beamten vorzusprechen. Bei diesem Termin vor dem zuständigen Magistraten überreichten Kläger und Beklagter die Klageschrift beziehungsweise die Klageerwiderung. Der Magistrat überprüfte dann seine Zuständigkeit und ließ die Klage entsprechend zu oder lehnte sie ab. War die Klage zulässig, folgte ein Schiedsverfahren<sup>19</sup>, das vor einem ausgelosten Schiedsmann (dem *δαιτητής*) durchgeführt wurde. Dabei wurde die Sachlage erörtert und beide Parteien brachten ihre Argumente vor. Im Anschluss konnte der Schiedsmann einen Vergleich vorschlagen oder auch eine eigene Entscheidung treffen, die aber nicht bindend war. Nach dem Schiedsverfahren wurden die Beweismittel in Tongefäßen hinterlegt und versiegelt. Neue Beweismittel für die Hauptverhandlung durften dann nicht mehr eingeführt werden<sup>20</sup>. War das Schiedsverfahren abgeschlossen, wurde die Hauptverhandlung terminiert.

Der Tag der Hauptverhandlung begann mit der Auslosung der Richter für das Verfahren. Die eigentliche Verhandlung bestand aus den Reden der streitenden Parteien, denen manchmal noch eine kurze Replik folgte. Den Parteien wurde dabei exakt dieselbe Redezeit zugestanden,

---

wurden beispielsweise auch Tötungsdelikte mit einer *δίκη* verfolgt, und zwar mit der *δίκη φόνου*.

16 Lipsius, Recht 2.2, 653 Fußnote 61 lehnt im Spudias-Fall eine *δίκη βλάβης* ab, da der Titel der Rede sonst *κατὰ Σπουδίου* statt *πρὸς Σπουδίαν* lauten müsste. Da der Titel *πρὸς Σπουδίαν* aber nicht einhellig überliefert ist und auch *κατὰ Σπουδίου* als Titel in Betracht kommt, erscheint es zumindest möglich, dass eine *δίκη βλάβης* vorliegt.

17 Lipsius, Recht 2.2, 653.

18 Ein Schlichtungsversuch mit der Hilfe von Freunden ist auch in der Spudias-Rede belegt (Abschnitte 14 und 15). Es war in Athen gern gesehen, wenn Konflikte außergerichtlich und friedlich durch einen Vergleich beigelegt wurden. Solche Schlichtungsverfahren waren aber nicht obligatorisch. Siehe dazu auch Todd, Law, 123 f.

19 Dieses Schiedsverfahren findet auch in der Spudias-Rede Erwähnung, und zwar in Abschnitt 12.

20 Todd, Law, 128 f.

die mit einer Wasseruhr gemessen wurde. Während der Reden wurden Gesetze und Urkunden von einem Schreiber verlesen sowie Zeugen für die dargestellten Geschehnisse benannt. Im Gegensatz zum modernen Prozess fand keine Vernehmung der Zeugen statt. Durch ihre bloße Anwesenheit bei der Verhandlung bestätigten sie die verlesenen Angaben. Auch durften während des Prozesses keine Fragen an die Parteien gestellt werden, die Richter waren nur Zuschauer des Verfahrens. Nach den Reden mussten die Richter sofort und ohne Diskussion der Sachlage über den Fall abstimmen. Dazu wurde jeder Richter mit einem Stimmlättchen ausgestattet, das er entweder in die Urne für die Klageabweisung oder in die Urne für die Stattgabe der Klage legte. In manchen Fällen, bei den sogenannten schätzbaren Klagen, war nach einem stattgebenden Urteil eine zweite Anhörung vorgesehen, nach der die Höhe des an den Kläger zu leistenden Betrages beziehungsweise die Höhe der Strafe von den Richtern festgesetzt wurden<sup>21</sup>. Der vorsitzende Magistrat verkündete schließlich den Spruch der Richter.

### 3.5 Der Status der Frau im klassischen Athen

Verblüffend an der Spudias-Rede ist, dass neben dem Kläger und Spudias die Frauen der Familie die Hauptakteure im Fall darstellen. Überraschend ist dies deshalb, weil die griechische Antike überwiegend männlich geprägt ist. Derart geschäftlich aktive und umtriebige Frauen wie in der vorliegenden Rede begegnen dem Leser abgesehen von wenigen Ausnahmen selten in der Literatur des vierten Jahrhunderts. Was sagt das über Frauen aus? Wie wurden sie betrachtet?

Erschwerend ist bei einer Analyse des Frauenbilds in der griechischen Antike, dass alle Quellen aus Männerhand stammen und entsprechend der Status der Frau in der Literatur eine „ideological construction of men“ ist<sup>22</sup>. Wie eine athenische Frau selbst ihr Leben empfand, lässt sich nicht aufdecken. Zu betonen ist außerdem, dass es ‚die Frau an sich‘ nicht gibt. Bei einem solchen generalisierenden Blick kommen feine Unterschiede außer Sicht; allein schon innerhalb der verschiedenen sozialen Schichten stellen sich Frauenleben unterschiedlich dar. Auch ist das Frauenbild einer Gesellschaft nicht statisch, sondern verändert sich im Laufe der Zeit.

So scheinen in den Werken Homers Ehefrauen großes Ansehen zu genießen, sie treten als kluge Ratgeberinnen wie beispielsweise Andromache in *Ilias* 4, 431–434 und verantwortungsvolle und umsichtige Leiterinnen ihres Haushalts wie Penelope in der *Odyssee* auf. Trotzdem zeigt sich bei Homer, dass die Gesellschaft patriarchal organisiert war. So stellten

---

21 Todd, Law, 133–135.

22 So Patterson, Family, 227.

die Tätigkeiten im Haushalt die Kernzuständigkeit der Frau dar. Sie war sie für die Versorgung der Familie mit lebenswichtigen Gütern zuständig, aber natürlich auch für die Geburt von Nachkommen und deren Erziehung. In ihrem häuslichen Bereich handelte die Ehefrau quasi autonom<sup>23</sup>.

Da der heimische Herd das Zentrum des Hauses darstellte, war die Ehefrau des Hausherrn bei allen wichtigen Angelegenheiten anwesend<sup>24</sup>. Auch wenn männliche Gäste zu Besuch kamen, wurde ihre Anwesenheit nicht als unschicklich beurteilt, wie zum Beispiel im Fall der Arete in der *Odyssee* 7,141–142. Insgesamt hatte die Frau im Vergleich zu späteren Zeiten mehr persönliche Bewegungsfreiheit. Sie verhielt sich zwar sittsam zurückgezogen, war aber nicht vom Leben der Gemeinschaft ausgeschlossen<sup>25</sup>. Auch scheinen die Verhaltensmaßregeln für Frauen weniger strikt als in der klassischen Epoche gewesen zu sein<sup>26</sup>. Es ist hier allerdings zu betonen, dass in den homerischen Epen eine aristokratische Gesellschaft beschrieben wird, und gerade nicht das tägliche Leben der einfachen Landbevölkerung, das durch wirtschaftliche Zwänge geprägt war. Man kann daher davon ausgehen, dass das Leben der Frauen in der Oberschicht zu Homers Zeit einfacher und freier war als das einer einfachen Bäuerin<sup>27</sup>.

Wie sich das Leben einfacher Bauern gestaltete, beschreibt Hesiod in seinen *Werken und Tagen*. Das Bild, das er von der Frau zeichnet, ist eher negativ, so bezeichnet er die Frau denn auch als μέγα πῆμα (*Erga* 56) und als faule δειπνολόχη (*Erga* 704), die sich nur für die nächste Mahlzeit interessiere und ihrem Mann zum Schaden gereiche. Des Weiteren setze die Frau ihre weiblichen Reize ein, um Vorteile für sich zu erlangen (*Erga* 373–375). Diese Reize stellen für den Mann eine Quelle ständiger Ablenkung von seiner Arbeit dar, worunter sein Hof leiden könnte. Hesiod schildert in seinen *Erga* das Leben von Bauern in einer ökonomisch schwierigen Zeit, als das Überleben von zuverlässigen Arbeitskräften auf dem bäuerlichen Hof abhing. Die Bäuerin war als Arbeitskraft zwingend notwendig, konnte aber aufgrund ihrer schwächeren Konstitution keine allzu schweren Tätigkeiten auf dem Feld verrichten. Ihr Arbeitsbereich lag im Haus und bestand aus Tätigkeiten wie die Herstellung von Kleidung oder der Zubereitung von Nahrung, also einer Arbeit, die nach außen ‚unsichtbar‘ war.

---

23 Ulf, *Gesellschaft*, 192.

24 Pomeroy, *Frauenleben*, 45.

25 Vgl. auch Pomeroy, *Frauenleben*, 46.

26 So beispielsweise Pomeroy, *Frauenleben*, 38 und 45 f. Siehe dazu auch Blundell, *Women*, 73, die die Veränderung in der Rolle der Frau zwischen homerischer Zeit und der verfassten πόλις folgendermaßen beschreibt: „... as power passed from royal or aristocratic households to the political institution of the πόλις, the recognised role of women in government was reduced from limited to non-existent.“ Kritisch zu einem freieren Rollenverständnis in homerischer Zeit Cantarella, *Daughters*, 32 f.

27 Vgl. Schmitz, *Nachbarschaft*, 135.

Möglicherweise galt die Frau deshalb als weniger tüchtig<sup>28</sup>. Hesiods negative Einstellung gegenüber der Frau scheint Zeichen seiner generellen misanthropischen Grundhaltung zu sein, wie sie sich in *Erga* 174–201 zeigt – einer Grundhaltung, die möglicherweise in seiner Frustration über die schwierigen Lebensverhältnisse seiner Zeit begründet liegt.

Da das Hauptaugenmerk dieser Arbeit auf dem vierten Jahrhundert liegt, stellt sich nun die Frage nach der Stellung der Frau zu dieser Zeit. Wie die athenische Gesellschaft in dieser Epoche ihren Frauen gegenüber eingestellt war und wie es um die persönliche Freiheit der Frauen bestellt war, wird in der Forschungsliteratur unterschiedlich bewertet<sup>29</sup>. Einige Stimmen in der Literatur sehen die Frau als verachtetes Wesen, das im Haus eingeschlossen war<sup>30</sup>. Wright beispielsweise stützt diese These auf Passagen aus den Rednern, in denen die Frau als auf allen Gebieten unterlegenes und verachtetes Wesen dargestellt werde, das im Haus wie in einem Harem eingesperrt gewesen sei<sup>31</sup>. Hier gilt es allerdings zwischen der Bewertung der Frau und ihrer tatsächlichen Rolle zu differenzieren. Denn wer sich innerhalb des Hauses aufhält, muss nicht unbedingt eingesperrt oder verachtet sein. An dieser Stelle empfiehlt es sich, den Blick auf die Frau auszuweiten und die antiken Autoren zu befragen, die sich im fünften/vierten Jahrhundert auf theoretischer Ebene mit dem Thema ‚Stellung der Frau‘ befasst haben: Platon, Aristoteles und Xenophon.

### 3.5.1 Die Frau bei Platon

Untersucht man das Werk Platons auf die Erwähnung von Frauen beziehungsweise typisch weibliche Themen, wird man an vielen Stellen fündig. Auf besonders interessante Weise

---

28 Pomeroy, *Frauenleben*, 72 vermutet, dass die Frau nicht nur als untüchtig wahrgenommen worden sei, sondern durchaus als Bürde für den Haushalt hätte betrachtet werden können, zumal sie mit lebensnotwendigen Gütern hätte versorgt werden müssen. Auch dies lässt sich als Indiz für die Misogynie bei Hesiod deuten. Anders sieht Schmitz, *Nachbarschaft*, 90 die misogynen Äußerungen bei Hesiod. Er hält derartige Äußerungen für nicht ungewöhnlich in einem bäuerlichen Umfeld, ohne dass damit eine tatsächliche Geringschätzung der Frau einhergehe. Deshalb seien die Aussagen nicht wörtlich zu verstehen; möglicherweise sei gerade die Unentbehrlichkeit der Frau die Ursache für Misogynie. Zur Frau bei Hesiod vgl. auch Zoepffel, *Mann und Frau*, 466–469.

29 Einen neueren Überblick zur Frau in der griechischen Antike, zu ihrer Stellung sowie zu ihrer persönlichen und rechtlichen Bewegungsfreiheit bieten James/Dillon in ihrem *Companion to women in the ancient world*.

30 Beispielsweise Wright, der diese These in seinem Werk *Feminism in Greek Literature from Homer to Aristotle* vertritt. Ähnlich auch Spahn, *Oikos*, 562, der feststellt, Männer hätten ihre Frauen „in einer Art Schutzhaft gehalten“ und Keuls, die in ihrem Werk *The Reign of the Phallus* ein sehr einseitiges und düsteres Bild der Frau in der Antike zeichnet.

31 Wright, *Feminism*, 183–201.

verwendet Platon den weiblichen Vorgang der Geburt, indem er den philosophischen Dialog mit einer Geburt in Verbindung bringt und die Philosophie als Hebammenkunst bezeichnet. Platon beschreibt diese ‚Geburtshilfe‘ im *Theaitet*, 149a–151d: Philosophen verspürten einen Drang nach Wahrheit und Erkenntnis, der ihnen ‚Wehen‘ verursache. Dabei helfe ihnen Sokrates mit seiner Hebammenkunst, die *διαφέρει δὲ τῷ τε ἄνδρα ἀλλὰ μὴ γυναῖκα μαιεῖσθαι καὶ τῷ τὰς ψυχὰς αὐτῶν τικτούσας ἐπισκοπεῖν ἀλλὰ μὴ τὰ σώματα* (150b7–9). Sokrates leiste ihnen dabei mit seinen Gesprächen ‚Geburtshilfe‘, damit sie diese Erkenntnis ‚auf die Welt bringen‘ könnten (*αὐτοὶ παρ’ αὐτῶν πολλὰ καὶ καλὰ εὐρόντες τε καὶ τεκόντες*, 150d7 f.)<sup>32</sup>.

Warum verwendet Platon dieses Vokabular im Zusammenhang mit der philosophischen Erkenntnis? Da für ihn diese Art der Erkenntnis ein hohes Gut darstellt, scheint er durch die Verbindung von Erkenntnis und Geburtsvorgang auch der Geburt einen hohen Stellenwert einzuräumen. Das legt den Schluss nahe, dass er die Aufgaben der Frau als etwas Wichtiges und des Respekts Würdiges erachtet und damit auch die Frau als solche mit Respekt betrachtet<sup>33</sup>.

Platon bespricht in seinem Werk aber nicht nur ‚weibliche‘ Themen, er lässt Frauen auch – vermittelt durch Sokrates – selbst zu Wort kommen. Zu nennen sind hier Diotima<sup>34</sup>, eine Priesterin, die im *Symposion* eine Rede über den *ἔρωσ* hält, und Aspasia aus dem *Menexenos*. Bei beiden handelt es sich um gebildete Frauen, die Sokrates sogar als seine Lehrerinnen bezeichnet. Warum Platon gerade Frauen auftreten lässt bei Themen, die genauso mit einem Mann hätten diskutiert werden können, ist eine bedeutende Frage. Eine mögliche Erklärung ist, dass Platon Diotima die Rede in den Mund gelegt hat, um die traditionelle Sichtweise auf den *ἔρωσ* zu hinterfragen. Im Falle der Diotima zeigt sich dieser Verstoß gegen die Tradition darin, dass er die bis dahin eher körperlich konnotierte Vorstellung des *ἔρωσ* auf die philosophische Tätigkeit der Reflexion überträgt und darüber hinaus von einer Frau vortragen lässt – einer Person also, die zu seiner Zeit als nur begrenzt zu rationalem Denken fähig betrachtet wurde. Zudem tritt Diotima sogar als Lehrerin des Meisters im philosophischen Dialog, Sokrates, auf. Diese Vorgehensweise dürfte zunächst beim Zuhörer oder Leser einen Überraschungseffekt erzielt haben, der Aufmerksamkeit für neue philosophische Ideen hervorruft: Indem Diotima den Begriff des *ἔρωσ* von der körperlichen auf die philosophische Ebene überträgt, bringt sie völlig neue Gedanken in

32 Zu Sokrates’ Hebammenkunst vgl. McDowell, *Theaetetus*, 116 f. und Giannopoulou, *Plato’s Theaetetus*, 37–54

33 Andererseits ist aber auch vorstellbar, dass er den ‚männlichen‘ Geburtsprozess, bei dem die männliche Vernunft Erkenntnis gebiert, in Analogie zu einer realen Geburt setzen und dabei die biologische Geburt im Gegensatz zur philosophischen abwerten wollte. Vgl. dazu Jarratt/Ong, *Aspasia*, 19 f.

34 Zur Person der Diotima vgl. Sier, *Diotima*, 8.

den *ἔρω*s-Diskurs ein. So sieht sie im *ἔρω*s nicht das Verlangen nach einem Liebhaber, sondern nach dem Hervorbringen beziehungsweise der Geburt des Schönen und Guten, von Weisheit und Erkenntnis. Diese Güter schlummern in jedem Menschen und warten nur darauf, geboren zu werden; der Mensch geht quasi ‚schwanger‘ mit ihnen<sup>35</sup>.

In diesem Zusammenhang liest sich Diotima weniger als real existierende Frau, sondern als bloßes Symbol, als Vehikel zum Transport neuer Ideen<sup>36</sup>. Andererseits jedoch wirken hier wie auch im *Theaitet* weibliche ‚Werte‘ oder Kompetenzen eher positiv besetzt. Dadurch gewinnt der Leser den Eindruck, dass Platon originär weibliche Zuständigkeiten des Liebens, Gebärens und Hütens auf die Philosophie der Männer überträgt und Frauen dadurch in einem gewissen Maße in ihrem Rang anhebt und damit letztlich aussagt, dass es auch in der Philosophie männliche und weibliche Anteile gibt, die beide essentiell für den philosophischen Diskurs sind<sup>37</sup>. Es verbleiben allerdings Zweifel, was Platon mit der Einführung einer Frau als Lehrerin bezweckt hat. Ob er im *Symposion* ausschließlich ein positives Bild von weiblich besetzten Phänomenen zeichnen wollte, bleibt wie auch im *Theaitet* fraglich.

Weitere umfangreiche Äußerungen Platons zum Thema Frau finden sich in seiner *Politeia*, einer Utopie vom besten und gerechtesten Staat. Platon fordert dort eine nach Ständen geordnete Gesellschaft, die die Menschen nach ihren Talenten zum Wohle der *πόλις* einsetzt. Er unterscheidet zwischen drei Ständen, dem der Herrscher, dem der Wächter und dem der Bauern und Handwerker<sup>38</sup>. Der Stand der Herrscher lenkt die Geschicke der *πόλις*. Er setzt sich zusammen aus den ‚wächterlichsten‘ Wächtern, (*φυλακικωτάτους*, 412c11)<sup>39</sup>. Damit meint Platon diejenigen Wächter, die weise sind und weise handeln. Bei diesen handelt es sich um Menschen, die die *πόλις* nach außen gegen Feinde schützen, aber auch die stabile Ordnung

---

35 *Symposion*, 206b6–206e. Zu den Begrifflichkeiten von Zeugung und Geburt im Schönen vgl. Sier, Diotima, 109–113.

36 Vgl. Halperin, *Homosexuality*, 150.

37 So Swearingen, *Plato's Feminine*, 115 f. Eine insgesamt eher negative Interpretation des Weiblichen gibt Halperin der Figur der Diotima. Er sieht die Rolle der Diotima und die Übertragung des Geburtsgedankens auf die Philosophie nicht als Beleg für einen positiven Blick auf originär Weibliches. Vielmehr sieht er männliche Vorstellungen auf das vermeintlich ‚Andere‘, nämlich die Frau, projiziert, um damit eigene Ideen besser ausdrücken zu können. Diotima werde dadurch zu einer bloßen weiblichen Hülle, die mit männlichen Vorstellungen gefüllt sei. Letztlich werden durch eine solche Vorgehensweise ‚männliche Werte‘ bekräftigt. Halperin betrachtet daher die Diotima-Rede als einen Akt, der reale Frauen letztlich mundtot mache (so Halperin, *Homosexuality*, 143–146. Gegen diese These äußert sich Swearingen, *Plato's Feminine*, 111, 120.).

38 Die Stände sind bei Platon nicht als starre, undurchlässige Klassen gedacht, sondern basieren auf dem Prinzip einer permanenten Auslese der Besten in der *πόλις*.

39 Vgl. dazu White, *Republic*, 102, der *φυλακικωτάτους* mit „most guardianly“ wiedergibt. Siehe auch Jowett/Campbell, *Republic*, 154.

innerhalb der *πόλις* aufrecht erhalten. Um diese Aufgabe auszuüben, muss ein Wächter bestimmte Eigenschaften haben. Diese zählt Platon in 376c1–6 auf. Er muss körperlich in guter Verfassung sein und voller Leidenschaft und Mut im Hinblick auf die Verteidigung der *πόλις* (*θυμοειδής*). Ferner soll er freundlich zu seinen Mitbürgern sein und von Liebe zur Weisheit (*φιλόσοφος*) sowie Lerneifer (*φιλομαθής*) geprägt. Fehlen einem Menschen diese Eigenschaften, so wird er dem dritten Stand zugewiesen, der Bauern und Handwerker umfasst.

Bemerkenswert an Platons Modell ist, dass bei den Ständen der Herrscher und der Wächter die Kernfamilie als soziale Basiseinheit ebenso wie Privatbesitz abgeschafft werden soll (vgl. 416d4–417a2). Diese Regelungen sollen allerdings nur für den ersten und zweiten Stand gelten. Der dritte Stand verbringt indes sein Leben so, wie es zu Platons Zeit in Athen üblich war: Die Bürger dieses Standes wohnen in einem Haushalt zusammen und gehen ihrem Beruf beziehungsweise ihrer Aufgabe nach, auch ist ihnen Privatbesitz erlaubt<sup>40</sup>.

Zur Frauenfrage äußert sich Platon im fünften Buch der *Politeia*. Zu Beginn des Buches erläutert er, warum auch Frauen zu Wächtern ausgebildet werden sollten. Ausgangspunkt ist dabei die Natur des einzelnen Menschen, die Platon nicht in bloßen biologischen Begebenheiten begründet sieht. So bringt er in Abschnitt 454d9–e4 vor:

*ἐὰν δ' αὐτῷ τούτῳ φαίνεται διαφέρειν, τῷ τὸ μὲν θῆλυ τίκειν, τὸ δὲ ἄρρεν ὀχεύειν, οὐδὲν τί πω φήσομεν μᾶλλον ἀποδεδειχθαι ὡς πρὸς ὃ ἡμεῖς λέγομεν διαφέρει γυνή ἀνδρός, ἀλλ' ἔτι οἰησόμεθα δεῖν τὰ αὐτὰ ἐπιτηδεύειν τούτῃ τε φύλακας ἡμῖν καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῶν.*

Vielmehr geht Platon in erster Linie von natürlichen Begabungen und Talenten aus, die einen Menschen für eine bestimmte Tätigkeit befähigen und die bei beiden Geschlechtern gleichermaßen vorhanden sind, vgl. Abschnitt 455d8–9<sup>41</sup>. In Abschnitt 456a10 f. zieht Platon die Konsequenz aus dieser Annahme, indem er vorbringt, dass auch Frauen den Wächterberuf ausüben könnten: *Καὶ γυναικὸς ἄρα καὶ ἀνδρός ἡ αὐτὴ φύσις εἰς φυλακὴν πόλεως [...]*.

Noch einen Schritt weiter geht er in Abschnitt 540c5, wo er darlegt, dass Frauen auch für das Amt einer Herrscherin qualifiziert sein könnten. Platon geht also davon aus, dass Frauen – je nach Talent – im Prinzip für dieselben Tätigkeiten wie Männer geeignet sind<sup>42</sup>. Zutritt zu den beiden höchsten ‚Berufsgruppen‘, den Wächtern und den Herrschern, wird allerdings nur den besten und geeignetsten gewährt. Das bedeutet, dass die meisten

40 Eine Beschreibung des Standes der Handwerker und Bauern findet sich in *Politeia* 369d–373b.

41 Der Begriff der *φύσεις* ist an dieser Stelle als Talent oder Begabung zu verstehen, vgl. Jowett/Campbell, *Republic*, 223.

42 In 455e1 schränkt Platon seine Aussage jedoch dahingehend ein, dass Frauen im Grundsatz auf allen Gebieten schwächer als Männer seien. Annas, *Plato's „Republic“* 309–315, sieht den Grund für diesen Widerspruch in Platons Aussagen darin, dass sich Platon möglicherweise nicht ausreichend von traditionellen Vorurteilen gegenüber Frauen lösen können. Vgl. dazu auch Kersting, *Staat*, 173.

Menschen im untersten Stand verbleiben. Für Frauen heißt das, dass die meisten von ihnen in ihrer angestammten Kernfamilie verortet werden, wo sie die für Frauen typischen Zuständigkeiten haben. Was also auf den ersten Blick sehr fortschrittlich erscheint, gilt nur für einen kleinen Bruchteil der Frauen. Platon scheint in der *Politeia* im Hinblick auf die Frau zwiegespalten zu sein, betrachtet er doch die herausragende Frau seiner Utopie eher als den Männern gleichgestellt, die ‚normale‘ Frau aus dem einfachen Volk jedoch nach traditionellen Rollenbildern<sup>43</sup>. So bezeichnet er gewöhnliche Frauen beispielsweise als weinerlich oder zum Wehklagen neigend (387e10 f.) und ihren Gelüsten unterworfen (431b9–c3). Insgesamt dürften Platons Überlegungen zur Gesellschaftsordnung zu seinen Lebzeiten revolutionär gewesen sein. Vor allem auch die Thesen zu Frauen in höheren Positionen in der *πόλις* könnten die männlichen Zuhörer als lächerlich empfunden haben<sup>44</sup>.

Des Weiteren nimmt Platon in seinen *Nomoi* Bezug auf die Frau. Die *Nomoi* zählen zum Spätwerk Platons und stellen einen fiktionalen Text dar, in dem er einen Dialog über die Gründung einer fiktiven Stadt Magnesia und über die Frage führen lässt, wie Verfassung und Gesetze für das Gedeihen einer solchen *πόλις* gestaltet sein müssen. Platon entwickelt in den *Nomoi* eine fiktive verfassungsmäßige Ordnung, die sich aber in einigen Bereichen an tatsächlich zu seiner Zeit existierenden Gesetzen orientiert. Die *Nomoi* stellen eine Abkehr von der totalen Utopie eines ‚Wächterstaats‘ dar, wie er in der *Politeia* dargestellt wird und erscheinen dem Leser daher realitätsnäher und weniger radikal als die *Politeia*. Es zeigt sich jedoch in beiden Werken ein zwiegespaltenes Bild im Hinblick auf die Frau, jedoch in anderen Bereichen: Während in der *Politeia* nur Frauen der ersten beiden Stände den Männern gleichgestellt sind, gilt in den *Nomoi* das Prinzip der gleichen Lebensweise für Männer wie für Frauen, und zwar unabhängig von ihrer Klassenzugehörigkeit. Dazu schreibt Platon beispielsweise in Abschnitt 805a4–7:

*φημί [...] πάντων ἀνοητότατα τὰ νῦν ἐν τοῖς παρ’ ἡμῖν τόποις γίνεσθαι τὸ μὴ πάσῃ ῥόμῃ πάντας ὁμοθυμαδὸν ἐπιτηδεύειν ἀνδρας γυναιξιν ταῦτά.*

Wie sich Platon eine solche Lebensweise vorstellt, schildert er beispielsweise in Abschnitt 805c7–d1. Dort ist die Rede davon, dass die Teilhabe der Frauen an der Erziehung und Bildung und an den übrigen Bereichen<sup>45</sup> erforderlich sei. Sogar zum Militärdienst

43 Vlastos, *Studies*, 138. Vlastos bezeichnet Platon denn auch als „virulently antifeminist“ (134).

44 Auch in den *Ekklesiazusen* des Aristophanes findet sich eine solche lächerliche Darstellung von Frauen in gehobenen Positionen. In dieser Komödie verulkt der Autor die Machtübernahme durch die Frauen von Athen, die eine ‚kommunistisch‘ anmutende Herrschaft begründen. Ob Aristophanes Platons *Politeia* kannte und sie mit seiner Komödie parodieren wollte oder ob Platon von Aristophanes inspiriert wurde, ist umstritten. Vgl. zum Streit Sommerstein, *Ecclesiazusae*, 13–18.

45 Platon benutzt hier die Ausdrücke „*παιδείας τε καὶ τῶν ἄλλων*“. *Τῶν ἄλλων* kann so interpretiert werden, dass tatsächlich alle Bereiche im Privaten wie auf der Ebene der *πόλις* umfasst sind;

möchte Platon neben Männern auch Frauen zulassen, allerdings nur im Rahmen ihrer körperlichen Kräfte. Der Autor zeichnet hier ein modern anmutendes Bild, in dem Männer und Frauen in vielen Bereichen zum Wohle der *πόλις* zusammenarbeiten. Allerdings wird diese positive Sicht bei der Betrachtung des alltäglichen Lebens der Frau getrübt, so beispielsweise in 937a5–8, wo Platon die Prozessfähigkeit von Frauen behandelt. Dort sagt er, dass eine Frau ab dem 40. Lebensjahr als Zeugin vor Gericht auftreten und auch selbst Prozesse führen dürfe – letzteres allerdings nur dann, wenn ihr Mann den Prozess nicht für sie führen könne. Was für den modernen Leser hier diskriminierend anmutet, stellt im Vergleich zur tatsächlichen Lage der Frau in Athen eine grundlegende Erweiterung ihrer Position dar.

Weiter werden in den *Nomoi* die Besitzrechte von Frauen im Hinblick auf den Grundbesitz eingeschränkt<sup>46</sup>, denn Land wird beim Tod des Vaters an einen seiner Söhne weitergegeben; Töchter finden hier keine Erwähnung (vgl. 740b6–8). Auch im Familienrecht haben Frauen eine schwache Position: Sie haben keine Freiheit bei der Partnerwahl, vgl. Abschnitt 774e4–6. Ähnlich wie im tatsächlich zu Platons Zeit existenten Recht gibt der *κύριος* der Frau sie in die Ehe<sup>47</sup>. Die Frau erscheint hier wie ein Mündel, über das verfügt werden darf. Wieder erweist sich in den *Nomoi* Platons Frauenbild – zumindest für den modernen Betrachter – als uneinheitlich, wenn es auch nicht mehr wie in der *Politeia* mit der Klassenzugehörigkeit begründet wird. Für den antiken Betrachter dürfte Platons Vorhaben, den Frauen soviel Raum im Staat einräumen zu wollen, ebenso radikal wie sein Gesellschaftsentwurf aus der *Politeia* gewesen sein.

Es stellt sich im Zusammenhang mit der *Politeia* und den *Nomoi* auch die Frage, warum Platon einige Frauen mit so vielen Kompetenzen ausstattet. Er tat dies vermutlich nicht aus purer Freundlichkeit Frauen gegenüber. Wahrscheinlich ging es ihm nicht darum, Frauen mehr Freiheiten zuzugestehen. Vielmehr werden seine Ideen darauf abgezielt haben, der *πόλις* mehr kompetente Menschen für ihr reibungsloses Funktionieren zur Verfügung zu stellen. Möglicherweise wollte er aufzeigen, dass Frauen Potenzial für die

---

der Ausdruck kann sich allerdings auch lediglich auf den Militärdienst beziehen, der im Kontext besprochen wird. Klären lässt sich diese Frage letztlich nicht. Vgl. dazu auch Schöpsdau, *Nomoi* IV–VII, 555.

46 An dieser Stelle ist anzumerken, dass Platon Privatbesitz in den *Nomoi* ebenso wie in der *Politeia* kritisch gegenüber steht – egal, ob dieser Besitz Frauen oder Männern gehört. Er begründet dies mit einer zu befürchtenden Machtverschiebung durch Besitzkumulation, vgl. dazu auch Schöpsdau, *Nomoi* IV–VIII, 315–317.

47 Vgl. dazu Schöpsdau, *Nomoi* IV–VIII, 461. Im Gegensatz zum tatsächlichen attischen Recht ist aber bei Platon auch die Familie mütterlicherseits beziehungsweise die Mutter selbst berechtigt, die Tochter in die Ehe zu geben.

πόλις bieten, und ein solches Potenzial brach liegen zu lassen, wie es im antiken Athen geschah, hielt er vermutlich für falsch<sup>48</sup>. Inwieweit Platon selbst den Vorstellungen seiner Zeit über die Frau verhaftet war, ist unklar. Es steht zu vermuten, dass er nicht gänzlich in der Lage war, sich von traditionellen Vorurteilen in Bezug auf die Unterlegenheit der Frau zu lösen, was zu Widersprüchen in seinen Aussagen wie beispielsweise in *Politeia* 455e führt<sup>49</sup>.

Sowenig man aus Platons Aussagen ein einheitliches Frauenbild konstruieren kann, so lassen doch einige Passagen Rückschlüsse auf das tatsächliche Leben der Athenerin zu, so etwa in *Nomoi* 781c5–d1. Dort sagt Platon über die Frauen:

*εἰθισμένον γὰρ δεδυκὸς καὶ σκοτεινὸν ζῆν, ἀγόμενον δ' εἰς φῶς βίᾳ πᾶσαν ἀντίτασιν ἀντιτεῖνον, πολὺ κρατῆσει τοῦ νομοθέτου.*

Die Passage spricht dafür, dass der übliche Aufenthaltsort und Kompetenzbereich der athenischen Frau aus der Oberschicht das Innere des Hauses war und dieser Ort auch von ihnen als ihr ‚Reich‘ akzeptiert war. Was Platon von diesen Verhältnissen hielt, teilt er in der *Politeia* mit. So bezeichnet er in 456c1 die tatsächlichen Zustände im Hinblick auf die Frau als nicht naturgemäß, da sie den natürlichen Talenten der Frauen nicht gerecht werden:

*ἐπεὶ περ κατὰ φύσιν ἐτίθεμεν τὸν νόμον· ἀλλὰ τὰ νῦν παρὰ ταῦτα γιγνόμενα παρὰ φύσιν μᾶλλον, ὡς ἔοικε, γίγνεται.*

Insgesamt lässt sich aus Platons Werk nicht schließen, dass er ein Verfechter von Frauenrechten war oder Frauen mit besonderer Hochachtung begegnete, allerdings finden sich auch keine Anhaltspunkte dafür, dass Frauen verachtet waren.

### 3.5.2 Die Frau bei Aristoteles

Ausführungen zum Thema Frau beziehungsweise zum Verhältnis zwischen Mann und Frau finden sich auch bei Aristoteles, und zwar in seiner *Politik*. Dort beschreibt Aristoteles, wie natürliche Herrschaftsverhältnisse grundsätzlich ausgestaltet seien (*Politik* 1252a31 f.): *τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῆ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον φύσει*. Ein weiteres, geschlechtsspezifisches Herrschaftsverhältnis nennt Aristoteles in der *Politik*, Abschnitt 1260a10 f.<sup>50</sup>: *[...] ἄρχει καὶ τὸ ἄρρεν τοῦ θήλεος [...]*.

Eine Zusammenschau dieser beiden Grundsätze scheint nun zu belegen, dass Frauen weniger Denkfähigkeit besitzen als Männer. In 1260a13 kommt Aristoteles auf die Fähigkeit der Frau zu vernünftigem, planvollem Denken zurück. An dieser Stelle führt er aus, dass diese Fähigkeit – im Gegensatz zu Sklaven – bei Frauen zwar grundsätzlich vorhanden sei, aber

48 So auch Schöpsdau, *Nomoi* IV–VIII, 503.

49 Vgl. zu dieser Problematik auch Annas, *Plato's Republic*, 311.

50 Ähnlich beschreibt Aristoteles das Verhältnis zwischen Frau und Mann auch in 1254b12–14.

ἄκυρον<sup>51</sup>. Dieser Begriff lässt sich umschreiben mit ‚machtlos‘ oder ‚mangelhaft‘. Leider ist der Begriff nur schwer fassbar; was Aristoteles mit ἄκυρον zum Ausdruck bringen wollte, lässt sich aber aus seinem Werk erschließen.

Aristoteles beleuchtet in der *Politik* die Aufgabenbereiche der Menschen. Er bringt vor, dass jeder Mensch einen bestimmten, ihm eigenen Aufgabenbereich habe; mehrere Aufgabenbereiche zu haben sei wider die Natur, vgl. *Politik* 1252b1–3<sup>52</sup>. Ausgehend von der These, dass der Mann aufgrund seiner überragenden Vernunft über die Frau herrsche, ergibt sich also, dass der Aufgabenbereich der Frau in einer untergeordneten oder dienenden Tätigkeit (vgl. auch *Politik* 1260a23) bestehen muss.

Auch der örtliche Aufgabenbereich der Frau lässt sich daraus ableiten: Aufgrund ihres untergeordneten Wesens ist die Frau nicht für eine Tätigkeit in der Lenkung der πόλις geeignet, auch die Lenkung der Geschicke des οἶκος bietet zu viel Verantwortung und Macht, als dass eine Frau dies ausführen könnte. Für die Tätigkeiten, die die Geschicke der πόλις und des οἶκος betreffen, scheint einzig der Mann mit seiner herrschenden Vernunft geeignet. Übrig bleibt als Aufgabenbereich also nur das Innere des οἶκος, der Haushalt, wo die Frau für den Erhalt des οἶκος, die Sorge um den Nachwuchs und die Herstellung der lebenssichernden Güter wie beispielsweise Nahrung und Kleidung zuständig ist.

Als weiteres Argument für ihre Tätigkeit im Haushalt kommt in Betracht, dass die Frau aufgrund ihrer schwächeren körperlichen Konstitution für eher ‚einfache‘ Arbeiten unter der Herrschaft beziehungsweise Aufsicht ihres Vormunds geeignet zu sein scheint. Dennoch darf nicht verkannt werden, dass der Frau trotz ihrer untergeordneten Stellung eine immens wichtige Aufgabe zukommt: Indem sie maßgeblich am Erhalt des οἶκος beteiligt ist, trägt sie auch zum Wohlergehen der πόλις bei, die nur funktionsfähig bleibt, solange die οἶκοι intakt bleiben. Ihr Dienst für den Mann stellt letztlich also einen Dienst an der πόλις dar und kann als verantwortungsvolle Tätigkeit verstanden werden, die niemandem überlassen werden dürfte, der nicht zu vernünftigem Denken fähig ist.

Im Zusammenhang mit der aristotelischen Lehre zum οἶκος fällt die häufige Verwendung des Begriffs φύσει – von Natur aus – auf. Könnte damit ein biologischer Ansatz gemeint sein, mit dem Aristoteles erklärt, dass Frauen schon aus biologischen Gründen den Männern unterlegen sind? In seinem Werk über die Entstehung der Tiere finden sich Hinweise, die diesen Verdacht erhärten<sup>53</sup>. So beschreibt Aristoteles in seiner *Historia Animalium* in den

---

51 Zum Begriff ἄκυρον vgl. LSJ s.v. ἄκυρος II 1 und zum Gegenbegriff κύριος LSJ s.v. κύριος A I 1.

52 Ausführliche Angaben zu der These, dass der Mensch für eine Aufgabe lebe, finden sich auch in der Nikomachischen Ethik auf den Seiten 1097b25–1098a17.

53 Zur Frage, ob die schwache Position der Frau in der *Politik* des Aristoteles mit Thesen aus seinen biologischen Werken begründet werden könne, ausführlich Deslauriers, *Difference*, 215–231. Die biologische Unvollkommenheit, wie Aristoteles sie schildere, sei nicht die Basis für die

Zeilen 608b1–14 verschiedene Eigenschaften, die seines Erachtens typisch weiblich sind. Als negative Eigenschaften nennt er beispielsweise die Boshaftigkeit oder Verschlagenheit der Frau (608b1) sowie ihre Neigung zu übereiltem Handeln, die sie als impulsiv erscheinen lässt (608b2), als positiv erscheinen das bessere Gedächtnis der Frau, ihre größere Wachsamkeit (608b13) und die im Vergleich zu Männern stärkere Sorge um den Nachwuchs (608b2). An dieser Stelle ist auffällig, dass sich die Eigenschaften von Frauen und Männern in der *Historia Animalium* ergänzen, so dass alle Eigenschaften zusammen genommen eine nahezu perfekte Einheit bilden. Während der Mann beispielsweise mutig ist, ist die Frau wachsam; der Mann hat ein schlechteres Gedächtnis, was durch das bessere Gedächtnis der Frau ausgeglichen wird. Bemerkenswert an dieser Stelle ist außerdem, dass sich Aristoteles hier in Widersprüche zu verwickeln scheint. So beschreibt er die Frau einerseits als verschlagen und listig, andererseits als zu impulsiv und überhastet handelnd. Dabei übersieht er, dass eine verschlagene Person in der Lage sein muss, vorausschauend und planend zu denken; eine Beurteilung als zu impulsiv passt dazu nicht<sup>54</sup>.

Weitere Hinweise auf das aristotelische Frauenbild finden sich in seinem Werk zur Entstehung der Tiere. In *De Generatione Animalium* 775a14–16 beschreibt er beispielsweise weibliche Tiere als kalt und *ἀναπηρία*, also als verstümmelte Männchen. Diese Kälte bedingte nach der Ansicht der antiken Gelehrten ihre Minderwertigkeit, denn im antiken Griechenland war es allgemeingültige Meinung, dass Trockenheit und Wärme die besten Zustände für Lebewesen seien. Im Rahmen dieser Lehrmeinung wurden männliche Lebewesen als heißer und trockener als weibliche betrachtet. Durch ihren kälteren und nasserem Zustand seien weibliche Lebewesen, insbesondere Frauen, stärkeren Emotionen und Begierden unterworfen und weniger in der Lage, ihre Impulse zu kontrollieren. Konsequenz aus diesen Thesen sei, dass Frauen aufgrund der mangelnden Kontrolle über sich selbst der Kontrolle von außen, und zwar derjenigen durch einen Mann, bedürften<sup>55</sup>. Frauen sind hiernach nicht weniger denkfähig als Männer, aber aufgrund ihrer Emotionalität weniger vernünftig. Diese Aussage lässt sich im Hinblick auf den *οἶκος* dahingehend interpretieren, dass die Frau in dem ihr bestimmten Zuständigkeitsbereich im Inneren des *οἶκος* zwar grundsätzlich vorausschauend

---

Unterlegenheit der Frau in der *Politik*, vielmehr würden Geschlechterunterschiede in den biologischen Schriften anders hergeleitet als in der *Politik*.

54 An dieser Stelle entsteht der Eindruck, dass Aristoteles seine Argumentation gleichsam so zurechtlegt, dass sie zu dem von ihm gewünschten Ergebnis passt. Zum Ideologieverdacht bei Aristoteles im Hinblick auf die Frau vgl. auch Detel, Aristoteles, 149 f.

55 Zu den Dichotomien Hitze / Kälte und Trockenheit / Nässe bei Lebewesen ausführlich Carson, Place, 137–142 mit weiteren Nachweisen zur Diskussion der Problematik. Zur Diskussion verschiedener Auffassungen zum Begriff Hitze bei Lebewesen in den antiken biologischen Schriften vgl. auch Aristoteles, *De Partibus Animalium*, 248a29 bis 249b35.

und vernünftig handeln kann, aber immer die Gefahr besteht, dass sie von Emotionen oder Begierden überwältigt wird und die Kontrolle über ihre Impulse und ihr Handeln verliert. Vermutlich lässt sich in dieser Impulsivität und Emotionalität das in 1260a13 genannte *ἄκυρον* erblicken.

Wegen ihrer mangelnden Fähigkeit zur Kontrolle steht die Frau also unter der Aufsicht ihres *κύριος*, der im Inneren des Hauses ein Auge auf sie haben kann<sup>56</sup>. Für Entscheidungen, die die *πόλις* als ganze betreffen und von denen das Wohl der *πόλις* abhängt, ist die Frau nicht geeignet, denn auch hier könnte die mangelnde Fähigkeit zur Selbstkontrolle sich nachteilig für die *πόλις* auswirken.

Zusammenfassend lässt sich hier sagen, dass Aristoteles' Aussagen zur Vernunft der Frau in den biologistischen Schriften nicht wie biologische Fakten wirken, sondern eher wie Allgemeinplätze, wie sie vielerorts in der griechischen Literatur anzutreffen sind. Bei Aristoteles liegt diese Sichtweise möglicherweise darin begründet, dass er die Welt als wohlgeordnete „immanente und hierarchische Zweckordnung, in der jedes Lebewesen [...] einen vorgegebenen Zweck und eine spezifische Leistung, Aufgabe und Funktion [...] hat“ versteht<sup>57</sup>. Als weiterer Punkt für diese Sicht sind Klischees über die Frau zu nennen, die wahrscheinlich gesellschaftlichen Vorurteilen entstammen, welche diese in eine schwache Position rückten. Hinzu kommt, dass Frauen im antiken Athen keine nennenswerte Ausbildung erhielten, was sie möglicherweise weniger intelligent erscheinen ließ<sup>58</sup>. Es zeigt sich hier, dass die These von der naturbedingten Unterlegenheit der Frau auf tönernen Füßen steht. Was Aristoteles als naturgegeben bezeichnet, scheint eher kulturbedingt, wobei diese Kultur versucht, traditionelle Rollenbilder biologisch zu begründen und als naturgegebene und daher unwiderlegliche Fakten darzustellen.

### 3.5.3 Die Frau bei Xenophon

Während sich Platon in der *Politeia* über Tätigkeitsbereiche für Frauen im Staat äußert, setzt Xenophon bei einer kleineren Einheit der *πόλις* an, dem *οἶκος*, der die Basis der *πόλις* darstellt. Da die *οἴκοι* die *πόλις* mit neuen Bürgern versorgte, waren sie von immenser Bedeutung für die *πόλις* und mussten um jeden Preis erhalten werden. Xenophon widmet sich in seinem *Oikonomikos* diesem Erhalt des *οἶκος* und fragt, wie ein solcher Haushalt zu führen sei, damit er reibungslos funktioniert und gedeihen könne. Ein wichtiger Aspekt ist dabei die Hausverwaltung im engeren Sinne, also die Verwaltung und Herstellung der Güter und die Behandlung und der Einsatz von Sklaven. Im Rahmen dieser Hausverwaltung nimmt bei Xenophon die

---

56 Vgl. dazu Smith, *Nature*, 475 f. und Fortenbaugh, *Side*, 245 f. Siehe auch Detel, Foucault, 197.

57 Knoll, *Naturrechtliche Grundlagen*, 134 f.

58 Detel, Foucault, 184.

Ehefrau des Hausherrn eine herausragende Stellung ein. Xenophon zeigt auf, für welche Art von Arbeit die Frau im *οἶκος* zuständig ist und wie die Frau von ihrem Ehemann für diese Aufgabe ausgebildet wird (*ἐπαίδευσας τὴν γυναῖκα*, *Oikonomikos* 7,4). Ist diese Ausbildung beendet, hat der Mann mit seiner Frau eine echte Partnerin, der er getrost auch die wichtigsten Angelegenheiten anvertrauen kann (*ἔστιν ὅτω ἄλλω τῶν σπουδαίων πλείω ἐπιτρέπεις ἢ τῇ γυναικί; οὐδενί, ἔφη. Oikonomikos* 3,12).

Xenophon verortet wie auch Aristoteles den Aufgabenbereich der Frau im Inneren des *οἶκος*, indem er die Natur von Mann und Frau als *τὴν μὲν τῆς γυναικὸς ἐπὶ τὰ ἔνδον ἔργα καὶ ἐπιμελήματα, τὴν δὲ τοῦ ἀνδρὸς ἐπὶ τὰ ἔξω* (*Oikonomikos* 7,22 f.) beschreibt. Xenophons Auffassung scheint in diesem Punkt der des Aristoteles zu ähneln, geht jedoch von anderen Prämissen aus<sup>59</sup>. Während Aristoteles die Frau als zu wenig vernünftig beziehungsweise zu wenig selbstdiszipliniert für eine Tätigkeit außerhalb des Hauses betrachtet, bringt Xenophon vor, dass die Frau körperlich schlicht zu zart für harte Arbeiten außerhalb des Hauses sei (*Oikonomikos* 7,23). Außerdem sei ihr Körper für die Aufgabe der Ernährung und Aufzucht von Kindern vorherbestimmt, weshalb ihr Platz bei ihrem Nachwuchs im Haus zu finden sei (*Oikonomikos* 7,24). Diese Tätigkeit im Haushalt stellt aber keine bloße Hilfstätigkeit oder eine Aufgabe von niederem Rang dar, sondern umfasst verantwortungsvolle ‚betriebswirtschaftliche‘ Tätigkeiten. Im Rahmen dieser Aufgaben ist die Frau in der Lage, genau wie ein Mann mit Besonnenheit und Sorgfalt zu agieren<sup>60</sup> (*σωφρόνων τοί ἐστι καὶ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς*, *Oikonomikos* 7,15). Xenophon geht sogar soweit, die Funktion der Frau im Haushalt mit der des Mannes im Staat zu vergleichen (*ἐκέλευον, ἔφη, τὴν γυναῖκα καὶ αὐτὴν νομοφύλακα τῶν ἐν τῇ οἰκίᾳ εἶναι*, *Oikonomikos* 9,14 f)<sup>61</sup>.

In *Oikonomikos* 7,30 betont Xenophon, dass Mann und Frau den Haushalt gemeinsam und partnerschaftlich verwalten sollen, aber jedes Geschlecht in seinem Aufgabenbereich. Daraus lässt sich jedoch keine untergeordnete Stellung der Frau innerhalb des *οἶκος* ableiten. Zwar sind die Tätigkeitsbereiche von Mann und Frau getrennt, erscheinen aber nahezu gleichwertig<sup>62</sup>. Insgesamt scheint der Umgang zwischen Eheleuten laut Xenophons Schilderung stark auf Respekt zu beruhen, was nur folgerichtig ist. Denn schließlich sorgt Respekt für

59 Das Frauenbild bei Aristoteles erscheint statisch und von der Unvernunft der Frau geprägt, bei Xenophon ist dagegen eine Entwicklung möglich. Diese Fähigkeit zur Weiterentwicklung kann laut Xenophon im besten Fall zur Ausbildung einer Art von ‚männlichem Verstand‘ führen, vgl. *Oikonomikos* 7,32 und 10,1. Siehe auch Pomeroy, *Oeconomicus* 34, 276–280 sowie 303.

60 Zur *σωφροσύνη* als weiblicher Tugend vgl. Pomeroy, *Oeconomicus*, 275.

61 Siehe dazu auch Pomeroy, *Oeconomicus*, 302.

62 Die Darstellung der Ehefrau bei Xenophon erscheint so positiv, dass der *Oikonomikos* von einigen Stimmen für eine Utopie gehalten und Xenophon unterstellt wurde, er meine seine Schilderungen nicht ernst. Vgl. dazu Pomeroy, *Oeconomicus*, 89 f.

Loyalität, die für eine effiziente Verwaltung und damit den Fortbestand des *oἶκος* unerlässlich ist. Es ist aber fraglich, ob der Respekt des Ehemanns gegenüber seiner Frau in erster Linie allein in seiner Zuneigung begründet liegt oder nicht auch als ein Mittel zum Zweck verstanden werden kann, um die Erhaltung des *oἶκος* zu sichern. Kurz gesagt lässt sich aus dem *Oikonomikos* durchaus die Sichtweise ableiten, dass Respekt und Loyalität zwischen den Eheleuten dazu dienen, die herrschende Position des Mannes zu festigen<sup>63</sup>.

Wenn die Darstellung des Xenophon auch harmonisch und wohlwollend wirkt, so steht doch fest, dass die Frau nur die Macht oder Entscheidungsgewalt erhält, die der Mann ihr gibt. Er steckt damit quasi den Rahmen ab, in dem die Frau tätig werden kann. Wenn er die Frau nicht als bloßes Objekt männlicher Herrschaft sieht, wie Aristoteles es tut, dann nur in dem Maße, in dem der Mann die Frau aus dem Verhältnis der Unterordnung entlässt<sup>64</sup>.

### 3.5.4 Schlussfolgerungen zum Status der Frau

Zurück zur modernen Forschung zum Status der griechischen Frau. So eindeutig negativ, wie einige neuzeitliche Forschende – beispielsweise Wright – die Stellung der Frau darstellen, lässt sie sich aus Platon, Aristoteles und Xenophon nicht herleiten. Das Bild der Frau scheint eher zwiegespalten. Zwar scheint der Hauptaufenthaltort der Frau im Haus zu liegen, aber sie war dort vermutlich nicht eingesperrt, vielmehr geht sie der verantwortungsvollen Tätigkeit der Haushaltsleitung nach.

Diesem uneinheitlichen Befund zum Status der athenischen Frau entsprechend wandte sich 1925 Gomme gegen die These von der orientalischen Eingeschlossenheit der Frau. Er vertrat die Auffassung, dass Frauen in Athen mit Respekt betrachtet wurden. Eine Ausgeschlossenheit, wie sie beispielsweise aus der Begräbnisrede des Perikles hervorzugehen scheine, müsse nicht unbedingt tatsächlich der Fall gewesen sein<sup>65</sup>. Vielmehr lasse sich die Exklusion der Frau als männliche Idealvorstellung interpretieren. Gomme führt die Fehlinterpretation von Frauen als eingesperrten Wesen darauf zurück, dass einzelne Passagen aus der Literatur, in denen sich der Verfasser negativ über Frauen äußere, aus dem Zusammenhang gerissen würden und daher ein verzerrtes Bild der Frau lieferten. So plausibel und richtungsweisend seine Argumentation gegen eine verachtete Position der Frau auch sein mag, ist Gommess Herleitung der These, die Frau habe in der Antike einen respektierten Status gehabt, nicht recht schlüssig.

Ausgangspunkt seiner Argumentation sind Menanders *Epitrepontes*, in denen das Verhalten und die Empfindungen der auftretenden Charaktere anschaulich geschildert werden. Zwischen

---

63 Detel, Foucault, 195.

64 Vgl. dazu auch Pomeroy, *Oeconomicus*, 35.

65 Gomme, *Position of Women*, 10–12.

den Protagonisten Charisios und seiner Frau Pamphile scheint laut Gomme echte Zuneigung zu herrschen. Hieraus folgert Gomme Folgendes: Hätte die athenische Gesellschaft Frauen tatsächlich verachtet, wäre die in den *Epitrepontes* dargestellte Zuneigung für die Zuschauer der Komödie nicht plausibel und unverständlich gewesen. Gomme geht sogar so weit zu sagen, dass das Verständnis um die Rollen von Mann und Frau zu seiner Zeit demjenigen in der Antike geähnelt haben müsse. Denn wenn die bei Menander dargestellten Verhaltensweisen und Empfindungen in der Antike wie auch zu Gommes Zeit nachvollziehbar und verständlich seien, müsse auch der Blick auf die Frau ein ähnlicher gewesen sein<sup>66</sup>.

Aufgrund dieser faktischen Gleichsetzung beider Epochen scheint Gomme die Wertvorstellungen vom Anfang des 20. Jahrhunderts der Antike quasi überzustülpen. Es liegt der Verdacht nahe, dass er so zu einer verzerrten Wahrnehmung der Antike kam. Dieser Punkt ist auch der Kritikpunkt, der in der Literatur seit den 1980er Jahren vermehrt geäußert wird: Um die Rolle der Frau im antiken Griechenland angemessen interpretieren zu können, müsse man sich möglichst von Ideologien und Vorstellungen seiner eigenen Zeit lösen und traditionelle Denkweisen in der Forschung kritisch hinterfragen<sup>67</sup>.

Vertreter letzterer Auffassung sehen daher die attische Frau nicht als verachtet, sondern als respektierten Teil der Gesellschaft. So nimmt beispielsweise Walters<sup>68</sup> auf die Tatsache Bezug, dass in den Quellen ‚anständige‘ athenische Frauen nicht namentlich genannt wurden. Er bringt vor, dass aus modernem Blickwinkel diese Tatsache vielleicht als Zeichen von Verachtung aufgefasst werden könne, aus antiker Perspektive jedoch könne dies auch als Zeichen von Respekt und vornehmer Zurückgezogenheit interpretiert werden. Ebenso könne die *κυρία* als Schutz der Frau aufgefasst werden, so Lefkowitz<sup>69</sup>. Dieser Ansicht schließt sich auch Wagner-Hasel<sup>70</sup> an: Sie bezweifelt, dass die Rechtsinstitute, die zumindest aus moderner Sicht wie Werkzeuge zur Ausgrenzung der Frau erscheinen, von vorneherein als Unterdrückung interpretiert werden könnten, sondern vielmehr der kulturelle Hintergrund zu beachten sei. Der Forschende auf dem Gebiet der Geschichte der Frau müsse daher seine eigene Voreingenommenheit durch seine „zeitliche und soziale Eingebundenheit“<sup>71</sup> berücksichtigen, um die Antike richtig beurteilen zu können.

---

66 Gomme, *Position of Women*, 21 f. Wie im Kapitel zu Menander (Kapitel 8) dargelegt, herrschte zu Menanders Zeit am Übergang zum Hellenismus ein verändertes Bild von *ἔρω* und Zuneigung. Von diesem Bild auf die komplette Antike schließen zu wollen, wie Gomme es tut, scheint gewagt.

67 Zur Problematik der Übertragung moderner Wertvorstellungen auf die antike Gesellschaft vgl. Pomeroy, *Past*, 265. Siehe auch Katz, *Ideology*, 86–97.

68 Walters, *Women*, 203.

69 Lefkowitz, *Töchter des Zeus*, 163.

70 Wagner-Hasel, *Das Private*, 15, 38 f.

71 Wagner-Hasel, *Das Private*, 15.

Dass der kulturelle Hintergrund zwingend zu beachten ist, stellt ein stichhaltiges Argument dar, denn die damalige, völlig auf alles Männliche fixierte Gesellschaftsordnung rückte die Frau notwendigerweise in eine schwache Position.

Ohne *κύριος* war sie verloren: sie konnte beispielsweise weder selbständig Geschäfte abschließen noch sich bei Rechtsstreitigkeiten vor Gericht wehren. Aus diesem Blickwinkel erscheint die Schutzfunktion der *κυριεία* plausibel. Hierzu zählte auch der Schutz vor Übergriffen, und entsprechend erschien es sinnvoll, der Frau ihren Raum vorwiegend im Haus zuzuweisen, wo sie als Versorgerin tätig werden konnte<sup>72</sup>. Diese Versorgerrolle war existentiell für die *πόλις*, ebenso wie die Tätigkeit des Mannes auf der öffentlichen Ebene dem Wohl der *πόλις* diente. Es zeigt sich, dass sowohl Mann als auch Frau der *πόλις* verpflichtet waren, der Mann eher außerhalb und die Frau eher innerhalb des Hauses. Es wurden ihnen feste Rollen und Räume zugewiesen, was aber vermutlich nicht mit Verachtung verbunden war<sup>73</sup>. Vielmehr ist davon auszugehen, dass der Frau als Mutter und Versorgerin Respekt zukam.

Letztlich erscheint also die Verweisung der Frau auf eine unterlegene Position nicht in erster Linie gegen das Geschlecht ‚Frau‘ gerichtet, dies erscheint als logische Konsequenz aus der damaligen Gesellschaftsordnung und der patrilinearen Ordnung der *οἴκοι*, in der die Reinheit der Blutlinie von größter Wichtigkeit war. Da die *οἴκοι* die soziale und ökonomische Basis der *πόλις* darstellten, musste die *πόλις* die *οἴκοι* innerhalb ihres Machtbereichs schützen. Ihr Gedeihen hing maßgeblich vom Wohlergehen der *οἴκοι* ab, wobei die *οἴκοι*, wie sie in Athen ausgestaltet waren, einer intakten patrilinearen Linie bedurften. Der Schutz des *οἴκος* und der Familie war daher eine öffentliche Angelegenheit und keine Privatsache. Außerdem musste nach der Bürgerrechtsreform des Perikles unbedingt dafür gesorgt werden, dass keine ‚Kuckuckskinder‘ in den *οἴκοι* großgezogen wurden, da freie Bürger mit den entsprechenden Bürgerrechten nur aus einer legal geschlossenen Ehe zweier athenischer Bürger hervorgehen konnten.

Daraus ergab sich das Problem, die Abstammung der Nachkommen sicher auf einen bestimmten Vater zurückführen zu müssen, obwohl Vaterschaft zur damaligen Zeit im Gegensatz zur Mutterschaft nie sicher nachweisbar war. Folge daraus war, dass die Geschlechter möglichst getrennte Bereiche haben sollten, damit es nicht zu unnötigen Kontakten zwischen den Geschlechtern, zu Ehebruch oder außer- beziehungsweise vorehelichen Geburten kam.

---

72 Ein interessantes Argument bringt Pomeroy, *Frauenleben* 85. Sie ist der Auffassung, dass durch die Einführung strikt getrennter Lebensbereiche auch ein Schutz der Männer vor den Frauen erzielt werden sollte. So könne die Aussperrung der Frauen aus dem öffentlichen Leben auch als Stütze der Demokratie gesehen werden. Denn nur wenn keine Ablenkungen durch oder Streitigkeiten um Frauen den Einsatz der Männer für die *πόλις* einschränkten, hätten sich Männer voll und ganz auf das Gelingen der demokratischen *πόλις* konzentrieren können.

73 Siehe dazu Gould, *Law*, 46–50.

Frauen sollten daher möglichst unsichtbar in der Öffentlichkeit und unsichtbar für Männer außerhalb der Familie sein, weshalb man ihnen ihren Bereich im Haus zuwies<sup>74</sup>.

Allerdings ist zu betonen, dass dies ein Idealbild darstellt. Viele Bürgerfrauen konnten sich ein Verweilen im Haus nicht leisten, weil sie arm waren. Sie waren daher gezwungen, Tätigkeiten außerhalb des Hauses nachzugehen, wobei es sich oftmals um Tätigkeiten handelte, die denen einer Hausfrau gleichkamen wie beispielsweise Amme oder Weberin<sup>75</sup>. Häufig gerieten Frauen in solche Situationen, wenn ihre Männer Kriegsdienst leisteten und kein anderer Verwandter vorhanden war, um sie zu unterstützen<sup>76</sup>. Bei Bürgerfrauen kam eine Erwerbstätigkeit jedoch nur im äußersten Notfall in Betracht, denn das Leben als zurückgezogene Hausfrau stellte auch für ärmere Bürgerfrauen das Ideal dar<sup>77</sup>. Frauen, die einer Arbeit nicht aus Not nachgingen, sondern um sich einen unabhängigen Lebensstil zu finanzieren, waren überwiegend Nichtbürgerinnen und Hetären – solche Frauen also, die außerhalb des *oἶκος*-Systems standen und dadurch mehr Freiheiten erhielten, aber auch weniger Schutz und Respekt erfuhren.

Insgesamt lässt sich im Hinblick auf die Frage nach der Bewertung der Rolle der Frau als geschätzt oder verachtet nur eines mit Sicherheit sagen: Frauen und Männer hatten im antiken Athen unterschiedliche Aufgabenbereiche.

---

74 Zum Problem der Notwendigkeit eines Ausschlusses der Frau vgl. auch Detel, Foucault, 180 f.

75 Kapparis, Neaira, 17.

76 Der Fall einer Bürgerin, die aus diesem Grund einer Arbeit außerhalb des Hauses nachgehen musste, ist beispielsweise in Demosthenes 57,42 und 45 belegt.

77 Vgl. dazu auch Kapparis, Neaira, 17.

## 4 Die attische Gerichtsverhandlung in der Praxis

Nachdem im Abschnitt 3.4 die theoretischen Grundlagen des attischen Gerichtsverfahrens dargestellt wurden, soll nun anhand der Rede gegen Spudias betrachtet werden, wie sich diese in der konkreten Praxis widerspiegeln. Gleich zu Beginn der Spudias-Rede, in Abschnitt 2, finden sich Aussagen des Klägers, die Befremden beim Leser hervorrufen dürften:

*νῦν δ' ὅσῳ πραότερον ἐγὼ καὶ φιλανθρωπότερον τούτῳ διελεγόμεν, τοσοῦτῳ μᾶλλον μου κατεφρόνει. καὶ νῦν κινδυνεύω μὲν οὐδὲν ὁμοίως τούτῳ πρὸς τουτονὶ τὸν ἀγῶν' ἔχειν, ἀλλ' οὗτος μὲν βραδίως φέρει πολλάκις εἰθισμένος ἐνταῦθ' εἰς ὑμᾶς παριέναι, ἐγὼ δ' αὐτὸ τοῦτο φοβοῦμαι, μὴ διὰ τὴν ἀπειρίαν οὐ δυναθῶ δηλώσαι περὶ τῶν πραγμάτων ὑμῖν.*

Von Anfang an wird der Beklagte Spudias in schlechtem Licht dargestellt und im Verlauf der Rede immer mehr diffamiert. So bezeichnet ihn der Kläger beispielsweise in Abschnitt 13 als Lügner und in Abschnitt 23 als Sykophanten. Der moderne Leser fragt sich, warum der Kläger seinen Fokus so stark auf den Charakter seines Gegners Spudias legt, statt sich auf die beweisheblichen Tatsachen zu beschränken. Denn in einem modernen Prozess haben Angaben, die nichts mit dem zugrunde liegenden Sachverhalt zu tun haben, sondern nur den Gegner verunglimpfen sollen, keinen Raum. Offenbar gehörte es aber in einem attischen Prozess zur üblichen Prozesstaktik, seinen Gegner mit diffamierenden, rufschädigenden Aussagen zu konfrontieren. Es hat den Anschein, dass derartige Ausführungen im Prozess nicht nur geduldet, sondern geradezu von den Parteien erwartet wurden. Der Ruf oder Leumund einer Person scheint ebenso wichtig gewesen zu sein wie die Tatsachen, auf denen der Prozess beruhte. Um zu ergründen, warum dies so war, ist es erforderlich, sich zu vergegenwärtigen, welche Bedeutung der gute Ruf im antiken Athen hatte.

### 4.1 Ruf und Ehre im antiken Athen

Im antiken Griechenland waren ein guter Ruf und Ansehen eng verknüpft mit dem Begriff der Ehre, der *τιμή*. Wer in der Gemeinde als ehrenhaft angesehen wurde, hatte auch einen guten Ruf. Wie aber war *τιμή* definiert? Schon in der *Ilias* des Homer finden sich Anhaltspunkte, die die äußerst wichtige Bedeutung von *τιμή* herausstellen. So ist das Hauptthema der *Ilias* die *τιμή* des Achilleus, der gekränkt ist, weil Agamemnon Achilleus' Ehrenpreis für sein tapferes Verhalten als Krieger, das Mädchen Briseis, für sich beansprucht. Aufgrund dieses Verhaltens des Agamemnon fühlt Achilleus sich ungerecht behandelt und entehrt, weil seine rechtmäßigen Ansprüche als tapferer Krieger einfach übergangen werden. So bezeichnet

sich Achilleus dann auch als *ἀτίμητος μετανάστης*<sup>1</sup>. Es wird hier schon deutlich, dass in der archaischen Zeit *τιμή* viel mit Tapferkeit und Männlichkeit, mit einer Art von ‚Kriegerehre‘, zu tun hatte. Auch zeigt sich, welchen hohen Stellenwert *τιμή* hatte: Die Ehrverletzung durch Agamemnon hatte zur Folge, dass der beste Krieger der Griechen, Achilleus, sich aus dem Kampf zurückzog und damit zunächst dafür sorgte, dass der ganze trojanische Krieg sich zu Ungunsten der Griechen wendete. *Τιμή* scheint also für den einzelnen sogar wichtiger gewesen zu sein als das Wohl eines ganzen Heeres.

Auch in der klassischen Epoche finden sich Belege für die hohe Bedeutung der *τιμή*. In der *Nikomachischen Ethik* beispielsweise wird *τιμή* als das höchste äußere Gut bezeichnet<sup>2</sup>. Was dieses höchste Gut ausmacht, beschreibt Aristoteles auch in seinem Werk: Hohe Geburt, Macht, Reichtum und *ἀρετή* können sich neben Tapferkeit ehrsteigernd auswirken<sup>3</sup>. Es wird deutlich, dass sich der Ehrbegriff seit der Archaik gewandelt hatte; wo *τιμή* einst überwiegend eine Frage des Charakters war, traten nun auch verstärkt äußere Faktoren hinzu, die mit dem Wesen des einzelnen weniger zu tun hatten. Aristoteles zeigt auch auf, wie *τιμή* oder guter Ruf erworben werden konnte, nämlich durch einen permanenten Vergleich beziehungsweise Wettstreit mit anderen Mitgliedern der Gemeinschaft. Wer auf den bei Aristoteles genannten Gebieten einen anderen übertrumpfte, verdiente *τιμή* und stieg in der ‚Rangordnung‘ der Ehrwürdigen auf<sup>4</sup>. Die *τιμή* bestimmte also den Ruf einer Person und damit ihren Status in der sozialen Hierarchie<sup>5</sup>.

Der Platz des Einzelnen in dieser Hierarchie wurde also in der Interaktion mit den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft erworben; die Gemeinschaft fungierte hier zugleich als Beurteilungsinstanz des guten oder schlechten Rufs und als Mitstreiter um den Status in der Hierarchie des guten Rufs. Es handelte sich also um eine öffentliche Bewertung<sup>6</sup> von Verhalten, und da der öffentliche Raum Männern vorbehalten war, galt die Norm der Ehre und des Wettstreits nur unter Männern. Sie kann daher durchaus als patriarchale Norm betrachtet werden<sup>7</sup>. Da in einer größeren Gemeinschaft ständig Interaktion stattfand, war auch die soziale Hierarchie immer im Fluss und der einzelne war demnach permanent vom Abstieg bedroht.

---

1 Homer, *Ilias* I, 648.

2 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1123b20

3 Aristoteles, ebda, 1123b35; 1124a21 f.

4 Adkins, *Honour*, 29. Vgl. dazu auch Cairns, *ΑΙΔΩΣ*, 13.

5 So auch Schmitz, *Nachbarschaft*, 254.

6 Damit eine solche Bewertung vorgenommen werden kann, müssen sich alle Beteiligten gut kennen und die Gemeinschaft entsprechend klein sein (sogenannte Face-to-Face-Gesellschaft). Die Norm der Ehre wird daher eher in dörflichen Gesellschaften vorzufinden sein, vgl. dazu Brüggelbrock, *Ehre*, 16.

7 Vgl. dazu auch Brüggelbrock, *Ehre*, 17.

Folge daraus war, dass der Status einer Person stets den aktuellen Bedingungen angepasst werden musste: Wollte man seinen sozialen Stand festigen und einen Abstieg verhindern, musste man sich den Herausforderungen der Mitstreiter stellen beziehungsweise selbst Mitstreiter von ähnlichem Status herausfordern.

Auffällig an diesem Modell des sozialen Gefüges ist, dass offenbar die komplette soziale Existenz einer Person von einer öffentlichen Wertschätzung, also einer Beurteilung durch eine äußere, nicht im Individuum angesiedelte Instanz, abhing, um die verbissen gerungen wurde. Verhielt sich der Einzelne dem Kodex entsprechend, wurde sein Verhalten belohnt und er stieg in der Hierarchie auf. Zeigte er ein Fehlverhalten, wurde dies sofort bestraft, und er stieg in der Statushierarchie ab. Gesellschaften, in denen das Verhalten der Individuen ausschließlich durch eine Sanktion seitens der Gemeinschaft, also einer äußeren Bewertungsinstanz, beeinflusst wird, werden in der Forschungsliteratur vielfach als Schamkultur bezeichnet<sup>8</sup>, die im Gegensatz zur sogenannten Schuldkultur steht<sup>9</sup>. Die Bezeichnung als Schuldkultur kommt bei Gesellschaften zur Anwendung, in denen Verhalten maßgeblich durch interne Bewertungsmaßstäbe bestimmt wird. Das bedeutet, dass das Individuum ‚Wohlverhalten‘ deshalb zeigt, weil es die Normen und Werte der Gesellschaft internalisiert hat und daher einer Sanktion von außen beziehungsweise einer äußeren Bewertungsinstanz nicht mehr bedarf.

Allerdings ist an dieser Stelle fraglich, ob man dieses Modell, das nur die beiden entgegengesetzten Pole Scham und Schuld kennt, überhaupt auf ganze Gesellschaften übertragen kann. Sachdienlicher erscheint es, auch Abstufungen dazwischen zuzulassen und ein Modell in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen anzuwenden. So kann man davon ausgehen, dass in jeder Gesellschaft die gültigen Normen und Werte von Kindheit an gelernt werden, dass also die Kriterien für die Beurteilung eines Verhaltens als zu- oder abträglich für einen guten Ruf durch Zusehen und Teilhaben quasi ins Gehirn ‚eingebrennt‘ und damit internalisiert werden. Dadurch bildet jedes Mitglied der Gesellschaft eine interne Messlatte aus, nach der beurteilt wird, welches Verhalten richtig oder falsch ist. Zeigt ein Individuum nun – trotz Kenntnis der gültigen Normen – ein Fehlverhalten, greift die Sanktion von außen und das Fehlverhalten wird bestraft. Gleichzeitig fühlt sich das Individuum schuldig, die Sanktion von außen führt also quasi zu einer Sanktion im Inneren des Individuums. Daher ist davon auszugehen, dass in jeder Gesellschaft Verhalten sowohl von externen als auch von internen Faktoren bestimmt wird<sup>10</sup>.

---

8 Dodds, Greeks, 18.

9 Zum Begriff der Schuldkultur vgl. Cairns, ΑΙΔΩΣ, 27.

10 So auch Cairns, ΑΙΔΩΣ, 27.

## 4.2 Der Kampf um den sozialen Status

Wie genau funktioniert nun der oben angesprochene Kampf um den Status? Wie sieht ein solcher Wettkampf aus und welche Auswirkungen hat er auf die Gesellschaft als ganze? Der Wettstreit um den Status folgt einem Ablauf, dem grob das Schema ‚auf Schlag erfolgt Gegenschlag‘ zugrunde liegt<sup>11</sup>. Dabei treten die Kontrahenten in Wettstreit bzw. Konkurrenz zueinander, indem sie sich untereinander im Hinblick auf ein bestimmtes Kriterium wie beispielsweise Reichtum vergleichen.

Ist jemand reich, so hat er auf der Statusskala einen relativ hohen Rang. Erlangt ein Kontrahent mehr Vermögen, so steigt sein Ansehen in der Reichtums- bzw. Statusskala und das seines Gegners nimmt ab. Es geht bei diesen Vergleichen also immer um Über- bzw. Unterlegenheit. Die Status sind ständig im Fluss, weil sich die Verhältnisse in der Gemeinschaft, im genannten Beispiel also die Vermögensverhältnisse, verändern. Um den eigenen Status zu verbessern oder einen ‚Rangabstieg‘ wettzumachen, bedarf es der erneuten Herausforderung, um im Status wieder aufzusteigen. Ein solcher Gegenschlag in Form einer erneuten Herausforderung soll aber dabei nicht nur einen ‚Rangaufstieg‘ ermöglichen, sondern auch den Gegnern klarmachen, dass ihm ein niedrigerer Rang gebührt<sup>12</sup>. Hier treten also zwei Gesichtspunkte besonders in den Vordergrund. Zum einen handelt der Herausforderer im eigenen Interesse, nämlich um aufzusteigen. Zum anderen handelt er gegen seine Mitstreiter, um diese in ihre sozialen Schranken zu verweisen und im Rang herabzusetzen.

## 4.3 Der Wettkampfgedanke und das Gerichtsverfahren

Überträgt man solche Wettkämpfe auf eine Ebene, bei der es um physische Macht oder Gewalt geht, wird schnell klar, dass durch die Abfolge von Schlag und Gegenschlag leicht eine Gewaltspirale entstehen kann. Ein Schlag führt zu einem noch heftigeren Gegenschlag, auf den wiederum eine noch stärkere Reaktion folgt. Ein solcher Ablauf birgt allerdings die Gefahr, dass die gesellschaftlichen Bande reißen, und kann die Gesellschaft als Ganze zum Kollabieren bringen<sup>13</sup>.

Einen Ausweg aus dieser potentiellen Gefahr für die Gesellschaft bildete zunächst die Einführung der drakonischen Gesetzgebung, die Blutrache und Selbsthilfe verbot und die Verfolgung von etwa Tötungsdelikten eigens dafür bestimmten Organen übertrug. Neben dieser Gesetzgebung entwickelte sich eine gewaltfreie Kultur des Wettstreits, die auch dazu

---

11 Zum Schlagabtausch beim Ringen um Ehre vgl. auch Bourdieu, Entwurf, 15–32.

12 Siehe dazu auch Brügg Brock, Ehre, 29.

13 Brügg Brock, Ehre, 223.

beitrug, eine Gewalteskalation zu verhindern. Zum einen wurden Liturgien eingeführt. Bei diesen Ehrenämtern hatten die wohlhabenderen Bürger die Möglichkeit, *τιμή* durch eine Tätigkeit für die *πόλις* zu erwerben. Wie wichtig diese Ämter für *τιμή* und für den sozialen Status waren, findet sich schon bei Aristoteles:

*τιμή δ' ἐστὶν μὲν σημεῖον εὐεργετικῆς εὐδοξίας, τιμῶνται δὲ δικαίως μὲν καὶ μάλιστα οἱ εὐεργετικότες,<sup>14</sup>*

*οὐ γὰρ τιμᾶται ὁ μηδὲν ἀγαθὸν τῷ κοινῷ πορίζων· τὸ κοινὸν γὰρ δίδεται τῷ τὸ κοινὸν εὐεργετοῦντι, ἢ τιμῇ δὲ κοινόν.<sup>15</sup>*

Zum anderen wurden Dichter- oder Schauspielagone sowie Sportwettkämpfe abgehalten, die den Mitgliedern der Gemeinschaft weitere Möglichkeiten boten, sich gewaltfrei aneinander zu messen. Kam es zu persönlichen Konflikten zwischen den Mitbürgern, so stellte die *πόλις* ein weiteres Instrument zur Verfügung, Streitigkeiten gewaltfrei, aber unter Einbeziehung des Wettkampf- beziehungsweise Duellmotivs zu lösen. Derartige Konflikte wurden auf die Ebene von Recht und Gesetz verlagert. Dabei erhielten die Kontrahenten quasi eine Bühne für ihre Streitigkeiten, ganz ähnlich wie bei Schauspiel- oder Sportwettkämpfen. Was vor der Zeit des kodifizierten Rechts nach den Regeln von Schlag und Gegenschlag ausgeführt wurde, folgte nun den Regeln von Klage und Gegenklage<sup>16</sup>. So wurden Konflikte in geordnete Bahnen gelenkt und vor allem auch der Kontrolle seitens der *πόλις* durch ihre Magistraten unterstellt. Dem attischen Recht war es somit gelungen, den Duellgedanken und das agonale Wesen der damaligen Gesellschaft spiegelbildlich auf das Rechtssystem zu übertragen. Der Wettkampfgedanke bildete die Basis, auf der das Recht fußte. Diese Art von Rechtssystem zeichnete sich dadurch aus, dass es eng mit den Wertvorstellungen der Athener, die den Wettkampfgedanken von Kindheit an kennen, verknüpft war. Aus diesem Grund ist davon auszugehen, dass das Rechtssystem auf Zustimmung in weiten Teilen der Bevölkerung stieß, was die Einigkeit und den Zusammenhalt in der Gesellschaft förderte.

Worin tritt nun der Wettkampf- oder Duellgedanke bei der Betrachtung des athenischen Rechtssystems besonders deutlich zutage? Als erster Punkt fällt dabei die Besetzung der Gerichte auf: Bei den attischen Gerichten handelte es sich um Geschworenengerichte, die mit Hunderten von Richtern besetzt waren, die aus der freien männlichen Bevölkerung für Prozesse ausgelost wurden. Solch große Geschworenenbänke erinnern an Zuschauertribünen oder Kampfrichterbänke bei Sportwettkämpfen. Auffällig ist hier auch, dass die Richter – ähnlich wie Zuschauer beim Sport – während des Prozesses eher passives Publikum waren und nicht das Recht hatten, Fragen zu stellen oder einzelne Zeugen zu vernehmen. Ihre einzige

<sup>14</sup> Aristoteles, Rhetorik, 1361a28 f.

<sup>15</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1163b6–8.

<sup>16</sup> Cohen, Honor, 104 f.; ders. Violence, 87–118.

Möglichkeit der Einflussnahme bestand in Zwischenrufen, mit denen sie Zustimmung oder Unmut äußern konnten<sup>17</sup>. Durch die Passivität der Richter war gewährleistet, dass die Parteien beziehungsweise Kontrahenten wie in einem Duell den Ablauf des Verfahrens allein in der Hand hatten; sie mussten, nachdem die Klage durch den zuständigen Magistraten zugelassen war, alle nötigen Schritte selbstständig einleiten. So mussten sie die nötigen Beweismittel und auch die ihrer Meinung nach einschlägigen Gesetze vorlegen<sup>18</sup>. Auch dieser Gesichtspunkt liefert einen Hinweis auf den Duellcharakter des Gerichtsverfahrens. Es herrschte Freiheit der ‚Waffenwahl‘ wie bei einem Duell. Ermittlungs- oder Strafverfolgungsbehörden im modernen Sinne als Herrinnen des Verfahrens gab es nicht. Alles oblag den Parteien und der Staat griff hier nicht regelnd ein<sup>19</sup>.

Ein weiterer Beleg dafür, dass Kläger und Beklagter Herren des Verfahrens waren, zeigt sich darin, dass die Geschworenen in einem athenischen Gericht juristische Laien waren. Sie mussten von den Parteien überzeugt werden; der Sachverhalt der einen oder anderen Partei musste ihnen regelrecht schmackhaft gemacht werden. Eine eigene Beweiswürdigung oder eine Subsumtion des Sachverhalts unter die einschlägige Norm, die die Hauptaufgabe des modernen Richters darstellt, fand bei den athenischen Geschworenen nicht statt.

Dabei stellt sich jedoch die Frage, anhand welcher Kriterien die Richter urteilten, wenn sie keine ausgebildeten Juristen waren und auch Beweise nicht wie im heute üblichen Sinne erhoben und bewertet wurden. Es ist davon auszugehen, dass die Richter nach Kriterien urteilten, die sie aus dem täglichen Leben kannten, also nach denjenigen sozialen beziehungsweise moralischen Normen und Werten, mit denen sie im sozialen Umgang permanent konfrontiert waren. Die formellen Gesetze mussten sie dann – da ihnen nur die informellen Gesetze des täglichen Lebens vertraut waren – gemäß eben dieser Regeln interpretieren. Letzten Endes hatten die Richter mit zwei Normensystemen umzugehen, die mitunter nicht ganz deckungsgleich waren oder sich sogar widersprachen: ein System von Normen und Werten des täglichen Lebens und ein anderes, das die formellen Gesetze der *πόλις* beinhaltete<sup>20</sup>. Dass in Konfliktfällen zwischen diesen beiden Normensystemen auf Seiten der Richter die Gefahr bestand, im Zweifel demjenigen den Vorrang einzuräumen, das man besser kannte,

---

17 Nippel, *Gerechtigkeit*, 32.

18 Nippel, *ebenda*, 34.

19 Thür, *Zivilverfahren*, 211. Interessant an dieser Zurückhaltung des Staates bei der Regelung der Hauptverhandlung ist, dass im Gegensatz dazu die Präliminarien eines Prozesses, also die Zuständigkeiten der Magistrate und die durchzuführenden Vorverfahren, bis ins letzte Detail geregelt waren (vgl. dazu auch oben Kapitel 3.4).

20 Dieses Dilemma sieht auch Cohen, *Sexuality*, 236: „*The law [...] represents only one pole of social normativity, and indeed, a pole which often has little to do with actual social norms...*“  
Siehe dieses Werk auch generell zur Problematik kollidierender Normsysteme.

beziehungsweise die formellen Gesetze im Sinne der sozialen Normen zu interpretieren, liegt auf der Hand. Möglicherweise wurde diesem Umstand dadurch Rechnung getragen, dass sozialen Normen im Prozess Raum gegeben wurde<sup>21</sup>. Wie oben schon gesagt, fand keine Beweisaufnahme im modernen Sinne statt. Jeder hielt seine Prozessrede, benannte Zeugen oder legte Urkunden vor<sup>22</sup>; Rückfragen waren dabei nicht erlaubt. Zeugen wurden nicht vernommen, sondern bestätigten die von ihnen gemachten Angaben durch ihre bloße Anwesenheit. Ein Urkundsbeweis, der heute als äußerst stichhaltig und ergiebiger als eine Zeugenaussage gilt, wurde qualitativ minderwertiger als der Zeugenbeweis betrachtet<sup>23</sup>.

Im Gegensatz zu diesen ‚kunstlosen‘ Beweisen oder *πίστεις ἄτεχνοι* nahmen die *πίστεις ἔντεχνοι* im Prozess viel Raum ein. Bei diesen handelt es sich um Beweismittel<sup>24</sup>, die erst mit der Rede entstehen, vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, 1356a1–10:

*τῶν δὲ διὰ τοῦ λόγου ποριζομένων πίστεων τρία εἶδη ἔστιν· αἱ μὲν γὰρ εἰσιν ἐν τῷ ἥθει τοῦ λέγοντος, αἱ δὲ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πως, αἱ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι. διὰ μὲν οὖν τοῦ ἥθους, ὅταν οὕτω λεχθῆ ὁ λόγος ὥστε ἀξιόπιστον ποιῆσαι τὸν λέγοντα· τοῖς γὰρ ἐπεικέσει πιστεύομεν μᾶλλον καὶ θᾶπτον [...]. δεῖ δὲ καὶ τοῦτο συμβαίνειν διὰ τοῦ λόγου, ἄλλὰ μὴ διὰ τοῦ προδεδοξάσθαι ποιόν τινα εἶναι τὸν λέγοντα·*

Entsprechend dieser Maßgabe wurde dem Ruf einer Person viel Bedeutung beigemessen; die Parteien waren gehalten, ihren eigenen Charakter und ihr Verhalten als tadellos zu präsentieren. Sich als einfacher, bescheidener Mann darzustellen, sollte Sympathie erwecken, da sich eine Partei mit dieser Methode quasi auf eine Stufe mit den Laienrichtern auf der Richterbank stellte. Eine solche Vorgehensweise war im attischen Prozess geboten, denn zumeist fanden sich dort reiche Bürger als Verfahrensparteien vor armen Bürgern wieder, die die Richterbänke besetzten. Der ärmere Teil der ausgelosten Richter hatte oftmals Ressentiments den reichen Bürgern gegenüber und deshalb mussten die Parteien besonders darauf achten, sich redlich zu gerieren und die Richter nicht gegen sich aufzubringen<sup>25</sup>. Keinesfalls durfte eine Partei

21 Eine strengere Handhabung der Parteivorträge mit der Maßgabe, stets bei der Sache zu bleiben, scheint bei Prozessen vor dem Areopag, dem Gerichtshof, der für Taten gegen Leib und Leben zuständig war, gesetzlich vorgeschrieben gewesen zu sein, vgl. Lipsius, *Recht* 2.3, 918. Lipsius merkt allerdings an, dass dies in der Praxis weniger strikt angewandt worden sei, vgl. Lipsius ebenda.

22 Zeugen und Urkunden wurden als sogenannte *πίστεις ἄτεχνοι* bezeichnet. Vgl. dazu Aristoteles, *Rhetorik*, 1355b35–37. Als *πίστεις ἄτεχνοι* beschreibt Aristoteles diejenigen Beweismittel, die die Partei nicht im Prozess selbst konstruieren muss, sondern die vor Beginn des Prozesses schon vorliegen.

23 Nippel, *Gerechtigkeit*, 36.

24 Was Aristoteles als kunstvolle Beweismittel bezeichnet, sind keine Beweismittel im modernen Sinne und wären heute ohne Belang für den Prozess.

25 Vgl. dazu Huchthausen, *Betrachtungen*, 242 f. Ein Kuriosum des athenischen Prozesses sei es, dass Richter gerne die vermögendere der streitenden Parteien zu Bußzahlungen an die Staatskasse

als zu versiert im Prozess oder gar professionell wirken, denn das war bei den Richtern nicht besonders angesehen<sup>26</sup>.

Im Kontrast dazu wurde der Klagegegner in ein schlechtes Licht gerückt. Sein Charakter wurde negativ dargestellt, oftmals wurde die gegnerische Partei in den Gerichtsreden auch als professioneller Kläger bezeichnet. Wenn auch die vorgebrachten Anschuldigungen der Parteien möglicherweise nicht nachweisbar waren, erregten sie doch Aufmerksamkeit bei den Richtern und blieben als ‚interessante Details‘ im Gedächtnis. Die Parteien waren jedoch gehalten, ihre Verunglimpfungen nicht zu übertreiben, denn das konnte schlimmstenfalls die Richter nachteilig beeinflussen und zu einer Bewertung der Aussage als üble Nachrede führen<sup>27</sup>. Letztlich brachte das Wesen des attischen Prozesses die Beteiligten in einen Grenzbereich zwischen Schauspielerei, die in der Prozesspraxis letztlich notwendig war, um sich selbst als guten Charakter darzustellen, und Lügen, was nicht erlaubt war und Konsequenzen nach sich zog<sup>28</sup>.

#### 4.4 Beispiele für die Prozesstaktik des Klägers im Spudias-Fall

Für die spezifisch athenische Art der Prozessführung finden sich in der Spudias-Rede einige Beispiele. So geriert sich der Kläger beispielsweise in den Abschnitten 1 und 2 der Rede ganz als bescheidener und juristisch völlig unerfahrener – fast schon naiver – Bürger, der vor Klagen bei Gericht zurückschreckt und alles daran setzt, Streitigkeiten außergerichtlich zu lösen (*εἰ μὲν [...] μὴ πᾶσαν σπουδὴν καὶ προθυμίαν ἐποιησάμην βουλόμενος διαλύεσθαι*). Weiter betont der Kläger die eigene Redlichkeit und den Respekt vor dem Gericht, indem er beispielsweise in Abschnitt 13 vorbringt, dass Spudias bei seiner Gegenklage Recht erhalten solle, wenn er gute Gründe habe. Ähnlich geriert er sich auch in Abschnitt 14, wo er nachdrücklich fragt:

*καίτοι τίνες ἂν ἄμεινον καὶ τῶν τούτου καὶ τῶν ἐμῶν ἐγκλημάτων τὰ μηδὲν ὄντα ἐξήλεγξαν τῶν παραγεγενημένων ἅπασι τούτοις, τῶν εἰδότεων οὐδὲν ἤττον ἡμῶν τὰ γενόμενα, τῶν κοινῶν ἀμφοτέροις καὶ φίλων ὄντων;*

---

verurteilten, um so ihren Richtersold zu sichern, vgl. Huchthausen 243. Daher mussten Reiche sich als besonders bescheiden und sittsam darstellen, wenn sie dieser Geldbuße entgehen wollten.

26 Vgl. dazu auch Dover, *Morality*, 25.

27 Hatzilambrou, *Use*, 39 f.

28 Dem Kläger konnte in einem solchen Fall ein empfindliches Bußgeld wegen mutwilligen Klagens auferlegt werden. Außerdem konnte – wenn ein Zeuge wegen einer Falschaussage vor Gericht angeklagt war – die Partei, für die er ausgesagt hatte, wegen Anstiftung zur Falschaussage angeklagt werden (*δίκη κακοτεχνίων*, vgl. dazu Todd, *Law*, 104).

Außerdem biedert sich der Kläger in Abschnitt 24 bei den Richtern an, indem er sie als nicht zu täuschen darstellt:

*καίτοι πολλάκις ὑμεῖς ἐν μόνον σκευώρημα συνιδόντες, τούτω κατὰ τῶν ἄλλων τῶν ἐγκαλουμένων ἐχρήσασθε τεκμηρίω: τούτω δ' ἅπανθ' ὑφ' αὐτοῦ συμβέβηκεν ἐξελέγχεσθαι.*

Im Gegensatz dazu lässt er keine Gelegenheit ungenutzt, Spudias ins schlechteste Licht zu rücken. Der Kläger bezeichnet ihn als notorischen Kläger (Abschnitt 2: ... *εἰθισμένος ἐνταῦθ' εἰς ὑμᾶς εἰσιέναι...*), als schlechten Bürger, der sich nicht um die Gesetze schert (Abschnitt 10), als Sykophanten (Abschnitt 23) sowie als Lügner und Betrüger, dessen einzige Absicht es sei, das Vermögen des Polyeuktos an sich zu bringen (so beispielsweise in den Abschnitten 20–25). Weiter suggeriert der Kläger Spudias' mangelnden Respekt vor den Toten, der sich darin zeige, dass Spudias den Inhalt von Polyeuktos' Testament einfach ignoriere (Abschnitt 10) und sich auch weigere, anteilig die Kosten für die Nemesien zu tragen (Abschnitt 11). Diese Verhaltensweisen erscheinen unehrenhaft und dürften die Richter empört haben.

Einen interessanten rhetorischen Kniff wendet er auch in den Abschnitten 7 und 10 an. Dort bringt er vor, dass Spudias vor Gericht erschienen sei, um über das Gesetz zu streiten (Abschnitt 7: *ἀλλ' ὁμως πρὸς τοῦτο τὸ δίκαιον ἤκει Σπουδίας ἀμφισβητήσων*). In Wahrheit jedoch ist Spudias vor Gericht erschienen, weil der Kläger ihn verklagt und so vor Gericht genötigt hat.

Neben der Darstellung der Charaktere als lauter beziehungsweise unlauter stellte die Manipulation und Irreführung der Richter eine gern genutzte Taktik der Parteien dar<sup>29</sup>. Auch davon macht der Kläger in der Spudias-Rede reichlich Gebrauch, so beispielsweise in den Abschnitten 13 und 15, wo er angibt, Spudias sei ganz offensichtlich schon als Lügner überführt (*φανερῶς ἐξελέγχηται*). Doch das ist unwahr; denn dass Spudias lügt, weist der Kläger gerade nicht nach, sondern er stellt lediglich eine Behauptung auf.

Eine andere Strategie wendet der Kläger in Abschnitt 12 an. Dort bringt er vor, Spudias habe versucht, vor dem Schiedsmann seine Gegenargumente gegen die Ansprüche des Klägers vorzubringen. Durch den Ausdruck *ἐπεχείρει* suggeriert der Kläger, dass Spudias' Versuch scheiterte und der Schiedsmann sich nicht von Spudias überzeugen ließ. Tatsächlich ist aber anzunehmen, dass Spudias seine Argumente erfolgreich vor dem Schiedsmann dargelegt hat, denn der Schiedsmann hat sich offenbar aufgrund dieser Argumente gegen die Position des Klägers entschieden, da sonst das hier vorliegende Gerichtsverfahren obsolet gewesen wäre. Außerdem zeigt auch die in Abschnitt 13 erwähnte Gegenklage des Spudias, dass der vom Kläger vorgetragene Sachverhalt nicht so eindeutig und erwiesenermaßen richtig sein

29 Nippel, Gerechtigkeit, 36 f. gibt allerdings zu bedenken, dass die Richter vermutlich durch ihre häufige Teilnahme an Prozessen eine gewisse Unempfindlichkeit gegenüber Manipulationsversuchen entwickelt hätten. Vgl. dazu auch Schmitz, Plausibility, 58 f.

kann. Denn Spudias scheint gewichtige Gegengründe – möglicherweise eine unzulässige Beeinflussung des Polyeuktos durch den Kläger – zu haben, sonst hätte er keine Gegenklage gegen den Kläger eingeleitet.

Auch die Abschnitte 14–16 lassen an den Ausführungen des Klägers zweifeln. In diesen Abschnitten geht er abrupt vom Schiedsverfahren zum privaten Schlichtungsverfahren über, bei dem der Kläger versucht haben will, mit Hilfe von Freunden den Streit mit Spudias außergerichtlich zu schlichten. In Abschnitt 14 ist die Rede von Beschlüssen, die die Freunde zur Schlichtung getroffen haben wollen und die Spudias nicht angenommen hat (*οὐχ οἷος ἦν ἐμμένειν οἷς ἐκεῖνοι γνοῖεν*); um welche Beschlüsse es konkret geht, lässt der Kläger jedoch außen vor. Im nächsten Abschnitt gibt er an, dass die Freunde einen Eid<sup>30</sup> bezüglich der Geschehnisse geleistet hätten.

Dieser Eid bezieht sich jedoch ausschließlich auf die im privaten Schlichtungsverfahren besprochenen Punkte. Ob die Beschlüsse der Freunde in diesem privaten Verfahren inhaltlich deckungsgleich mit den im Prozess beziehungsweise vor dem *διαιτητής* gemachten Angaben sind, ist fraglich, auch wenn der Kläger dies suggeriert:

*μη γὰρ οἶεσθ', ὃ ἄνδρες δικασταί, τοὺς εἰδότας ἅπαντα ταῦτα νυνὶ μὲν ὑποκινδύνους αὐτοῦς καθιστάοντας ἐμοὶ μαρτυρεῖν, τότε δ' <ἄν> ὁμόσαντας ἄλλο τι γινῶναι περὶ αὐτῶν.*

Um keine Zweifel an seinen Zeugen aufkommen zu lassen, betont der Kläger in Abschnitt 16 nochmals die Qualität seiner Zeugen, indem er vorbringt, seine Zeugen seien bei allen entscheidenden Vorfällen zugegen gewesen und könnten daher die Sachlage beurteilen.

Vermutlich will der Kläger hier die Richter verwirren, indem er die Aussagen im Vorfeld des Prozesses mit denen aus dem laufenden Verfahren vermischt. Insgesamt erscheint der Kläger in diesen Abschnitten unaufrichtig, wenn er Spudias als unwillig im Hinblick auf eine friedliche Lösung darstellt, denn er war im Vorfeld des Verfahrens offenbar auch nicht ernsthaft an einer friedlichen Regelung des Konflikts interessiert. Das zeigt sich daran, dass er selbst sich im Vorverfahren nicht mit dem Spruch des Schiedsmanns, der sich offenbar seiner Meinung nicht anschließen konnte, zufrieden gab. Stattdessen ging er weitere rechtliche Schritte, indem er seine Klage letztlich vor Gericht brachte. Insgesamt bleibt der Kläger in diesen Abschnitten im Hinblick auf den Sachverhalt recht vage und wechselt dann in Abschnitt 16 mit den Worten *ἀφῶμεν τοίνυν τοῦτ' ἤδη* das Thema. Möglicherweise möchte der Kläger in diesen Abschnitten der Rede den Eindruck erwecken, Spudias habe mit seinem Verhalten die gerechten Vorschläge der Freunde aus bösem Willen torpediert – bewiesen ist das aber nicht.

Auch mit Argumenten, die mehr auf Wahrscheinlichkeiten als auf Fakten basieren, versucht der Kläger, die Sicht der Richter zu trüben. In den Abschnitten 22 und 23 nimmt er auf die Eröffnung des Testaments der Witwe des Polyeuktos Bezug. Er bringt vor, Spudias und seine

30 Zu diesem Eid vgl. auch Kapitel 2.2, Fußnote 11.

Frau hätten bei der Testamentseröffnung nicht gegen die Unrichtigkeit der testamentarischen Regelungen protestiert. Es sei daher davon auszugehen, dass sie mit allem einverstanden waren (Abschnitt 22: *εἰ μὲν αὐτῶ μηδὲν προσῆκεν μηδ' ἀληθῆ τὰ γεγραμμέν' ἦν, τί δὴ ποτ' οὐκ εὐθὺς ἠγανάκτει περὶ αὐτῶν;*). Entsprechend könnten sie auch in der Verhandlung den Inhalt des Testaments nicht anzweifeln, denn es widerspreche dem normalen Verhalten, sich bei Unstimmigkeiten nicht sofort zu beschweren.

Bei dieser Form der Begründung handelt es sich um ein sogenanntes *εἰκόσ*-Argument. Darunter versteht man eine Argumentation, die sich nicht auf Fakten, sondern auf Erfahrungswerte aus dem gesellschaftlichen Umgang beziehungsweise auf die Wahrscheinlichkeit des Auftretens eines bestimmten Verhaltens stützt<sup>31</sup>, also auf die allgemeine Erwartbarkeit eines Geschehens. Dabei tritt die Frage in den Vordergrund, wie sich eine Person *normalerweise* gebärdet. Voraussetzung dafür ist, dass bei allen Beteiligten und insbesondere bei den Richtern Konsens im Hinblick auf die grundsätzlich bei einem Menschen erwartbaren Handlungen herrscht. Auf den ersten Blick erscheint ein solches Argument einleuchtend und mit dem gesunden Menschenverstand in Einklang zu stehen. Erst auf den zweiten Blick wird deutlich, dass ein normalerweise gezeigtes Verhalten gerade nicht das konkrete Verhalten im für den Prozess relevanten Einzelfall bedeuten muss. Man könnte das *εἰκόσ*-Argument daher mit Gagarin als Argument bezeichnen, das greift, wenn schlüssige Beweise nicht vorliegen<sup>32</sup>. Letztlich stellt ein *εἰκόσ*-Argument also ein Scheinargument dar.

Im vorliegenden Fall hat sich Spudias möglicherweise nicht beschwert, weil der Inhalt des Testaments auslegungsbedürftig war und Spudias das Testament anders verstand als der Kläger, oder er wollte vielleicht keinen Streit mit der Familie anfangen und schwieg deshalb. Jedenfalls lässt sich aus seinem Schweigen keine Zustimmung konstruieren. Eine andere Möglichkeit ist, dass der Kläger hier schlicht lügt und seine Angaben zu den Dokumenten der Witwe nicht der Wahrheit entsprechen. In jedem Fall scheint die Argumentation des Klägers äußerst fragwürdig.

Vermutlich spekulierte der Kläger in dieser Situation darauf, dass seine Darstellung auch den Richtern einleuchtete. Im Prozess konnten solche Argumente die Richter möglicherweise beeindrucken, da sie schlicht keine Zeit hatten, die scheinbar logische Begründung kritisch zu hinterfragen<sup>33</sup>. Um die Wirkung seines Arguments zu erhöhen, nutzt der Kläger hier noch eine

31 Aristoteles beschreibt das *εἰκόσ*-Argument in Abschnitt 1402b14–16 seiner Rhetorik. Es ist zu betonen, dass Aristoteles hier nicht vom modernen naturwissenschaftlichen Wahrscheinlichkeitsbegriff ausgeht, sondern er beschreibt wahrscheinliche Vorgänge als Vorgänge, die häufig auftreten. Zum *εἰκόσ*-Argument siehe Gagarin, *Eikos arguments*, 15–29. Zum Begriff *εἰκόσ* vgl. auch Schmitz, *Plausibility*, 68–72.

32 Gagarin, *Eikos arguments*, 18.

33 Allerdings gilt es dabei zu beachten, dass die Richter in einem attischen Prozess derartige Argumente wohl häufig hörten und aufgrund ihrer Erfahrung möglicherweise nicht leicht über die

weitere Taktik: Indem er die Richter direkt anspricht und sie durch die Verwendung der ersten Person Plural des Prädikats in seine Betrachtungsweise einschließt (vgl. Abschnitt 23 *ἀλλὰ παραχρῆμα ἀμφισβητεῖν εἰώθαμεν*), legt er den Richtern nahe, dass eine solche Angelegenheit nicht anders betrachtet werden könne.

Ein weiteres Beispiel für die Manipulation der Richter zeigt sich in den Abschnitten 26–29 der Rede, in denen der Kläger die Mitgiften seiner Ehefrau und der des Spudias berechnet und miteinander vergleicht<sup>34</sup>. In Wahrheit vergleicht er hier aber allein die von Polyuktos an die Parteien geflossenen Vermögenswerte, ungeachtet dessen, ob sie zur eigentlichen Mitgift gehörten oder nicht. Bestandteile der Mitgift, die auf bloßen Forderungen beruhen wie das Pfandrecht am Haus, erwähnt er nur am Rande. Im Endeffekt vergleicht er also nicht die Mitgiften der Parteien, sondern nur Vermögensflüsse. Indem er einzelne Gaben an die Bräute einmal in die Mitgift einrechnet, sie aber gleichzeitig ein andermal als nicht zur Mitgift gehörend darstellt, und dann auch noch einzelne Posten wie das Pfandrecht am Haus verschweigt oder nur am Rande erwähnt, macht er die Überprüfung der Berechnungen für die Richter, die – wie bereits oben erklärt – in der laufenden Verhandlung nicht nachfragen oder Dokumente einsehen konnten, quasi unmöglich.

#### 4.5 Das Ziel des attischen Prozesses

Problematisch bei einer solchen Art der Prozessführung ist natürlich, dass so der wahre Sachverhalt nicht aufgedeckt werden konnte und auf diese Weise Konflikte nicht gelöst werden konnten. Es spricht einiges dafür, dass es in einem athenischen Prozess auch gar nicht so sehr um die Aufdeckung der materiellen Wahrheit ging. Vielmehr liegt die Vermutung nahe, dass ein Konflikt nur vorläufig befriedet werden sollte und dass durch einen Prozess eine Art sozialer Ausgleich herbeigeführt werden sollte, bei dem den Parteien ein Status zugewiesen wurde. Wie bei einer Auseinandersetzung außerhalb des Gerichts erhielt die obsiegende Partei ‚Statuspunkte‘, die sich auf ihren sozialen Rang auswirkten. Wer sich im Vergleich zum Gegner als besseren Bürger mit tadellosem Charakter präsentieren konnte, konnte seinen Stand vor der Öffentlichkeit festigen. Hier entsteht der Eindruck, dass es in athenischen Prozessen mit ihrer Betonung der Charakterzeichnung der Parteien nicht darum ging, wer tatsächlich im Recht war, sondern darum, welche Partei es verdiente, den Prozess zu gewinnen<sup>35</sup>.

---

Stichhaltigkeit von Argumenten getäuscht werden konnten. Vgl. dazu auch Fußnote 24.

34 Zur ausführlichen Diskussion der Abschnitte 26–29 im Hinblick auf die Berechnungen des Klägers und deren Wahrheitsgehalt vgl. unten Kapitel 6.7.

35 Cohen, Honor, 108.

Gegen eine solche Interpretation des athenischen Rechtsverfahrens als vom Wettkampf- oder Duellgedanken geprägt werden im Schrifttum von einigen Stimmen Bedenken geäußert. So wird vertreten, dass *τιμή* im Athen des vierten Jahrhunderts keine Norm von hohem Wert mehr gewesen sei<sup>36</sup>. Daraus resultierend sei die Bevölkerung Athens zu diesem Zeitpunkt in ihren Handlungen nicht mehr vom Prinzip Schlag-Gegenschlag oder Rachegedanken bestimmt gewesen. Vielmehr ließe sich vielen Gerichtsreden entnehmen, dass die Parteien eher bescheiden und zurückhaltend verhielten, und nicht wie ‚Alphamännchen‘, die in allen möglichen Lebenssituationen ihre Überlegenheit zur Schau stellen mussten. Ein Hinweis darauf, dass das Gerichtswesen vom Fehdegedanken geprägt gewesen sei, sei den Quellen schlicht nicht zu entnehmen; eher zeige das Verhalten der Athener das genaue Gegenteil, große Friedfertigkeit<sup>37</sup>.

Dagegen sprechen allerdings die folgenden Erwägungen: Zum einen erscheint nicht nachvollziehbar, dass *τιμή* im vierten Jahrhundert kein herausragender Wert mehr gewesen sein soll. Das belegt eindeutig die Aussage des Aristoteles, dass *τιμή* das höchste äußere Gut sei (vgl. oben Kapitel 4.1). Zum anderen lässt sich das Argument Hermans, wegen des Bedeutungsverlusts der *τιμή* seien Rache- oder Vergeltungsmaßnahmen nicht mehr durchgeführt worden, mit Aristoteles entkräften. Er argumentiert in der *Nikomachischen Ethik*, dass bei Angriffen auf die *τιμή* einer Person ein Vergeltungsakt stattzufinden habe, da sich die betreffende Person ansonsten der Feigheit verdächtig mache und sich servil verhalte: [...] τὸ δὲ προπηλακιζόμενον ἀνέχεσθαι καὶ τοὺς οἰκείους περιορᾶν ἀνδραποδῶδες.<sup>38</sup>

Außerdem unterliegt Herman offenbar dem Missverständnis, dass Wettkampf nicht in friedfertiger Weise möglich ist. Wenn man sich vor Augen führt, dass Wettkampf letztlich nichts anderes bedeutet als einen Vergleich im Hinblick auf bestimmte Eigenschaften, Werte oder Vermögen, wird deutlich, dass natürlich auch ein Vergleich im Hinblick darauf denkbar ist, wer loyaler Staatsbürger ist und aggressives Verhalten gerade meidet<sup>39</sup>.

Wie oben schon gesagt, ist bei Aristoteles zu lesen, wie wichtig und ehrenvoll ein Engagement zugunsten der Gemeinschaft, der *πόλις*, war. Daraus lässt sich folgern, dass auch dabei ein Wettkampf darum geführt werden kann, wer das meiste für die *πόλις* tut und ihre Organe am meisten respektiert, oder mit anderen Worten, wer der ‚bravste‘ Staatsbürger ist<sup>40</sup>. Es scheinen sich hier zwei verschiedene Ebenen im Kampf um *τιμή* herauskristallisiert

---

36 Herman, Honour, 59 f. und ders., Rez. Cohen, 609.

37 Herman, Morality, 199–201.

38 Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1126a7 f.

39 So auch Cohen, Violence, 113.

40 In vielen Gerichtsreden fällt auf, dass die Parteien ihren Respekt vor der *πόλις* oder den mangelnden Respekt der gegnerischen Partei derart übertreiben, dass ihre Aussagen teilweise regelrecht komisch wirken. Um diesem Effekt entgegenzuwirken, war es wichtig, das rechte Maß

zu haben: Einerseits scheint eine aggressivere Art des Wettstreits im täglichen Leben unter Männern durchaus üblich gewesen zu sein, während andererseits im Bereich der πόλις mit ihren Liturgien und im Bereich des Gerichtswesens, der Wettkampf um τιμή eher zahm geführt wurde und die betreffenden Personen sich eher bescheiden und zurückhaltend darstellten. Es hat den Anschein, dass der Kampf um τιμή im vierten Jahrhundert genauso erbittert geführt wurde wie in früheren Zeiten, aber mit einem größeren Repertoire an Mitteln<sup>41</sup>.

---

zu finden und nicht zu übertreiben. Vgl. dazu auch Dover, *Morality*, 13.

41 Ähnlich auch Herman, *Honour*, 66 (Diskussionsbeitrag Eder).

## 5 Die Ausgangslage nach dem Tod des Polyeuktos

Wie in Kapitel 3.3 schon gesagt, handelt es sich bei dem vorliegenden Fall in weiten Teilen um einen Erbschaftsstreit, bei dem sich zunächst die Frage stellt, wer überhaupt Erbe geworden ist. Um dies zu beantworten, ist zunächst ein Blick in das athenische Erbrecht erforderlich. Wie war es ausgestaltet und welche Funktionen hatte es?

### 5.1 Die Grundzüge des attischen Erbrechts

Heutzutage ist völlig klar, welchem Zweck das Erbrecht dient: Der Erblasser soll in die Lage versetzt werden, derjenigen Person seinen Besitz weiterzugeben, die er für würdig hält. Das kann ein Verwandter sein, aber auch ein völlig Fremder<sup>1</sup>. Im antiken Athen verhielt es sich ein wenig anders; natürlich ging es auch einem athenischen Erblasser darum, seinen Besitz weiterzugeben und zu verhindern, dass er in die falschen Hände gerät. Doch war die Möglichkeit einer Besitzweitergabe an Fremde außerhalb der Familie eingeschränkt, nur Deszendenten konnten erben. Aus dieser Tatsache wird deutlich, dass der Primärzweck des Erbrechts ein anderer war als bloße Besitzübertragung.

So wird aus den Quellen<sup>2</sup> wird ersichtlich, dass es in Athen darum ging, die patrilineare Linie aufrecht zu erhalten, damit der *οἶκος* des Erblassers nicht verwaiste. Für die Athener war es von großer Wichtigkeit, dass ihr *οἶκος* fortgeführt wurde, denn ohne Fortführung lebte der Familien- und Ahnenkult nicht fort, was als nicht erträglich empfunden wurde. Auch die *πόλις* hatte ein Interesse am Erhalt der *οἴκοι*: In ihnen wurden neue Bürger für die *πόλις* geboren. Die männlichen Bürger konnten das Heer der Athener aufstocken und die weiblichen neue Bürger hervorbringen. Die *οἴκοι* sorgten also dafür, dass Athen nicht ausstarb. Worum es also letztlich im athenischen Erbrecht ging, war, die *οἴκοι* als Basiseinheiten des Staates zu bewahren.

In der vorliegenden Rede dürfte es auch Polyeuktos am Herzen gelegen haben, seinen *οἶκος* und seinen Familienkult weiterleben zu lassen<sup>3</sup>. Seine Brisanz gewinnt der Fall aber dadurch,

- 
- 1 Eine Besonderheit stellt hierbei der Pflichtteil dar, den Kinder selbst bei einer Enterbung erhalten. Er stellt sicher, dass Kinder zumindest einen gewissen Anteil des elterlichen Vermögens erhalten. Damit zeigt sich eine Sonderstellung des Deszendenten, die auch trotz grundsätzlicher Testierfreiheit gewahrt bleibt.
  - 2 Vgl. beispielsweise Isaios 7,30: *Πάντες γὰρ οἱ τελευτήσειν μέλλοντες πρόνοιαν ποιῶνται σφῶν αὐτῶν, ὅπως μὴ ἐξερημώσουσι τοὺς σφετέρους αὐτῶν οἴκους, ἀλλ' ἔσται τις [καὶ] ὁ ἐναγιῶν καὶ πάντα τὰ νομιζόμενα αὐτοῖς ποιήσων· δι' ὃ κὰν ἄπαιδες τελευτήσωσιν, ἀλλ' οὖν ποιησάμενοι καταλείπουσι.*
  - 3 Einen Hinweis auf den Familienkult findet sich in Abschnitt 11 der Rede. Dort heißt es, dass die

dass – was heutzutage im Hinblick auf das Erbrecht völlig unproblematisch ist – Polyeuktos nur Töchter hatte. Das stellte im antiken Athen den Erblasser vor große Schwierigkeiten, denn Frauen hatten nur sehr eingeschränkte Befugnisse, über Vermögen zu verfügen, beziehungsweise wurden nur als bedingt geschäftsfähig betrachtet<sup>4</sup>.

Als Konsequenz daraus konnten Frauen kein Erbe antreten. Interessanterweise findet sich im attischen Recht kein Gesetz, das Frauen ausdrücklich von der Erbfolge ausschließt. Vermutlich war dieser Ausschluss der Frauen für die Athener so selbstverständlich, dass sie es nicht für nötig erachteten, den Sachverhalt eigens zu regeln. Etwas anderes galt für Söhne: Obwohl es eigentlich auch als selbstverständlich betrachtet wurde, dass die Söhne eines Verstorbenen seine Erben waren, wurde die männliche Erbfolge gesetzlich geregelt<sup>5</sup>, vgl. Isaios 6,28:

[...] ὁ νόμος αὐτὸς ἀποδίδωσι τῷ υἱεὶ τὰ τοῦ πατρὸς καὶ οὐδὲ διαθέσθαι ἐᾷ ὅτῳ ἂν ὣσι παῖδες γνήσιοι.

Hatte ein Erblasser mehrere Söhne, erbten alle zu gleichen Teilen, es fand also eine Realteilung statt. Wenn keine Söhne vorhanden waren, erbte ein männliches Mitglied der väterlichen *ἀγχιστεία*, der Verwandtschaft in seitlicher Linie; war dieser Zweig der Verwandtschaft ausgestorben, ging das Recht, als Erbe eingesetzt zu werden, auf die männlichen Mitglieder der Verwandtschaft mütterlicherseits über. Wollte ein Verwandter aus der *ἀγχιστεία* das Erbe antreten, so wurde er nicht automatisch Erbe, wie das bei Söhnen des Erblassers der Fall war. Vielmehr musste er sich den *κληῆρος* zunächst im Rahmen eines Verfahrens vor dem Magistraten, der sogenannten *ἐπιδικασία*, zusprechen lassen. Eine Skizze des athenischen Erbrechts findet sich in Demosthenes 43,51:

ὅστις ἂν μὴ διαθέμενος ἀποθάνῃ, ἐὰν μὲν παῖδας καταλίπῃ θηλείας, σὺν ταύτησιν, ἐὰν δὲ μὴ, τοῦσδε κυρίου εἶναι τῶν χρημάτων. ἐὰν μὲν ἀδελφοὶ ὣσιν ὁμοπάτορες· καὶ ἐὰν παῖδες ἐξ ἀδελφῶν γνήσιοι, τὴν τοῦ πατρὸς μοῖραν λαγχάνειν· ἐὰν δὲ μὴ ἀδελφοὶ ὣσιν ἢ ἀδελφῶν παῖδες, \* \* \* ἐξ αὐτῶν κατὰ ταῦτα λαγχάνειν· κρατεῖν δὲ τοὺς ἄρρενας καὶ τοὺς ἐκ τῶν ἀρρένων, ἐὰν ἐκ τῶν αὐτῶν ὣσι, καὶ ἐὰν γένει ἀπωτέρω. ἐὰν δὲ μὴ ὣσι πρὸς πατρός μέχρι ἀνεπιῶν παίδων, τοὺς πρὸς μητρός τοῦ ἀνδρὸς κατὰ ταῦτα κυρίου εἶναι. ἐὰν δὲ μηδετέρωθεν ἢ ἐντός τούτων, τὸν πρὸς πατρός ἐγγυτάτω κύριον εἶναι. νόθῳ δὲ μηδὲ νόθῃ μὴ εἶναι ἀγχιστεῖαν μήθ' ἱερῶν μήθ' ὀσίων ἀπ' Εὐκλείδου ἄρχοντος.

Hatte der Erblasser keine Kinder oder nur Töchter, wollte seinen *οἶκος* aber auch nicht irgendeiner Person aus seiner *ἀγχιστεία* überlassen, war es ihm nach einem bei Isaios 2,13 zitierten Gesetz erlaubt, ein Testament zu verfassen: [ὁ νόμος] κελεύει τὰ ἑαυτοῦ ἐξεῖναι διαθέσθαι ὅπως ἂν ἐθέλῃ, ἐὰν μὴ παῖδες ἄρρενες ὣσι.

Ein solches Testament zeitigte zwei Wirkungen: Zum einen wurde durch Adoption ein Rechtsnachfolger in den *οἶκος* aufgenommen, zum anderen wurde festgelegt, dass der

---

Töchter des Polyeuktos eine Mine für die Nemesien ihres Vaters ausgegeben haben.

4 Vgl. dazu unten Kapitel 7.1.3.

5 Siehe dazu Harrison, Law I, 130.

Adoptierte das Vermögen des Erblassers erhalten sollte. Derartige Testamente durften nur von Personen verfasst werden, die keine legitimen Söhne hatten<sup>6</sup>. Auch Männern mit legitimen Söhnen war es erlaubt, Testamente zu verfassen, jedoch durfte darin nur über Punkte entschieden werden, die für die Rechtsnachfolge ohne Belang waren<sup>7</sup>.

Als Beispiele dafür finden sich häufig Regelungen, die bestimmen, wen die Witwe des Erblassers nach seinem Tod mit welcher Mitgift heiraten sollte oder gegenüber wem beizutreibende Schulden bestanden. Für Fälle, bei denen der Erblasser im Testament über sein Vermögen verfügte, wie beispielsweise bei der Stellung einer Mitgift für seine Frau oder Tochter, galt vermutlich eine Quote, die den Söhnen des Erblassers zustand<sup>8</sup>. Über diese Quote hinaus durfte der Erblasser keine Verfügungen bezüglich seines Vermögens treffen, damit die Vermögensnachfolge der legitimen Erben nicht ausgehöhlt wurde. Testamentarisch durfte der Erblasser also nur kleinere Zuwendungen an Nichterben veranlassen.

Im vorliegenden Fall wird an keiner Stelle erwähnt, dass ein durch Testament adoptierter Erbe zum Zeitpunkt des Todes von Polyeuktos vorhanden war. Zwar hat Polyeuktos auf dem Sterbebett ein eigenes Testament aufgesetzt, doch erfährt der Leser nichts über die Einsetzung eines Erben. Vielmehr geht es an der Stelle im Testament des Polyeuktos, auf die der Kläger Bezug nimmt, um die Frage der Restschuld aus der Mitgift, die der Kläger angeblich hatte (vgl. dazu auch Abschnitt 6 der Rede). Geht man also vom Nichtvorhandensein eines männlichen Erben aus, so folgt aus dem in Demosthenes 43,51 zitierten Gesetz, dass der *κληροσ σὸν θυγατράσιν* ging. Damit waren die Töchter des Polyeuktos scheinbar *ἐπίκληροι*<sup>9</sup>.

6 Gagliardi, Gesetz, 24 f. Zur Diskussion der Fragen, ob das genannte Gesetz nur die Adoption *inter vivos* regelte und ob – wenn der Geltungsbereich nicht auf die Adoption *inter vivos* beschränkt war – das Testament immer mit einer Adoption auf den Todesfall verbunden war, vgl. Ruschenbusch, Testamentsgesetz.

7 Gagliardi, Gesetz, 25.

8 Gagliardi, Gesetz, 25, Fußnote 5. Ein Hinweis darauf, dass der Erblasser lediglich 10% seines Vermögens testamentarisch anderen Personen als dem legitimen Erben zuwenden konnte, findet sich in Platon, *Nomoi*, 924a. Möglicherweise existierten in der athenischen Erbrechtspraxis ähnliche Quoten.

9 Anders Burgkhardt, *De causa*, 12, der aufgrund der Tatsache, dass die Töchter des Polyeuktos Mitgiften erhalten haben, ihre Position als *ἐπίκληροι* ablehnt. Dabei übersieht er jedoch, dass die Töchter ursprünglich keine *ἐπίκληροι* waren, weil mit Leokrates ein Erbe vorhanden war.

Des Weiteren ist in der Literatur umstritten, ob verheiratete Töchter beim Tod ihres Vaters *ἐπίκληροι* werden konnten. Fest steht, dass bruderlose Töchter nicht zu *ἐπίκληροι* wurden, wenn sie mit einem *ἀγχιστεύς* verheiratet waren. Das galt umso mehr, wenn aus der Ehe bereits Söhne vorhanden waren. Teilweise wird jedoch vertreten, dass eine verheiratete Frau niemals *ἐπίκληρος* werden konnte (so Ruschenbusch, Erbtochterrecht, 17 f.). Begründet wird diese Position mit einer Bezugnahme auf die Regelung über *θησσαί* in Demosthenes 43,54. Diese besagt, dass eine *ἐπίκληρος* aus der vierten Zensusklasse vom *ἀγχιστεύς* immer mit einer Mitgift von 500 Drachmen

## 5.2 Die ἐπίκληρος

Was kann man sich nun unter einer ἐπίκληρος vorstellen? Das Rechtsinstitut der ἐπίκληρος mutet zunächst sehr seltsam an. Der Begriff ἐπὶ κλήρου bedeutet ‚auf‘ oder ‚mit dem Besitz‘, und diese Beschreibung trifft das Wesen des Epiklerats recht genau. Die ἐπίκληρος war zwar keine Erbin, aber man kann sie sich quasi als am Besitz anhaftend vorstellen, so dass der ἀγχιστεύς, der Erbe des Vermögens wurde, die ἐπίκληρος automatisch mit erbte, wenn ihm nach einer ἐπίδικασία der κληῖρος zugesprochen wurde<sup>10</sup>. Er sollte die ἐπίκληρος heiraten, notfalls auch unter Auflösung einer schon bestehenden Ehe, um mit ihr Söhne zu zeugen, die den ursprünglichen οἶκος des Großvaters fortführen konnten<sup>11</sup>. Damit ist der Ehemann der

---

ausgestattet werden müsse. Dieser Regelung entnimmt Ruschenbusch, dass die Erbtöchter immer als unverheiratet zu betrachten sei. Fraglich ist, ob Demosthenes 43,54 zur Begründung herangezogen werden kann, da sie eine absolute Ausnahmeregelung darstellt.

Außerdem spricht gegen die Lesart Ruschenbuschs die Systematik des in Demosthenes 43,51 zitierten Gesetzes zum Intestaterbrecht: Dort ist die Erbfolge sehr präzise geregelt. Die ἀγχιστεῖς, die sich eine Erbtöchter zusprechen lassen können, werden bis zum vierten Grad aufgezählt. Dass der Gesetzgeber die Erbfolge so genau regelt, es aber dann übersieht zu erwähnen, dass sich das Gesetz nur auf unverheiratete Töchter bezieht, erscheint nicht plausibel.

Als weiteres Argument führt Ruschenbusch an, aus Platons *Nomoi* 924d sei eine ἐπίκληρος-Regelung mit Geltungsbereich nur für unverheiratete Töchter ersichtlich, und da dieser Abschnitt aus den *Nomoi* der athenischen Regelung fast gleiche, müsse derselbe Geltungsbereich auch für das athenische Recht gelten. Dagegen spricht jedoch, dass es sich bei den *Nomoi* um einen fiktionalen Text handelt, der in einigen wichtigen Punkten vom tatsächlichen athenischen Recht abweicht. Insofern kann von einer Deckungsgleichheit keine Rede sein. Vgl. zur Erbfolgeregelung in Platons *Nomoi* auch Schaps, *Inheritance Law*, 56.

10 Leibliche oder *inter vivos* adoptierte Söhne waren von der Pflicht zur Durchführung einer ἐπίδικασία nicht betroffen. Sie galten als natürliche Söhne und hatten das Recht zur ἐμβάτευσις, dem sofortigen Eintritt in das Erbe ohne Umweg über die ἐπίδικασία, vgl. dazu Harrison, *Law* 1, 95 und Rubinstein, *Adoption*, 40.

11 Der Enkel wurde in diesem Fall als im οἶκος des Großvaters geboren betrachtet, also als direkter Nachfolger im großväterlichen οἶκος. Kränzlein, *Schriften*, 17 führt als Begründung dafür an, dass eine sogenannte posthume Adoption des Enkels aus einer Ehe zwischen ἀγχιστεύς und ἐπίκληρος obligatorisch gewesen wäre, wenn der Enkel nicht direkt zum Erben seines Großvaters geworden wäre. Eine Norm, die eine posthume Adoption des Enkels zur Pflicht erhoben hätte, findet sich allerdings nirgendwo. Dennoch stand der Weg einer solchen Adoption durch Einführung des Enkels in die Phratrie des Großvaters offen, vgl. Demosthenes 43,11: εἰσήγαγον εἰς τοὺς φράτερας τοὺς τοῦ Ἀγνίου Εὐβουλίδη τὸν παῖδα τουτονί, ἐκ τῆς θυγατρὸς ὄντα τῆς ἐκείνου, ἵνα μὴ ἐξερημωθῇ ὁ οἶκος.

Harrison, *Law* 1, 134 fügt ein weiteres Argument für die Zugehörigkeit des Enkels zum großväterlichen οἶκος und damit ein direktes Erbrecht hinzu: Da ein Athener zwar aus der Familie seines Vaters ausscheiden könne, aber nicht aus der seiner Mutter, bleibe er ein Leben lang mit seiner Familie mütterlicherseits verbunden und damit auch letztlich mit dem οἶκος seines Großvaters.

*ἐπίκληρος* bloßer Vermögensverwalter und weder Erbe des Vermögens noch Oberhaupt des *οἴκος*, bis der gemeinsame Sohn erwachsen ist und die Sorge für den *κλῆρος* übernehmen kann, vgl. Demosthenes 46,20:

*Καὶ ἐὰν ἐξ ἐπικλήρου τις γένηται καὶ ἅμα ἡβήσῃ ἐπὶ δίετες, κρατεῖν τῶν χρημάτων, τὸν δὲ σῖτον μετρεῖν τῇ μητρὶ.*

Fraglich ist, wie es zu einer solch merkwürdigen Regelung im attischen Erbrecht kam und welche Intention Solon mit der Regelung des Epiklerats verfolgte. Im Schrifttum herrscht Uneinigkeit im Hinblick auf Sinn und Zweck des Epiklerats. Die Mehrheit der Forschenden sieht die Funktion der Regelung in der Verhinderung des Aussterbens von *οἴκοι*<sup>12</sup>, andere wiederum halten die Versorgung der *ἐπίκληρος* oder die Sicherstellung einer Ehe für den Hauptzweck des Epiklerats<sup>13</sup>.

Zu letzterer Position ist anzumerken, dass eine solch komplizierte Regelung wie die des Epiklerats nicht nötig gewesen wäre, wenn es alleiniges Ziel gewesen wäre, einen Ehemann für jede *ἐπίκληρος* bereitzuhalten. Das hätte auch einfacher geregelt werden können, beispielsweise in einem Gesetz, das eine Pflicht zur Ehe für jedermann festsetzte.

Um die Gründe für die Kodifikation des Epiklerats durch Solon zu verstehen, hilft ein Blick auf die Interessenlage der Beteiligten, wenn eine Familie ohne Söhne blieb. Dem Erblasser dürften vor allem drei Punkte wichtig gewesen sein: Zunächst dürfte ihm am Herzen gelegen

---

Dafür spricht auch die Erwägung, dass ein Enkel ein Abkömmling in gerader Linie ist und allein daher schon erbberechtigt erscheint. Probleme könnten in dieser Konstellation entstehen, wenn kein zweiter Sohn als Nachfolger in den *οἴκος* seines Vaters geboren wird, denn dann wäre einer der *οἴκοι* vom Aussterben bedroht. Es stellt sich allerdings die Frage, wie häufig es in Athen zu einer derartigen Konstellation gekommen ist; angesichts hoher Fertilität (allerdings auch hoher Säuglingssterblichkeit) dürften ausreichend Kinder zur Welt gekommen sein.

Weiterhin gilt es zu bedenken, dass letzten Endes bei einer Ehe einer *ἐπίκληρος* mit einem *ἀγχιστεύς* und nur einem gemeinsamen Sohn als Nachfolger in beide *οἴκοι* Häuser wieder zusammengeführt wurden, die vor Generationen eins waren, und so keine Bedrohung für den Familienkult vorlag, vgl. Schmitz, Haus, 33. Zur posthumen Adoption siehe unten, Punkt 5.3.

12 Wolff, Grundlagen 17–19; Kränzlein, Schriften, 18; Schmitz, Haus, 104; Blundell, Women, 117.

13 Schaps, Economic Rights, 37–42; vgl. auch Fisher, Rez. Schaps, 73 f. und zum Problemkreis generell Todd, Law, 230 f. Als Hauptzweck des Epiklerats bezeichnet Schaps vor allem die Sicherstellung von Eheaussichten der konkret betroffenen *ἐπίκληρος*. Er begründet dies mit dem in Athen tief empfundenen Bedürfnis der Frau, verheiratet zu sein. Die Ehe sei quasi das einzige Lebensziel der Frau gewesen. Leider gibt Schaps nicht an, wie er zu dieser Ansicht gelangt ist, ein Beleg anhand von Quellen fehlt. Außerdem gilt es bei dieser Betrachtungsweise zu bedenken, dass unverheiratete Frauen mit Brüdern, die gerade keine *ἐπίκληροι* waren, von dem Schutzzweck der Regelung nicht umfasst worden wären; ihre Aussichten auf eine Ehe blieben unberücksichtigt. Die Schaffung von Möglichkeiten zur Eheschließung kann also nicht Zweck des Epiklerats gewesen sein.

haben, dass sein Vermögen nicht in fremde Hände fiel. Weiter dürfte er ein Interesse an der Fortführung seines *οἶκος* in dem Sinne gehabt haben, dass er die Weiterführung des Familienkults gesichert sehen wollte. Schließlich wird ihm auch die Versorgung seiner Töchter wichtig gewesen sein, die als nicht geschäftsfähige und verfügungsbefugte Personen nicht selbst für sich sorgen konnten<sup>14</sup>.

Anders sieht das Interesse der *πόλις* aus: Sie wird die Vermeidung einer Besitzkumulation durch Vereinigung mehrerer *οἶκοι* unter einem Oberhaupt als zentral betrachtet haben<sup>15</sup>, damit es nicht durch Besitzkumulation auch zu einer Machtkonzentration in einzelnen *οἶκοι* kommen konnte, was zu einer erheblichen Gefahr für die demokratische Verfassung Athens hätte führen können. Gleichzeitig stand die Bewahrung der *οἶκοι* als soziale und ökonomische Basiseinheiten<sup>16</sup> der *πόλις*, in der neue Bürger und damit potentielle neue Soldaten für das athenische Heer ‚produziert‘ wurden, im Fokus des Interesses der *πόλις*<sup>17</sup>. Für diese ‚Produktion‘ von Bürgern waren rechtmäßig verheiratete Athener Eltern erforderlich; daher war es wichtig, dass Frauen in die Lage versetzt wurden, diese Funktion übernehmen zu können. Sie mussten also mit Ehemännern ‚versorgt‘ werden.

Bei diesem Überblick über die widerstreitenden Interessen fällt auf, dass der *οἶκος* im Mittelpunkt aller Interessen steht: Dem Erblasser geht es dabei vor allem um seinen konkreten *οἶκος*, den er nicht dem Aussterben preisgeben will, der *πόλις* geht es vor allem um die Erhaltung der *οἶκοι* im Allgemeinen. Will der Gesetzgeber all diesen Interessen Rechnung tragen, so muss er eine Regelung finden, bei der bruderlose Töchter quasi den *οἶκος* des Erblassers durch Eheschließung mit dem *ἀγχιστεύς* ‚vermitteln‘, damit dieser nicht ausstirbt. Gleichzeitig mit dieser Vermittlung ist auch die Versorgung der *ἐπίκληρος* gewährleistet und aus dieser Verbindung können neue athenische Bürger hervorgehen. Es fällt auf, dass die *ἐπίκληρος*-Regelung die einzig denkbare Möglichkeit ist, seine bruderlosen Töchter versorgt zu wissen und die Möglichkeit der Fortführung des *οἶκος* zu sichern, wenn man in einem Rechtssystem lebt, das Frauen nicht für erbberechtigt hält und ihnen die Möglichkeit abspricht, selbst einen *οἶκος* fortzuführen.

14 Es ist allerdings Tatfrage, warum Polyektos dann zu Lebzeiten keine Regelungen zum Schutz seiner Töchter getroffen hat.

15 Schmitz, Haus, 104.

16 Aristoteles, Politik, 1253b2 f.

17 Die Bewahrung der *οἶκοι* bedeutet nicht, dass eine exakte Zahl an *οἶκοι* konstant gehalten werden sollte; es ging eher um eine Beibehaltung der Institution als solcher zur Produktion künftiger Generationen von Bürgern. Die genaue Zahl an *οἶκοι* wird der *πόλις* sogar eher gleichgültig gewesen sein. Ob also ein *οἶκος* ausstarb oder ein anderer aufgrund von Erbteilung geteilt wurde und damit mehrere *οἶκοι* entstanden, war von geringerem Interesse, vgl. dazu auch Rubinstein, Adoption, 115.

### 5.3 Adoption und Auflösung der Adoption

Im vorliegenden Fall hatte Polyeuktos zunächst alles getan, um seinen *οἶκος* abzusichern: Er hatte ursprünglich seinen Schwager Leokrates adoptiert und ihm seine Tochter zur Frau gegeben. Damit war zunächst ein Erbe vorhanden, entsprechend waren die Töchter mit der Adoption des Leokrates keine *ἐπίκληροι* mehr. Allerdings löste Polyeuktos die Adoption wieder auf, wobei die Hintergründe der Auflösung unklar bleiben. Durch dieses Geschehen wurde letztlich der Zwist zwischen dem Kläger und Spudias ausgelöst. Wäre Leokrates Erbe des Polyeuktos geblieben, wäre die Rechtslage klar. Er wäre Gegner der klägerischen Ansprüche bezüglich der Restschuld aus der Mitgift und auch die Ansprüche des Klägers auf Leistung in die Erbmasse wären obsolet. Was genau bedeutete nun Adoption im antiken Athen? War sie bindend oder konnte sie rückgängig gemacht werden?

Im antiken Athen wurden drei Formen der Adoption unterschieden: Zum einen die Adoption *inter vivos*, zum anderen die Adoption mittels Testament und die sogenannte posthume Adoption. Bei der erstgenannten handelte sich um ein Rechtsgeschäft zwischen dem Adoptivelternteil und dem zu Adoptierenden<sup>18</sup>. Folge einer solchen Adoption war, dass der Adoptivsohn aus seiner ursprünglichen Familie ausschied und als Sohn und Erbe in die Familie des Adoptivvaters übergang. Seine Position unterschied sich nicht von der eines leiblichen Kindes. Als Folge daraus erwarb der Adoptivsohn das Recht zum direkten Eintritt in das Erbe seines Adoptivvaters, der *ἐμβάτευσις*.

Eine testamentarische Adoption lief so ab, dass der Erblasser in seinem Testament einen Erben festsetzte, der nach seinem Tod in die Erbfolge eintreten sollte. Die Wirkung einer solchen Adoption setzte erst mit dem Tod des Erblassers ein, das heißt zu Lebzeiten war der Begünstigte noch nicht Erbe. Da Testamente anfechtbar waren und leicht gefälscht werden konnten, musste sich der testamentarische Erbe sein Recht zum Eintritt in das Erbe zuerst mittels einer *ἐπίδικασία* zusprechen lassen<sup>19</sup>. Nach erfolgter *ἐπίδικασία* hatte der testamentarische Erbe dieselbe Position wie ein leiblicher Sohn oder ein *inter vivos* adoptierter Sohn.

Als dritte Form der Adoption war die posthume Adoption bekannt. Bei ihr wurde der rechtsgeschäftliche Wille des Erblassers zur Adoption fingiert, das heißt, dass der zu Adoptierende – häufig der Intestaterbe oder auch der Enkel des Erblassers – nach erfolgter *ἐπίδικασία* durch Einführung in Phratrie und Demos in den *οἶκος* des Erblassers übergang<sup>20</sup>. Dadurch, dass ein mutmaßlicher Wille des Erblassers fingiert wurde, war die posthume Adoption angreifbar.

---

18 Weitere Nachweise zum Verfahren der Adoption bei Rubinstein, Adoption, 33–54.

19 Vgl. Rubinstein, Adoption, 40 f.

20 Ablehnend zur *ἐπίδικασία* Rubinstein, Adoption, 43 f. Vgl. zur posthumen Adoption auch Lindsay, Adoption, 101 f. sowie Harrison, Law, 95.

Verblüffend an diesem Rechtsinstitut ist, dass eine solche Adoption nicht obligatorisch war. Es stellt sich daher die Frage, welchen Zweck die Athener mit dem Rechtsinstitut der posthumen Adoption verfolgten. Es lässt sich argumentieren, dass die Möglichkeit einer posthumen Adoption in unvorhersehbaren Situationen beim Wegfall beziehungsweise Tod von Erben einen Ausweg darstellt, doch noch einen dem mutmaßlichen Willen des Erblassers entsprechenden Erben zu finden. Dagegen könnte sprechen, dass der Intestaterbe auch ohne irgendeinen Willen des Verstorbenen zum Erben wird, es gibt aber hier einen feinen Unterschied: Tritt jemand aufgrund des Intestaterbteils in das Erbe ein, so wird er nur Rechtsnachfolger. Nach einer Adoption aber wird er Sohn des Verstorbenen, was ihm eine stärkere Position verleiht<sup>21</sup>.

Im vorliegenden Fall adoptierte Polyuktos Leokrates im Wege der Adoption *inter vivos*<sup>22</sup>, also auf rechtsgeschäftlicher Basis unter Lebenden. Später dann wurde diese Adoption nach einem Streit wieder aufgelöst<sup>23</sup>. Fraglich ist, ob eine solche Auflösung einer Adoption einfach ohne weiteres möglich war. Im Falle des Leokrates kommen drei mögliche Arten einer Auflösung in Betracht: zum einen könnte die Adoption mit einer Enterbung, einer sogenannten *ἀποκήρυξις*, gelöst worden sein.

Die *ἀποκήρυξις* ist ein sehr drastisches Rechtsinstitut, bei der der Vater durch ein öffentliches Lossagen vom Sohn diesen aus seinem *οἶκος* entfernen konnte, wenn der Sohn sich in schwerer Weise gegen den *οἶκος* vergangen hatte<sup>24</sup>. Da eine *ἀποκήρυξις* aber an ein öffentliches Verfahren gebunden war und ein solches Verfahren nirgendwo in der Rede Erwähnung findet, ist davon auszugehen, dass Polyuktos gegen Leokrates nicht den Weg der *ἀποκήρυξις* gegangen ist.

Zum zweiten könnte das Erlöschen der Adoption Folge der ‚Scheidung‘ von der Tochter des Polyuktos gewesen sein<sup>25</sup>. Diese ‚Scheidung‘ wird in Abschnitt 4 der Rede beschrieben als Wegnahme der Tochter durch Polyuktos (*ἀφελόμενος ὁ Πολύευκτος τὴν θυγατέρα*). Die

---

21 Todd, Law, 225, 229.

22 Todd, Law, 223 geht von einer testamentarischen Adoption aus, die durch die Formulierung eines neuen Testaments wieder aufgehoben wurde. Gegen diese Sichtweise spricht jedoch der Wortlaut der Rede, in der Leokrates schon vor dem Tod des Polyuktos als sein Erbe bezeichnet wird, vgl. Abschnitt 5 der Rede „ἔως μὲν ὁ Λεωκράτης ἦν κληρονόμος τῶν Πολυεύκτου“.

23 In der Rede wird der Ausdruck Auflösung der Adoption nicht benutzt. Diese Auflösung der Adoption ergibt sich aber aus der Aussage in Abschnitt 5, dass Leokrates aus der Familie ausgeschieden (*ὄ τε Λεωκράτης ἐξεκεχωρήκει*) und nicht mehr Erbe des Polyuktos sei. Einzelheiten zu diesen Vorgängen erfährt der Leser nicht.

24 Harrison, Law 1, 75, 94. Die heutige Forschung weiß nur wenig über die *ἀποκήρυξις*, da die Quellenlage dürftig ist. Ein Fall von *ἀποκήρυξις* findet sich in der zweiten Rede des Demosthenes.

25 Ein knapper Überblick zur Scheidung findet sich bei Thalheim, RE V 2 (1905), 2011–2013, s.v. Ehescheidung.

Frage, ob ein Vater das Recht hatte, die Ehe seiner Tochter aufzulösen, ist ebenso umstritten wie die Frage, unter welchen Umständen er das durfte<sup>26</sup>.

Aber selbst wenn man davon ausgeht, dass der Vater grundsätzlich die Ehe seiner Tochter auflösen durfte, so kommt man letztlich zu dem Ergebnis, dass eine solche Scheidung jedenfalls keinen Effekt auf eine zuvor erfolgte Adoption hatte. Das Erlöschen einer Adoption als Folge einer Scheidung ist zwar denkbar, wenn man in Betracht zieht, dass der ἀγχιστεύς bei seiner Verheiratung mit der ἐπίκληρος häufig – wie im vorliegenden Fall – vom Vater der ἐπίκληρος adoptiert wurde und somit das Rechtsinstitut der Adoption mit dem der Ehe bei ἐπίκληροι also zumindest ansatzweise verzahnt war. Dies könnte zu der Konsequenz führen, dass die Auflösung des einen auch das Erlöschen des anderen Rechtsinstituts auslöste. Es ist hier jedoch festzuhalten, dass eine Adoption des Schwiegersohns in solchen Fällen nicht obligatorisch war und die beiden Rechtsinstitute somit nicht zwangsweise gekoppelt waren. Da es sich um zwei verschiedene Rechtsinstitute handelte, die verschiedene Rechtsverhältnisse betrafen, nämlich einerseits die Beziehung zwischen Adoptivvater und Adoptivsohn

---

26 Überwiegend wird ein umfassendes Recht zur Ehescheidung durch den Vater bejaht, vgl. Harrison, Law 1, 30 f., Todd, Law, 214 f., Blundell, Women, 127. Begründen lässt sich diese Auffassung damit, dass nach athenischer Sichtweise die Verbindung der Ehefrau zu ihrem Elternhaus nie abbriss und daher der Vater seine Vormundschaft über die Tochter nie ganz verlor. Unentschieden zur Frage des väterlichen Scheidungsrechts ist Wolff, Eherecht, 162. Jedoch gibt Wolff zu bedenken, dass „ein etwaiges Recht athenischer Väter, die Ehen ihrer Töchter nach Belieben zu lösen, durchaus in das allgemeine Eherecht hineinpassen [würde]“. Ablehnend gegenüber einem eigenen Scheidungsrecht des Vaters Scafuro, Stage, 308 f., Erdmann, Ehe, 271, Rosivach, Aphairesis, 229, Cohn-Haft, Divorce, 7. Hier wird überwiegend damit argumentiert, dass sich kein Gesetz ausfindig machen lasse, das ein solches Recht vorsehe, und auch der Begriff ἀφαίρεσις nicht als *terminus technicus* für ein solches Rechtsinstitut belegt sei (so Rosivach, 229). Zum Beleg dieser Position werden auch Passagen aus der Komödie wie aus den Ἐπιτρέποντες des Menander herangezogen, um die begrenzte Macht eines Vaters über seine verheiratete Tochter zu verdeutlichen, vgl. dazu Scafuro, Stage, 313–315 sowie unten Kapitel 8.1. Teilweise wird auch vertreten, dass – wenn der Vater tätig wird – eine Scheidung zum Schutz der Tochter vor Unbill durch den Ehemann mit ihrem Einverständnis zumindest denkbar sei (so Cohn-Haft, 7). Leider enthält die 41. Rede des Demosthenes zu wenig Informationen über die Hintergründe der Scheidung, so dass nicht bestimmt werden kann, ob auch nach den letztgenannten Meinungen eine Scheidung auf Veranlassung des Polyektos möglich gewesen wäre.

Diese Überlegungen sind auch relevant für die Frage, aus welcher Motivation heraus Leokrates gegen Polyektos geklagt hat (Abschnitt 4 der Rede). Geht man von einer Illegitimität einer vom Vater durchgesetzten Scheidung aus, ließe sich argumentieren, dass Leokrates gegen diese rechtswidrige Scheidung geklagt hat und mit der Klage die Rückführung der Tochter in sein Haus bezweckt hat. Geht man dagegen von einer Legitimität aus, so kann Leokrates nur auf eine finanzielle Entschädigung für seine Nachteile durch die Scheidung geklagt haben oder auf die Rückzahlung der von ihm in die Ehe eingebrachten finanziellen oder sachlichen Mittel.

und andererseits die Beziehung zwischen den Eheleuten, spricht einiges dafür, dass eine Scheidung keinen Einfluss auf die Adoption des Schwiegersohnes hatte. Man findet auch in den Quellen nichts darüber, dass ein Erlöschen der Adoption vorgesehen war.

Als letztes kommt eine rechtsgeschäftliche Auflösung der Adoption in Betracht. Fraglich ist allerdings, ob eine solche überhaupt legal war oder ob eine Adoption zumindest aus rechtsgeschäftlicher Sicht bindend war. Teilweise ist in der Forschungsliteratur die Meinung anzutreffen, dass eine Adoption bindend war<sup>27</sup>. Als Argument für diese Position lässt sich anführen, dass das Gesetz bei einer Adoption *inter vivos* eine Bindungswirkung vorschrieb, die den Adoptivsohn mit einem möglicherweise später geborenen leiblichen Sohn gleichstellte und die früher erfolgte Adoption nicht antastete, vgl. Isaios 6,63:

*Καὶ διαρρήδην ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται, ἐὰν ποιησαμένῳ παῖδες ἐπιγένωνται, τὸ μέρος ἐκάτερον ἔχειν τῆς οὐσίας καὶ κληρονομεῖν ὁμοίως ἀμφοτέρους.*

Es scheint also bei der späteren Geburt eines leiblichen Kindes nicht möglich, einen adoptierten Sohn wieder aus der Familie zu entlassen, was zur Folge hatte, dass in einem *οἶκος* in einem solchen Falle mehrere Erben vorhanden waren.

Die *ratio legis* hinter diesem Gesetz lag vermutlich darin, den Adoptierten zu schützen, der mit der Adoption aus seiner ursprünglichen Familie ausgeschieden war und bei einer Auflösung der Adoption völlig rechtlos gewesen wäre. Bei einem Blick in die Spudias-Rede fällt jedoch auf, dass die Sachlage ein wenig anders war: Hier ist es so, dass die Parteien übereinstimmend in einem Vergleich vereinbart haben, dass Leokrates aus der Familie ausscheiden sollte, vermutlich gegen eine finanzielle Kompensation<sup>28</sup>. Es war also gerade nicht so, dass der Adoptierte ohne seinen Willen aus der Familie entfernt wurde, sondern die Auflösung beruhte auf einer Vereinbarung, auf Freiwilligkeit. Warum man bei einer beidseitigen, freiwilligen Vereinbarung die Adoption trotzdem entgegen dem Willen der Parteien als bindend betrachten will, wie Todd es tut, ist nicht ersichtlich<sup>29</sup>; es besteht hier keine gesteigerte Schutzbedürftigkeit der Parteien. Wenn man nun davon ausgeht, dass die Adoption des Leokrates rechtswirksam aufgelöst wurde, stellt sich die alles entscheidende Frage, wer letztlich Erbe des Polyektos war.

---

27 Todd, Law, 223, leider ohne nähere Begründung.

28 Die Zahlung einer solchen Entschädigung lässt sich aus Abschnitt 27 folgern: *ὁ Πολύευκτος προσapéτεισεν τῷ Λεωκράτει πλεῖν ἢ χιλίας.*

29 Vgl. dazu auch Harrison, Law 1, 94, der eine einvernehmliche Auflösung einer Adoption für möglich hält, diese Auffassung aber nicht näher begründet.

## 5.4 Die Frage nach dem Erben des Polyuktos

Die Passagen aus dem Testament des Polyuktos, die in der Rede zitiert werden, enthalten keine Informationen zu dieser Frage; testamentarisch wird also niemand zum Erben bestimmt, aber möglicherweise lassen sich in der Rede Hinweise finden, die auf die Erbenposition des einen oder anderen hindeuten. Der Kläger jedenfalls kann nicht der Erbe bzw. Alleinerbe gewesen sein, da er sich sonst die geforderte Restschuld aus der Mitgift einfach hätte nehmen können, zumal der Anspruch durch ein Pfandsiegel für alle klar sichtbar gesichert war. Bei Spudias stellt sich die Sachlage etwas anders dar, er wird nämlich in Abschnitt 7 der Rede sogar indirekt als Erbe bezeichnet [*ὁ νόμος*] *οὐκ ἔᾶ διαρρήδην, ὅσα τις ἀπετίμησεν, εἶναι δίκας, οὔτ' αὐτοῖς οὔτε τοῖς κληρονόμοις.*

Da Spudias nach den Angaben des Klägers hier die Beitreibung der Restforderung aus der Mitgift verhindern will, ergibt die Aussage des Klägers nur Sinn, wenn Spudias tatsächlich unter die im Gesetz genannte Personengruppe fiel, also wirklich *κληρονόμος* wäre. An dieser Stelle findet sich also ein starkes Indiz für die Erbenposition des Spudias. Weiter ist augenfällig, dass der Kläger Spudias anscheinend stillschweigend als Erben anerkennt. Denn alleine schon durch die Tatsache, dass er ihn verklagt hat, sieht der Kläger Spudias als verfügungsbefugt im Hinblick auf die Erbmasse und damit in einer irgendwie gearteten Erbenposition. Allerdings scheint die Sachlage widersprüchlich, denn gleichzeitig behandelt der Kläger Spudias wie einen Nicht-Erben indem er Spudias' Leistung in die Erbmasse verlangt. Diese Forderung wäre jedoch hinfällig, wenn Spudias ohnehin Alleinerbe gewesen wäre. Denn in diesem Fall hätte das Erbe nicht aufgeteilt werden müssen und der Kläger hätte keinerlei Ansprüche im Hinblick auf die Erbmasse.

Zudem ergibt sich aus Abschnitt 8, dass Polyuktos auf dem Totenbett ebenfalls Geld von Spudias forderte, was obsolet wäre, wenn Spudias alleiniger Erbe von Polyuktos' Vermögen geworden wäre (*ἐμαρτύρησεν Ἀριστογένης ἐγκαλεῖν ἀποθνήσκοντα Πολύευκτον ὀφειλομένας αὐτῷ παρὰ Σπουδία καὶ τὸν τόκον*)<sup>30</sup>.

In der Rede finden sich letztlich nur vage Indizien, die für oder gegen eine Erbenstellung des Spudias sprechen. Es scheint zunächst eher so, als ob kein Erbe vorhanden wäre: Leokrates, der als einzige Person in der Rede zumindest für eine gewisse Zeit die Position eines Erben innehatte, ist aus der Familie des Polyuktos ausgeschieden<sup>31</sup> und die Adoption einer anderen

---

30 Fraglich ist, ob die genannten Tatsachen der Wahrheit entsprechen oder ob sie der Kläger nur aus prozesstaktischen Erwägungen vorbringt, um seine Position zu stärken.

31 Leokrates bleibt allerdings auch nach der Loslösung von Polyuktos' Familie der Onkel der Töchter und damit *ἀγχιστεύς*, der im Erbfall eine der beiden *ἐπίκληροι* fordern könnte. Möglicherweise war ihm ein solches Vorgehen aber nach seinem Ausscheiden aus der Familie aus moralischen Gründen nicht mehr erlaubt.

Person wird in der Rede nicht erwähnt. Die Frage also, wie es um den jetzt verwaist anmutenden οἶκος des Polyeuktos steht, bleibt völlig offen. An dieser Stelle kann man nur spekulieren. Es sind hier auf der Grundlage des solonischen Erbrechts zwei Szenarien denkbar: Im ersten Szenario wäre Spudias durch testamentarische Adoption Erbe des Polyeuktos geworden, diese Klausel des Testaments wurde aber in einem anderen Prozess durch den Kläger angefochten<sup>32</sup>. Letztlich enthält die Rede zu wenig Informationen über den Inhalt der erwähnten Prozesse. Es lässt sich nicht feststellen, ob das Testament des Polyeuktos tatsächlich eine Adoption des Spudias enthielt und diese Klausel dann angefochten wurde.

Ein zweites denkbare Szenario ist, dass Polyeuktos die Erbenfrage bewusst offen ließ, um einen Enkel im Wege der posthumer Adoption zum Erben zu machen. Von Enkelsöhnen, die vom ἄρχων als Erben anerkannt worden wären und deren Ansprüche auf das Erbe zu schützen gewesen wären, ist im Text nicht die Rede, was die Vermutung nahelegt, dass bis zum Tod der Witwe keine männlichen Enkel vorhanden waren. Wenn es hier also um eine posthume Adoption noch nicht einmal geborener Kinder ginge, so ist sofort ersichtlich, dass eine solche Regelung viel zu vage wäre und zu vieles dem Zufall überließe, zumal posthume Adoptionen oftmals als illegal angefochten wurden<sup>33</sup>. Die Gefahr des Untergangs seines οἶκος wäre zu groß gewesen, als dass sich ein Mann auf die vage Hoffnung auf zukünftige Enkelkinder hätte verlassen können. Ein solches Zuwarten wäre fahrlässig gewesen, zumal Polyeuktos vor seinem Tod noch Zeit hatte, das Schicksal seines οἶκος zu sichern.

Wenn tatsächlich niemand Erbe geworden wäre, wie es den Anschein hat bliebe die Frage offen, warum Polyeuktos seinen οἶκος vor dem Untergang nicht abgesichert hat, obwohl er es hätte tun können. Hier zeigt sich, dass bei der Suche nach dem Erben des Polyeuktos die Regeln des solonischen Rechts nicht weiterhelfen. Es ist an dieser Stelle praktikabler, andere Möglichkeiten der Regelung im Erbfall in Betracht zu ziehen wie beispielsweise eine weniger strikte Handhabung des solonischen Erbrechts.

Zur Verdeutlichung dieser Möglichkeiten nochmals ein Blick auf die Sachlage als Ganze: Dass der Kläger Spudias unter anderem auf Leistung in die Erbmasse verklagte, lässt den Schluss zu, dass das Erbe auseinandergesetzt, also zu gleichen Teilen aufgeteilt werden sollte. Legt man dabei das solonische Recht zugrunde, so gibt es nur einen Fall, in dem ein Erbe zu gleichen Teilen unter den Erben aufgeteilt wurde: den Fall, dass der Erbe mehrere Söhne

---

32 In der Rede werden Prozesse genannt, die die Parteien neben dem hier vorliegenden Streit führen.

Man könnte spekulieren, dass es dabei möglicherweise um die Anfechtung von Testamentsklauseln ging, die Spudias als Erben bezeichnen. Ein Anfechtungsgrund könnte darin liegen, dass der Kläger Polyeuktos als ernstlich krank darstellte (Abschnitt 5). Allerdings widerspräche sich der Kläger selbst, wenn er Spudias' Erbenstellung zuerst angefochten und ihn dann im Zusammenhang mit dem verpfändeten Haus wie einen κληρονόμος dargestellt hätte (vgl. Abschnitt 7 Rede: [ὁ νόμος] οὐκ ἔῃ διαρρήδην, ὅσα τις ἀπετίμησεν, εἶναι δίκας, οὔτ' αὐτοῖς οὔτε τοῖς κληρονόμοις).

33 Zur Anfechtung illegaler posthumer Adoptionen vgl. Rubinstein, Adoption, 27.

oder nachgeordnete Verwandte mit gleichem Recht hatte, die sich dann die Rechtsnachfolge in das Vermögen des Erblassers teilten. Fraglich ist jedoch, wer Erbe war, denn es scheinen schlicht keine Männer vorhanden gewesen zu sein, unter denen das Erbe hätte geteilt werden können. Polyuektos hatte keine Söhne und von einer Adoption einer anderen Person ist nach dem Austritt des Leokrates aus der Familie keine Rede mehr. Die einzigen Personen, unter denen das Vermögen hätte geteilt werden können und die für eine Erbenposition in Frage kommen, sind die Töchter des Polyuektos<sup>34</sup>. Nach dem solonischen Recht ist jedoch die weibliche Erbfolge ausgeschlossen.

### 5.5 Eine freiere Auslegung des attischen Erbrechts?

Möglicherweise lässt sich dieser Widerspruch zum solonischen Recht jedoch aufheben, wenn man die Annahme zugrunde legt, dass das solonische Recht in der Mitte des vierten Jahrhunderts weniger strikt ausgelegt wurde. In der Rede finden sich einige Hinweise darauf, dass das tatsächlich der Fall war: So schreibt das in Demosthenes 43,51 zitierte Gesetz zum Intestaterbrecht vor, dass die männliche Linie zu bevorzugen ist. Auch bei Adoptionen *inter vivos* lässt sich diese Bevorzugung der männlichen Linie oft finden<sup>35</sup>; meist wird in diesen Fällen ein Verwandter des Erblassers adoptiert und mit seiner Tochter verheiratet, jedoch nicht so im vorliegenden Fall. In der Spudias-Rede adoptierte Polyuektos den Bruder seiner Ehefrau, Leokrates, und verheiratete ihn mit seiner jüngeren Tochter. Die Auswahl eines Verwandten aus der mütterlichen Linie erscheint hier zumindest ungewöhnlich. Es handelt sich bei dieser Tatsache um ein Indiz dafür, dass die Witwe des Polyuektos in die Regelung der Rechtsnachfolge nach dem Tod des Polyuektos involviert war<sup>36</sup>.

---

34 Anders Burghardt, *De causa*, 12–13, der den Kläger und Spudias hier als testamentarisch bestimmte Erben ansieht. Diese Ansicht ist jedoch problematisch. Burghardt geht davon aus, dass der Fall in der Frage nach dem Erben nur zwei Konstellationen zulasse: Entweder seien die Töchter des Polyuektos *ἐπίκληροι* gewesen oder die Schwiegersöhne Erben. Da die Töchter nach seiner Ansicht keine *ἐπίκληροι* gewesen seien, müssten also die Schwiegersöhne Erben geworden sein: *„Polyeukti filiae dotibus exornatae sunt, ergo non sunt epiclerae. Sed cum Polyuektos generos non adoptaverit, restat ut eos sine adoptione heredes sibi scripserit“*. Dabei übersieht Burghardt jedoch, dass bei einer solchen Vorgehensweise seitens des Polyuektos vermutlich eine *ἐπίδικασία* obligatorisch gewesen wäre, um die Schwiegersöhne als Erben einzuführen. Diese wird jedoch nirgendwo in der Rede erwähnt, ebensowenig wie die testamentarische Erbeinsetzung als solche.

35 Schmitz, *Haus*, 104.

36 Eine andere Erklärung wäre, dass Leokrates adoptiert wurde, weil keine anderen männlichen Verwandten vorhanden waren.

Weiter spricht für eine weniger strikte Handhabung des Erbrechts, dass offenbar niemand die Illegalität der Vorgänge moniert hat. So findet sich an keiner Stelle der Rede ein Hinweis darauf, dass irgendein Verwandter ein Verfahren eingeleitet hätte, um Erbe des Polyuktos zu werden. Außerdem ist erwähnenswert, dass der Magistrat das Verfahren überhaupt zur Entscheidung zugelassen und nicht schon in der *δίαίτα* mit dem Hinweis auf die Illegalität des ganzen *Procederes* abgelehnt hat.

Ein weiterer Hinweis auf eine geänderte Handhabung der Erbrechtspraxis findet sich in Abschnitt 9 der Rede. Dort wird geschildert, dass der Witwe des Polyuktos offenbar sein Vermögen zur Verfügung stand. Man kann auch annehmen, dass sie weiter in seinem Haus wohnte. Das spricht letztlich dafür, dass sie eine irgendwie geartete Sachwalterposition innehatte<sup>37</sup>, möglicherweise wurde sie sogar als *de-facto*-Erbin des Polyuktos betrachtet. Ein Hinweis auf ihre starke Position im Hinblick auf den *κληρος* des Polyuktos zeigt sich weiter darin, dass das Erbe bis zu ihrem Tod nicht aufgeteilt wurde und der Streit zwischen den Schwiegersöhnen um das Erbe erst nach dem Tod der Witwe ausbrach. Gestützt wird die These von der Position der Witwe als Quasi-Erbin auch durch die Tatsache, dass sie die Forderung des Polyuktos über die 2000 Drachmen in ihren eigenen letztwilligen Verfügungen gegenüber Spudias geltend machte, vgl. Abschnitt 21 f.

*ταυτὶ γὰρ τὰ γράμματα κατέλιπεν μὲν ἡ Πολυεύκτου γυνή, καθάπερ εἶπον ὀλίγω πρότερον[...] ἐνήσαν μὲν γὰρ αἱ δύο μναῖ, ἡ τιμὴ τοῦ οἰκέτου, καὶ οὐ μόνον ὁ Πολύευκτος ἀποθνήσκων ταύτας ἐνεκεκλήκει, ἐνήσαν δ' αἱ χίλια καὶ ὀκτακόσαι δραχμαί.*

Es scheint an dieser Stelle also der Fall zu sein, dass die Witwe nach dem Tod des Polyuktos zunächst *de-facto*-Erbin war, bevor das Erbe nach ihrem Tod durch Realteilung an ihre Töchter fiel<sup>38</sup>.

Indizien für eine geänderte Erbrechtspraxis finden sich auch bei anderen Rednern. So findet sich in Lysias 32 eine Witwe, die Mutter eines Sohnes war. Dieser Witwe wurde entgegen der Weisung des Gesetzes, dass Testamente nur erstellt werden durften, wenn keine Söhne vorhanden waren, ein beträchtliches Vermögen hinterlassen. In dem zugrunde liegenden Fall wurden einer Witwe und ihrer Tochter fast die Hälfte des Vermögens des Erblassers hinterlassen, während der Sohn und gesetzliche Erbe die andere Hälfte erhielt.

---

37 So auch Cudjoe, *Widows*, 125.

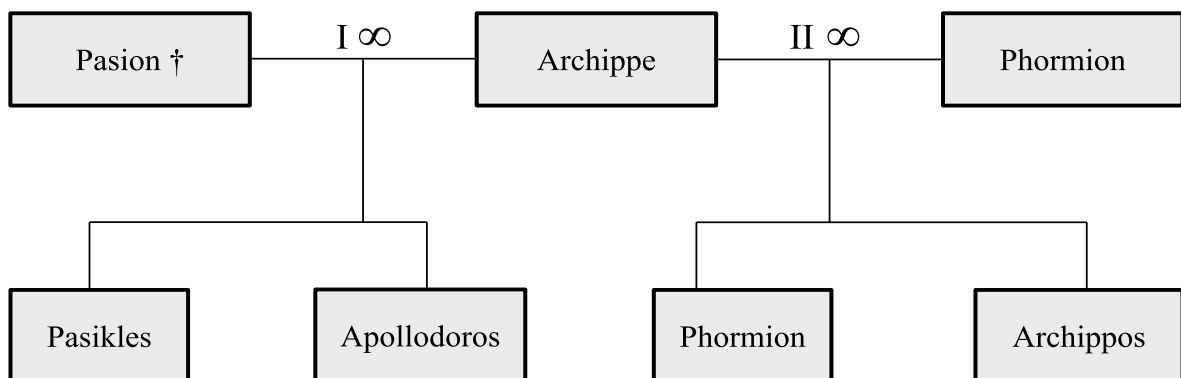
38 Natürlich erbten die Frauen das Vermögen nicht selbständig, sondern unter der *κυριεία* ihrer Ehemänner, die eine erbenähnliche Verwalterposition der Männer zur Folge hatte. Möglicherweise meint der Kläger in Abschnitt 7 mit dem Begriff *κληρονόμος* diese Position des Spudias als ‚Quasi-Miterbe‘.

Dem Sohn wurde also ein beträchtlicher Teil des Erbes, das ihm per Gesetz zustand, vorenthalten<sup>39</sup>:

*ἐπέσκηψε δέ, εἴαν τι πάθῃ, τάλαντον μὲν ἐπιδόσθαι τῇ γυναικὶ καὶ τὰ ἐν τῷ δωματίῳ δοῦναι, τάλαντον δὲ τῇ θυγατρὶ· κατέλιπε δὲ καὶ εἴκοσι μνᾶς τῇ γυναικὶ καὶ τριάκοντα στατήρας Κυζικηνούς<sup>40</sup>.*

In jedem Fall schien die Witwe aus Lysias 32 eine machtvolle Position innerhalb der Familie gehabt zu haben, ähnlich wie im Falle der Witwe des Polyeuktos<sup>41</sup>. Sie zog die Fäden bei der Einleitung eines Klageverfahrens gegen ihren Vater Diogeiton, der als *κύριος* das vermachte Vermögen veruntreut hatte, und bewies dabei profunde Kenntnisse der finanziellen Situation der Familie, vgl. Lysias 32,11–17.

Eine ähnlich ‚starke‘ Frau findet sich auch in der Person der Archippe, der Witwe des Bankers Pasion, aus Demosthenes 36 und 45, die in 2. Ehe mit Phormion verheiratet war. Zur den Familienverhältnissen siehe folgenden Stammbaum:



<sup>39</sup> Man mag an dieser Stelle einwenden, dass der Erblasser zu Lebzeiten mit seinem Vermögen nach Belieben verfahren konnte und damit keine Benachteiligung der Erben vorliegt. Es ist allerdings zu betonen, dass es sich um Verfügungen auf den Todesfall handelt, also solche, die das Vermögen des Erblassers nach seinem Tod betrafen und erst mit dem Ableben des Erblassers wirksam wurden (vgl. Thür, DNP III (1997), 527 s.v. Diatheke). Bei Schenkungen auf den Todesfall wird immer das eigentliche Erbe gemindert, weshalb die Erbquote (vgl. oben 5.1) zu beachten ist, die sicherstellen soll, dass nicht ein Großteil des Erbes am Erben vorbei verschenkt werden kann.

<sup>40</sup> Lysias 32,6. Zur Bedeutung von *ἐπιδόσθαι* und *δοῦναι* vgl. auch Carey, *Speeches*, 214. Die genannten Wertgegenstände aus dem Schlafzimmer (*τὰ ἐν τῷ δωματίῳ*) stellen nach Carey, 214, Wertsachen dar, die der Ehemann in seinem Schlafzimmer in einem Fach aufbewahrte. Dazu zählte auch Goldschmuck.

<sup>41</sup> Eine Zusammenstellung zu weiteren finanziell mächtigen Witwen findet sich bei Hunter, *Widow*, 294–303. Vgl. zu Demosthenes' Mutter und zur Witwe aus Lysias 32 auch Foxhall, *Lady*, 144–149 sowie Walters, *Women*, 195–201 zur Witwe aus Lysias 32.

Archippe wurden – vorbei an ihren Söhnen, den gesetzlichen Erben – testamentarisch drei Talente, die auch Immobilien umfassten, als Mitgift hinterlassen und weitere Gegenstände geschenkt.

*Τάδε διέθετο Πασίων Αχαρνεύς: δίδωμι τὴν ἑμαυτοῦ γυναῖκα Ἀρχίππην Φορμίονι, καὶ προῖκα ἐπιδίδωμι Ἀρχίππῃ τάλαντον μὲν τὸ ἐκ Πεπαρήθου, τάλαντον δὲ τὸ αὐτόθεν, συνοικίαν ἑκατὸν μῶν, θεραπαίνας καὶ τὰ χρυσία, καὶ τᾶλλα ὅσα ἐστὶν αὐτῆ ἔνδον, ἅπαντα ταῦτα Ἀρχίππῃ δίδωμι<sup>42</sup>.*

Aber nicht nur in Bezug auf Frauen, auch generell wurde im vierten Jahrhundert im attischen Erbrecht vieles unter sehr freier Auslegung des Gesetzeswortlauts vermacht. Ein Beispiel dafür zeigt sich in der oben besprochenen Rede Demosthenes 36. Dort verhielt es sich so, dass der Erblasser Pasion seinen Mitarbeiter Phormion nicht nur als Pächter seiner Bank einsetzte und ihm erlaubte, mit diesem Geschäft an den Erben vorbei Gewinn zu erzielen, sondern auch als Vormund des minderjährigen Sohnes das komplette Vermögen des Pasion zu verwalten (Demosthenes 36,8 und 45,37), obwohl ein volljähriger Erbe, Apollodoros, vorhanden war. Pasion hatte testamentarisch festgesetzt, dass das Erbe erst bei Volljährigkeit des jüngeren Sohnes zu gleichen Teilen aufgeteilt werden sollte<sup>43</sup>. Damit hat er letzten Endes, wenn auch nur auf Zeit, Apollodoros von seinem Erbe ausgeschlossen.

Auch bei Isaios wird man fündig, wenn man nach sehr freien Auslegungen der Gesetze zum Erbrecht sucht, so beispielsweise in Isaios 4. Dort geht es um ein Klageverfahren, bei dem zwei angebliche Intestaterben eines gewissen Nikostratos gegen den Beklagten Chariades vorgehen, der Erbe aufgrund einer testamentarischen Verfügung des Erblassers gewesen sein will. Worum sich das Verfahren letzten Endes dreht, ist die Frage, ob die Kläger überhaupt mit Nikostratos verwandt sind und ob ein Testament seitens des Nikostratos mit der entsprechenden Regelung zugunsten des Chariades vorgelegen hat. In Abschnitt 7 mokiert sich der Sprecher darüber, dass sich schon viele Personen als erbberechtigt im Hinblick auf das Vermögen des Nikostratos ausgegeben hätten, und zählt diese auf. Bei dieser Aufzählung ist bemerkenswert, dass ein gewisser Telephos im Wege einer Schenkung auf den Todesfall einen Anspruch auf das Vermögen des Nikostratos erlangt haben will. Im Vorfeld des Prozesses habe er diesen Anspruch geltend gemacht, ihn aber dann wieder zurückgezogen (vgl. Isaios 4.8):

*Τήλεφος δὲ δοῦναι αὐτῷ Νικόστρατον ἅπαντα τὰ ἑαυτοῦ. καὶ οὗτος οὐ πολλῶ ὕστερον ἐπαύσατο.*

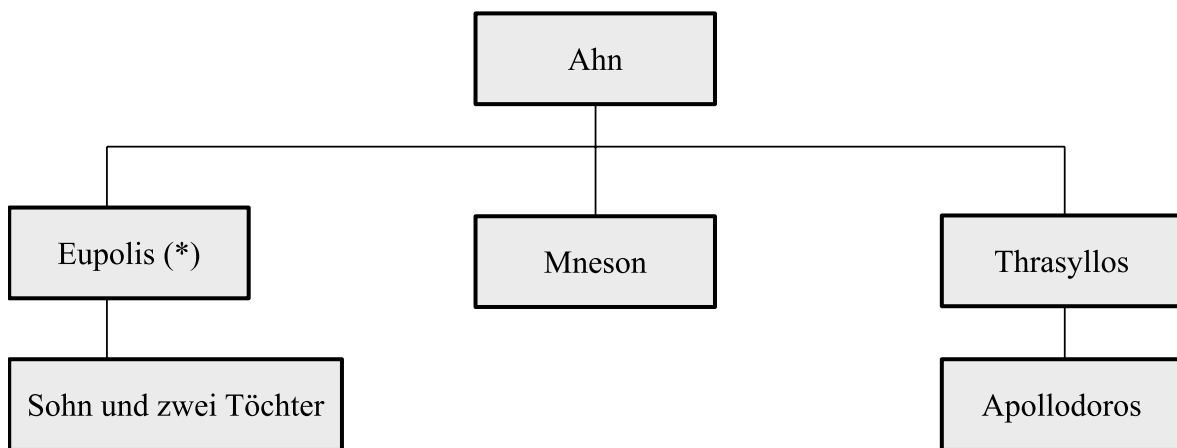
---

42 Demosthenes 45,28. Ein weiteres Beispiel für eine Witwe, der von ihrem verstorbenen Mann ein beträchtliches Vermögen hinterlassen wurde, findet sich in Demosthenes 27 in der Person der Kleobule.

43 Das ergibt sich aus einem Umkehrschluss aus Demosthenes 36,8. Dort ist die Rede davon, dass das Vermögen laut Testament erst zu einem späteren Zeitpunkt aufgeteilt werden sollte, die Vormünder sich aber zu einer früheren Aufteilung entschlossen haben, weil sich Apollodoros fortwährend am Vermögen bediente. Dadurch bestand die Gefahr, dass nichts übrig blieb, was hätte aufgeteilt werden können. Vgl. dazu auch Isager/Hansen, Aspects, 182.

Es scheint sich hier um eine Schenkung des kompletten Vermögens des Nikostratos ohne gleichzeitige Adoption des Telephos zu handeln. Wenn die Begebenheit so möglich gewesen wäre, wie Telephos sie ursprünglich dargestellt hat, hätte das bedeutet, dass niemand in die *οἶκος*-Nachfolge des Nikostratos eingetreten wäre und damit sein *οἶκος* in Gefahr gewesen wäre.

Ähnlich verhält es sich in Isaios 7; zur Verdeutlichung der Familienverhältnisse zunächst eine Skizze der Verwandtschaftsverhältnisse:



Legende:

\* nach dem Tod seines Bruders Thrasylos Vormund seines Neffen Apollodoros

Dort geht es um einen Erbrechtsstreit, bei dem ein gewisser Eupolis laut Angaben des Sprechers das Erbe seines kinderlos verstorbenen Bruders Mneson angetreten habe, obwohl noch ein dritter Bruder, Thrasylos, vorhanden gewesen sei, dem angeblich die Hälfte von Mnesons Erbe zugestanden habe. Eupolis übernahm den Erbteil seines Bruders Mneson mit der Begründung, dieser habe ihm sein Vermögen an Thrasylos vorbei geschenkt, obwohl dieser als dritter Bruder normalerweise auch erbberechtigt gewesen wäre: *φάσκων αὐτῷ δοῦναι τὸν ἀδελφόν*<sup>44</sup>.

Auffällig ist, dass sich in keinem der genannten Fälle jemand auf die Illegalität der getroffenen Verfügungen berufen hat. Es scheint so, als ob eine laxer Handhabung des Erbrechts nicht außergewöhnlich gewesen war. Aus all diesen Beispielen lässt sich schließen, dass die Gesetze zum Erbrecht im vierten Jahrhundert sehr frei interpretiert wurden<sup>45</sup>. Es war offenbar

<sup>44</sup> Isaios 7,6.

<sup>45</sup> Zur veränderten Praxis im Erbrecht vgl. Asheri, Laws, 9–12.

nicht nur so, dass trotz dem Vorhandensein gesetzlicher Erben Testamente abgefasst wurden, die das Erbe den eigentlichen Erben ganz oder teilweise vorenthielten. Auch hielt man es offenbar nicht mehr für nötig, die Person, der man sein Vermögen zukommen lassen wollte, zu adoptieren.

Weiter schien es regelmäßig vorzukommen, dass Frauen testamentarisch mit großen Mitgiften ausgestattet wurden, obwohl sie laut Gesetz nicht erbberechtigt waren<sup>46</sup>. Trotz mangelnder Verfügungsbefugnis finden sich in einigen Fällen dennoch auch letztwillige Verfügungen von Frauen, in denen sie festlegten, wie nach ihrem Tod mit ihrem Vermögen zu verfahren sei. Eine mögliche Erklärung für diese Weitergabe von Vermögenswerten an Frauen *extra legem* könnte darin zu sehen sein, dass zur Zeit Solons noch kein Münzgeld existierte<sup>47</sup>; Solons Erbgesetze behandelten entsprechend die Weitergabe von Land an die Söhne beziehungsweise männlichen Erben des Erblassers<sup>48</sup>. Mit dem Aufkommen von Münzgeld kam es auch zu testamentarischen Verfügungen über Barvermögen. Möglicherweise wurde diese Art der Vermögensweitergabe als außerhalb der Erbgesetze stehend betrachtet mit der Folge, dass die Weitergabe von Barvermögen an Frauen über testamentarische Mitgiftregelungen und Schenkungen als legal im Sinne des Gewohnheitsrechts betrachtet wurde.

## 5.6 Das Schicksal der οἴκοι

Die beschriebene *de-facto*-Praxis im Erbrecht wirft Probleme im Hinblick auf die οἴκοι auf. Wenn sich nämlich tatsächlich eine derartige Verfahrensweise im Erbrecht eingebürgert hätte, stellt sich die Frage, wie sich dies auf den Fortbestand der οἴκοι, die doch im solonischen Recht eine immense Rolle spielten, auswirkte. Denn es liegt auf der Hand, dass eine solche Praxis das Potential hatte, die οἴκοι zu schwächen. Auf den Spudias-Fall übertragen ergäbe sich aus diesen Überlegungen die Konsequenz, dass nach traditioneller Betrachtungsweise der οἶκος des Polyuktos verwaist war, wenn man von einer Erbenstellung seiner Töchter ausgeht. Abgesehen von einer Auslöschung der οἴκοι bestand durch die neue Handhabung des Erbrechts grundsätzlich die Möglichkeit einer Besitzkumulation mit der Folge, dass ein οἶκος verschwand oder zumindest ohne Vermögen war und sein Besitz in einem anderen οἶκος aufging. Auch ergaben sich Probleme im Zusammenhang mit dem Familienkult. Wenn jemand sein Vermögen auf den Todesfall verschenkte und den Beschenkten nicht in die Familie aufnahm, bestand die Gefahr, dass niemand feierlich des Verstorbenen gedachte und

46 Siehe zur Betrachtung der *προίξ* als Quasi-Erbteil der Braut auch Schmitz, Haus, 105, Foxhall, Household, 32 f. und Hunter, Policing Athens, 40.

47 Vgl. von Reden, Münzgeld, 22; Dreher, Athen, 25 und Welwei, Polis, 145.

48 Vgl. dazu Schmitz, Haus, 11 sowie Dreher, Athen, 25.

den Familienkult fortführte. All das steht in Widerspruch zu den Feststellungen der Kapitel 5.1 und 5.2, wo die immense Bedeutung des οἶκος als ‚Basiseinheit der πόλις‘ herausgestellt wurde.

Hatten die οἶκοι möglicherweise im vierten Jahrhundert an Bedeutung verloren? Als Ausgangspunkt für die Untersuchung dieser Frage bieten sich die gesellschaftlichen Veränderungen in Athen an, die im Laufe des fünften Jahrhunderts eintraten. Zu dieser Zeit begann sich die athenische Gesellschaft in Richtung einer mehr arbeitsteiligen Gesellschaft zu entwickeln: Handwerksbetriebe wie beispielsweise Gerber oder Schmiede traten in der mittleren Bevölkerungsschicht vermehrt auf<sup>49</sup>. Es schien sich also neben dem eigenen bäuerlichen Hof eine alternative wirtschaftliche Grundlage herauszukristallisieren. Folge daraus war, dass die eigene Scholle bei Teilen der Bevölkerung nicht mehr die Basis der Existenzsicherung war; eine Tätigkeit zum Erwerb von Feldfrüchten wich einer Tätigkeit zum Gelderwerb. Deshalb musste die eigene Scholle auch nicht mehr um jeden Preis in der Familie gehalten werden, wodurch es vermutlich zu einem schwächeren Zusammenhalt innerhalb der Familie kam. Das wiederum gab den Menschen vielleicht Raum für mehr Selbstbezogenheit.

Es scheint jedenfalls, dass eine gewisse Art von Individualismus immer mehr in der Gesellschaft Fuß fasste; die Ideale des sechsten Jahrhunderts – der Zeit, als das solonische Recht entwickelt wurde – waren überholt, die Bürger Athens hatten jetzt andere Bedürfnisse<sup>50</sup>. Im Rahmen dieser Entwicklung und durch den gelockerten Zusammenhalt innerhalb der Familie trat möglicherweise der Familienkult mehr in den Hintergrund<sup>51</sup>. Einige Forschende haben Hinweise darauf gefunden, dass der Familienkult im vierten Jahrhundert im Regelfall nur noch das Gedenken der letzten beiden Generationen umfasste<sup>52</sup>. Die Rolle der οἶκοι scheint aus diesen Gründen tatsächlich geschwächt gewesen zu sein. Diese ganze Entwicklung steht jedoch in Widerspruch zu der Tatsache, dass Gesetze vorhanden waren, die die πόλις zum Schutz verlassener οἶκοι verpflichteten. Ein Beispiel für ein solches Gesetz findet sich in Demosthenes 43,75:

*Ὁ ἄρχων ἐπιμελείσθω τῶν ὀρφανῶν καὶ τῶν ἐπικλήρων καὶ τῶν οἴκων τῶν ἐξερημουμένων καὶ τῶν γυναικῶν, ὅσαι μένουσιν ἐν τοῖς οἴκοις τῶν ἀνδρῶν τῶν τεθνηκότων φάσκουσαι κτεῖν. τοῦτων ἐπιμελείσθω καὶ μὴ ἔατω ὑβρίζειν μηδένα περὶ τούτους.*

Aus dem Gesetz geht klar hervor, dass der ἄρχων für die genannten Personen aus verlassenen οἶκοι Sorge zu tragen hatte. Wie ernst war es der πόλις mit diesem Schutz im vierten Jahrhundert und welches Interesse hatte sie zu dieser Zeit noch am Fortbestand der οἶκοι? Wie schon erwähnt, war es der πόλις wichtig, dass sie mit Nachkommen versorgt wurde, damit ihr

49 Schmitz, Haus, 22 f., 94.

50 Bruck, Totenteil, 271; Wyse, Isaeus, 325.

51 Bruck, Totenteil, 274.

52 Roy, Oikos, 4; Rubinstein, Adoption, 69.

ausreichend Bürger zur Verfügung standen. Dazu bedurfte sie der οἴκοι, da nur sie die πόλις mit ‚Staatsbürgern‘ versorgen konnten. Ob sie aber darüber hinaus ein Interesse am Fortbestand eines jeden einzelnen οἴκος hatte, ist äußerst fraglich. Dagegen spricht beispielsweise die Tatsache, dass es zwar die genannten Gesetze zum Schutz der οἴκοι gab, aber nirgendwo in der Literatur erwähnt wird, dass zum Beispiel der ἄρχων tatsächlich eingegriffen hätte, um einen οἴκος zu retten<sup>53</sup>. Ein vortreffliches Beispiel für das Nichteinschreiten seitens der πόλις in einem Fall, in dem in einem verwaisten οἴκος minderjährige Kinder vorhanden waren, ist der Fall aus Demosthenes 27 und 28. Dort hatten die Vormünder des Demosthenes und seiner Geschwister das Vermögen des verstorbenen Vaters veruntreut, aber niemand schritt zum Schutze der Kinder ein, als diese noch minderjährig waren. Ein Klageverfahren wegen dieser Untreue wurde erst von Demosthenes selbst eingeleitet, als er volljährig war.

Ein weiteres Beispiel für die Veruntreuung des Vermögens eines Minderjährigen findet sich in Isaios 7. Dort geht es um den in Kapitel 5.5 schon genannten Eupolis, dem sein Bruder Mneson sein Vermögen auf den Todesfall geschenkt haben will. Dieser Eupolis war Vormund seines Neffen Apollodoros geworden, dem Sohn des dritten Bruders Thrasyllus. Als Sohn des Thrasyllus hatte Apollodoros nach dem Tod seines Vaters hälftig Anspruch auf das Vermögen seines verstorbenen Onkels Mneson. Apollodoros behauptet nun, dass Mneson sein Vermögen nicht Eupolis geschenkt habe, sondern dass Eupolis dieses Vermögen als Vormund treuhänderisch für Apollodoros als hälftigen Erben verwalten sollte. Dieses Geld habe Eupolis einfach an sich genommen, veruntreut und dem Apollodoros vorenthalten. Auch in diesem Fall gibt es keinen Hinweis auf ein Tätigwerden des ἄρχων; Apollodoros musste bei Eintritt der Volljährigkeit selbst seinen Onkel verklagen.

Diese Beispiele können als Hinweise darauf interpretiert werden, dass sich die πόλις in Fällen ‚verwaister‘ οἴκοι zurückhielt. Vielmehr scheint es der Fall gewesen zu sein, dass die πόλις die οἴκοι zwar grundsätzlich als schützenswert betrachtete, weil sie sie zur Erzeugung neuer Bürger brauchte, die genaue Zahl der οἴκοι für sie aber nicht von Belang war. Ob der eine oder andere οἴκος ausstarb, zwei οἴκοι vereinigt wurden oder aus einem οἴκος durch Realteilung mehrere wurden, interessierte den Staat offenbar wenig<sup>54</sup>. Auffällig ist auch, dass es Regelungen oder den Verzicht auf Regelungen seitens der πόλις gab, die die Stellung der οἴκοι sogar schwächten. So bestand beispielsweise weder eine Pflicht des Erblassers, zu Lebzeiten einen Erben zu adoptieren, noch eine Pflicht zur posthumen Adoption von Enkelkindern in verlassene οἴκοι<sup>55</sup>. Auch hier stellt sich die Frage, warum ein solch starkes Mittel zum Erhalt

53 Vgl. dazu Humphreys, Family, 5. Der gesetzliche Schutz von ἐπίκληροι und Mündeln war grobenteils ineffektiv, da es oftmals für Frauen und Minderjährige nicht möglich war, jemanden zu finden, der ihre Angelegenheit für sie vor Gericht brachte.

54 Vgl. dazu auch Roy, Oikos, 12 f.

55 Weitere Beispiele zur Schwächung der οἴκοι durch die πόλις finden sich bei Roy, Oikos, 9 f.

der οἴκοι nicht verpflichtend eingeführt wurde, wenn der πόλις die οἴκοι wirklich so am Herzen lagen. Es liegt die Vermutung nahe, dass anscheinend im vierten Jahrhundert eine gewisse Tendenz zur Schwächung der οἴκοι um sich griff, die Wichtigkeit des Familienkults abnahm und im Erbrecht die Vermögensnachfolge eine immer stärkere Betonung erhielt.

Diese Rahmenbedingungen legen nahe, dass die Töchter des Polyuktos hier ‚Erbinnen‘ werden konnten, wenn auch unter der κυριεία ihrer Ehemänner. Sie konnten diese Erbenposition offenbar einnehmen, obwohl die Position von Frauen als Erbinnen im Gesetz nicht vorgesehen war, und auch trotz der Gefahr des Aussterbens ihres οἴκος.

Im Spudias-Fall lassen sich also Anzeichen dafür finden, dass die Lebenswirklichkeit wohl tatsächlich das geschriebene Recht in manchen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens in Athen überholt hatte.

## 6 Die Restforderung des Klägers aus der Mitgiftvereinbarung

Das folgende Kapitel befasst sich mit dem Hauptanliegen des Klägers, seiner Mitgiftforderung. Zum einen stellt sich hier die Frage, wie das Institut der Mitgift im antiken Athen ausgestaltet war und welchen Regeln es folgte. Zum anderen gilt es zu untersuchen, was genau zu den Mitgiften der Parteien gehörte und was möglicherweise nicht. Des Weiteren bietet das Thema Gelegenheit, die Prozesstaktik des Klägers näher zu beleuchten, denn in den Abschnitten zur Mitgiftforderung (Abschnitte 26–29 der Rede) scheint die Argumentation des Klägers mehr zu verwirren als die Schlüssigkeit seiner Forderung zu erhärten.

### 6.1 Der Begriff der Mitgift

Die Mitgift stellt ein Institut dar, das heutzutage aus der Mode gekommen ist und sich in modernen Rechtsordnungen in Europa nicht findet. Was zumindest das deutsche Zivilrecht aber vorsieht, ist eine Ausstattung durch die Eltern, die Vermögens- oder Sachwerte im Hinblick auf die Gründung eines neuen Hausstands durch einen Nachkommen beinhaltet (§1624 BGB). Auf der umgangssprachlichen Ebene versteht man unter einer Mitgift Sach- oder Vermögenswerte, die die Braut in die Ehe einbringt. Es ergeben sich zwei bedeutende Unterschiede zwischen der Ausstattung und der umgangssprachlichen Bedeutung der Mitgift: Erstere ist im Gegensatz zur Mitgift nicht an eine Eheschließung geknüpft und auch nicht nur weiblichen Nachkommen vorbehalten, sondern Nachkommen beiderlei Geschlechts. Der moderne Begriff der Ausstattung hilft also zu einem besseren Verständnis der Mitgift nicht weiter.

Aus historischer Sicht sind als Gaben anlässlich einer Eheschließung die Begriffe Mitgift und Brautpreis bzw. -gabe belegt. Unter der Brautgabe verstand man eine Gabe der Familie des Ehemanns an die Familie der Braut. Im Schrifttum wird dies mitunter auch mit einem ‚Kauf‘ der Braut in Verbindung gebracht<sup>1</sup>. Die Mitgift bezeichnet hingegen die Gabe der Brautfamilie an den Bräutigam.

Die historische Entwicklung dieser Transaktionen anlässlich einer Ehe wird nicht einheitlich beurteilt und auch im Hinblick auf die Begrifflichkeiten der verschiedenen Arten von Gaben herrscht keine Einigkeit<sup>2</sup>. Da eine genauere Darstellung den Rahmen dieser Arbeit sprengen

---

1 So beispielsweise Battes, Eherecht, 311; Wolff, Grundlagen, 22.

2 Ein Überblick zu den vertretenen Positionen findet sich bei Hughes, Brideprice, 262–264. Zu den Begrifflichkeiten beim Gabentausch, insbesondere *ἔδνα* und *φερνή*, vgl. Bertelli, Ratio of Gift-Giving 118–122; Wagner-Hasel, Geschlecht, 42–50 sowie dieselbe, Marriage Gifts, 160 f.

würde, soll an dieser Stelle nur kurz auf die Problematik eingegangen werden: Einige ältere Schriften sehen eine Entwicklung vom ‚primitiven‘ Brautpreis zur ‚zivilisierten‘ Mitgift<sup>3</sup>. So sei z.B. in den Werken Homers ein Fortschritt von den ἔδνα<sup>4</sup>, wie sie beispielsweise Andromache von Hektor erhalten habe (*Ilias* 22,472), zu einer Mitgift, mit der Agamemnon seine Tochter ausstatten wollte (*Ilias* 9,146–148)<sup>5</sup>, ersichtlich. Finley zeigt jedoch in seinem Aufsatz über Brautgaben in der homerischen Welt, dass Gaben seitens der Familie der Braut und seitens des Bräutigams Teil eines ausdifferenzierten Systems des Gabentauschs im Vorfeld einer Ehe waren<sup>6</sup>. Verschiedene Arten von Ehegaben scheinen also parallel existiert zu haben. Es liegt die Vermutung nahe, dass sich aus diesem System mit der Entstehung der verfassten πόλις die Mitgift in Form der προίξ zur relevantesten Form des Gabentransfers entwickelte<sup>7</sup>. Auch nach der Etablierung der προίξ sind jedoch weitere Arten des Gabenaustauschs zwischen den Parteien belegt, so beispielsweise Gaben in Form von Ausstattungsgegenständen, die der Brautvater der Braut schenkte. Gaben des Bräutigams an den Brautvater sind allerdings zu diesem Zeitpunkt nicht belegt.

Als Erklärung für die Einrichtung eines Mitgiftsystems bietet sich an, dass die neu in die Familie aufzunehmende Frau als zusätzliche Person im Haushalt betrachtet wurde, die außer den typisch weiblichen Tätigkeiten im Haus wenig zum Familienvermögen beitrug und deren Unterhaltskosten durch eine Mitgift abgedeckt werden sollten<sup>8</sup>. Eine solche Mitgift beinhaltete Geld- oder Sachwerte, die die Familie der Braut dem Bräutigam anlässlich der Eheschließung übergab. Diese Vermögenswerte ‚hafteten‘ an der Braut, das heißt, sie waren für ihre Versorgung vorgesehen, ein volles Verfügungsrecht an der προίξ hatte die Braut jedoch nicht. Vielmehr stand die προίξ unter der vollständigen Verfügungsbefugnis des Ehemanns, der auch ohne ihre Einwilligung über die προίξ verfügen konnte. Starb die Frau kinderlos oder trennten sich die Eheleute, war die προίξ an den ursprünglichen Vormund der Frau zurück zu erstatten. Waren Kinder vorhanden, erhielten diese beim Tod ihrer Mutter die Mitgift

3 Beispielsweise Erdmann, *Ehe*, 212–222. Für ein spätes Auftreten der Mitgift plädiert auch Wagner-Hasel, *Marriage Gifts*, 160. Sie begründet ihre These damit, dass vor dem fünften Jahrhundert der Begriff προίξ in den Quellen nicht aufträte.

4 Es bleibt dabei allerdings fraglich, ob in den ἔδνα überhaupt ein Brautpreis im Sinne eines Brautkaufs zu sehen ist, vgl. Finley, *Marriage*, 22–26. Der Begriff ἔδνα ist an einigen Stellen bei Homer auch als Gabe des Brautvaters an den Bräutigam belegt, vgl. dazu Bertelli, *Ratio of Gift-Giving*, 118 f. Kritisch dazu Wagner-Hasel, *Geschlecht*, 44–46.

5 Die Begriffe ἐπὶ μείλια δοῦναι und ἐπιδοῦναι in *Ilias* 9,146–148 sprechen dafür, dass es sich um eine Mitgift handelt.

6 Finley, *Marriage*, 26.

7 Hughes, *Brideprice*, 262.

8 So auch Thür, *Armut*, 127.

als ‚Quasi-Erbeil‘ der mütterlichen Seite<sup>9</sup>. Es zeigt sich an dieser Stelle deutlich, dass die *προίζ* als zur Frau gehörend<sup>10</sup> und in enger Verbindung mit ihrer Herkunftsfamilie stehend betrachtet wurde. Eine Eigentümerposition erhielt der Ehemann entsprechend nicht, nur eine Sachwalterposition.

## 6.2 Die gesetzliche Regelung der *προίζ*

Was nun für diese Arbeit insbesondere von Belang ist, ist die Frage, wie die Mitgift im Spannungsfeld von Recht und Lebenswirklichkeit zu verorten ist. Dabei ist zunächst zu erörtern, ob im antiken Athen eine Pflicht zur Gewährung einer Mitgift existierte. Diese Fragestellung ist von Interesse, weil man einerseits in den Quellen auf Stimmen trifft, die für eine starke Einschränkung der Mitgift oder gar ihre Abschaffung plädieren, aber andererseits schien sie – wenn man die Gerichtsreden betrachtet – gang und gäbe gewesen zu sein.

Quellen, in denen sich der Autor kritisch zur Mitgift äußert, finden wir beispielsweise bei Platon und Plutarch. In den *Nomoi* 742c2–3 äußert sich Platon wie folgt über die Mitgift: *γαμοῦντα δὲ καὶ ἐκδιδόντα μὴτ' οὐδὲν δίδοναι μῆτε δέχεσθαι προῖκα τὸ παράπαν*.

Der Grund für Platons ablehnende Haltung gegenüber Mitgiften könnte darin bestanden haben, dass das Mitgiftwesen zu seiner Zeit ein lukratives Geschäft war und Ehen häufig aus wirtschaftlichen Gründen geschlossen wurden, und nicht – wie Platon es vorsieht – zum Vorteil der Polis<sup>11</sup>. Ein weiteres Argument Platons könnte gewesen sein, dass es zu möglichst wenigen Vermögensverschiebungen zwischen den *οἴκοι* kommen sollte. Außerdem verschaffte eine große Mitgift der Frau eine sicherere Position im Haus ihres Mannes<sup>12</sup>; man kann sogar in einigen Fällen von einer regelrechten Machtstellung sprechen, die die Position des Mannes in der Ehe schwächte und so das Geschlechterverhältnis unerwünschterweise umkehrte<sup>13</sup>. Bei den *Nomoi* handelt es sich jedoch um einen fiktionalen Text, um einen theoretischen Entwurf, der die tatsächliche Rechtslage im Hinblick auf die Mitgift nicht berührte. Auch in Plutarchs *Solon* (Abschnitt 20,6) findet

9 Wolff RE XXIII 1 (1957), 152 f. s.v. *προίζ*. Vgl. auch Schmitz, Haus, 105.

10 Finley, *Studies*, 50 unterstreicht dieses Faktum mit der Aussage „*In a sense, the wife „owned“ the dowry*“. Wolff, *Eherecht*, 167, betont hingegen weniger die Nähe der Mitgift zur Ehefrau, sondern eher zur Herkunftsfamilie der Braut. Die Braut selbst sieht er nur als an die Familie des Bräutigams ausgeliehen.

11 Platon, *Nomoi*, 773b5–6

12 So auch Schmitz, *Nachbarschaft*, 222.

13 Platon, *Nomoi* 774c a.E.; vgl. dazu auch Schöpsdau, *Nomoi* IV–VII, 459 f.

sich die Idee, dass die Menge bzw. der Wert dessen einzuschränken sei, was die Braut in die Ehe einbringt; Plutarch bringt wie auch Platon als Argument für diese Reduzierung vor, dass eine Ehe bzw. Heirat keine geschäftliche Transaktion sein sollte, sondern der Bildung einer neuen Generation von Nachkommen dienen sollte:

*τῶν δ' ἄλλων γάμων ἀφεῖλε τὰς φερνάς, ἱμάτια τρία καὶ σκευὴ μικροῦ τιμήματος ἄξια κελεύσας, ἕτερον δὲ μηδὲν, ἐπιφέρεισθαι τὴν γαμουμένην. οὐ γὰρ ἐβούλετο μισθοφόρον οὐδ' ὄνιον εἶναι τὸν γάμον, ἀλλ' ἐπὶ τεκνώσει καὶ χάριτι καὶ φιλότῃ γίνεσθαι τὸν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνοικισμὸν.*

Problematisch und umstritten ist hier jedoch, um was genau es sich bei einer *φερνή* handelt beziehungsweise wie diese von der *προίζ* abzugrenzen ist<sup>14</sup>. Einige Forschende plädieren dafür, dass beide Begriffe deckungsgleich seien, während andere in einer *φερνή* ungefähr das sehen, was heutzutage der Aussteuer nahekommmt<sup>15</sup>. Erschwert wird die Suche nach der genauen Bedeutung des Begriffs *φερνή* vor allem dadurch, dass er in erster Linie aus der Tragödie und aus nichtgriechischen Kontexten bekannt ist; als Rechtsinstitut im Zusammenhang mit Hochzeitsgaben begegnet er erst im Hellenismus<sup>16</sup>. Die Begriffe der homerischen Zeit für Gaben anlässlich einer Eheschließung sind als *ἔδνα* oder *δῶρα* bekannt und die *προίζ* ist seit dem fünften Jahrhundert belegt – welcher Begriff zu Solons Zeit für die Mitgift verwandt wurde, ist unbekannt<sup>17</sup>. Es ist nicht auszuschließen, dass es sich dabei um den Begriff *φερνή* handelte. Letztlich erscheint der Begriff nur schwer greifbar. Es lässt sich jedoch mutmaßen, dass *φερνή* und *προίζ* keine synonyme Bedeutung haben. Betrachtet man den Inhalt dieser *φερνή* – Kleidung und Haushaltsgegenstände – so fällt auf, dass diese Gegenstände zur persönlichen Ausstattung der Braut zu gehören scheinen, wie sie oftmals im fünften und vierten Jahrhundert der Braut neben der Mitgift in die Ehe mitgegeben wurden<sup>18</sup>. Diese Ähnlichkeit mit der persönlichen Ausstattung spricht dafür, die *φερνή* als Ausstattung und nicht als Mitgift zu betrachten. Das bei Plutarch genannte Gesetz Solons hilft also bei der Suche nach einer gesetzlichen Grundlage im Hinblick auf die Mitgift nicht weiter.

14 Zudem könnte außerdem die Aussagekraft der Stelle problematisch sein, da Plutarch 700 Jahre nach Solon lebte. Es erscheint möglich, dass Plutarch Solons Gesetz mit den Augen seiner Zeit betrachtete und dadurch bedingt technische Begriffe nicht exakt verwendete beziehungsweise nach dem Verständnis des 1. Jahrhunderts n. Chr. interpretierte.

15 Für eine Deckungsgleichheit plädiert beispielsweise Schaps, *Economic Rights*, 101, dagegen beispielsweise Schmitz, *Nachbarschaft*, 219–221. Einen Überblick zu dieser Problematik bietet Wagner-Hasel, *Heiratsgut*, 154–156 sowie dieselbe, *Marriage Gifts*, 159–161.

16 Schmitz, *Nachbarschaft*, 220.

17 Wagner-Hasel, *Marriage Gifts*, 160.

18 Schmitz, *Nachbarschaft*, 220.

In einigen Gerichtsreden finden sich Hinweise, die auf eine rechtliche Pflicht zur Stellung einer Mitgift hindeuten könnten, so beispielsweise in Demosthenes 40,19:

*ἢ τε μήτηρ μου τάλαντον ἐπενεγκαμένη προῖκα, ἐκδοθεῖσα ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν τῶν αὐτῆς, ὥσπερ οἱ νόμοι κελεύουσιν.*

Gegen eine Rechtspflicht zur Bestellung einer Mitgift spricht hier allerdings, dass sich der Nebensatz *ὥσπερ οἱ νόμοι κελεύουσιν* wohl eher auf die gesetzmäßige Verheiratung der Frau bezieht als auf die Bestellung einer Mitgift. Möglicherweise lässt sich eine Pflicht zur Mitgiftbestellung aber aus Demosthenes 43,54 herleiten:

*Τῶν ἐπίκληρων ὅσαι θητικὸν τελοῦσιν, ἐὰν μὴ βούληται ἔχειν ὁ ἐγγύτατα γένους, ἐκδιδότω ἐπιδοῦς ὁ μὲν πεντακοσιομέδιμνος πεντακοσίας δραχμάς, ὁ δ' ἵππευς τριακοσίας, ὁ δὲ ζευγίτης ἑκατὸν πενήκοντα, πρὸς οἷς αὐτῆς.*

Es stellt sich hier die Frage, warum – wenn dies tatsächlich die Norm sein sollte, aus der man eine allgemeine Pflicht zur Mitgiftbestellung herleiten kann – hier nur der Fall der *ἐπίκληρος* aus dem Thetenstand, deren *ἀγχιστεύς* eine Ehe mit ihr ablehnt, geregelt ist. Einiges spricht dafür, dass die *ratio legis* sich hier nicht auf die Pflicht zur Bestellung einer Mitgift allgemein bezog, sondern der Zweck der Regelung ein anderer war. Es liegt die Vermutung nahe, dass das Gesetz eine Ausnahme von der Mitgiftfreiheit der *ἐπίκληρος* darstellte. Grundsätzlich verhielt es sich nämlich im antiken Athen so, dass eine *ἐπίκληρος* ohne Mitgift verheiratet wurde. Eine solche Mitgift wäre letztlich auch überflüssig gewesen, da eine *ἐπίκληρος* den kompletten *κλῆρος* mit in die Ehe brachte, aus dem sie versorgt werden konnte, bis ihr Sohn den großväterlichen *κλῆρος* übernehmen konnte.

Bei einer *θησσα* gab es jedoch keinen großen *κλῆρος*, der einem potentiellen Interessenten die Ehe ‚schmackhaft‘ machen konnte. Folglich wurde einer solchen *ἐπίκληρος* eine Mitgift zugesprochen, damit sie eine Ehe eingehen konnte, die zum einen dafür sorgte, dass der *ἐπίκληρος* Schutz durch einen *κύριος* und Versorgung zuteil wurde, und zum anderen sicherstellte, dass der väterliche *οἶκος* erhalten blieb<sup>19</sup>. Es lässt sich hier also festhalten, dass das Gesetz keine allgemeine Rechtspflicht zur Mitgiftbestellung vorsah, sondern nur den Sonderfall der *θησσα* regelte<sup>20</sup>. Ein weiterer Gesichtspunkt, der gegen eine rechtliche Pflicht zur Bestellung einer Mitgift spricht, findet sich in der Spudias-Rede selbst, in Abschnitt 26:

*οὐ μὴν ἀλλ' εἰ πάντα ταῦθ' ὡς ἀληθῶς συνέβη, οὐ δῆπου δίκαιον ἐμὲ τὴν ὁμολογηθεῖσαν προῖκα μὴ λαβεῖν, εἴπερ ὄφελός τι τῶν νόμων ἐστίν, οὐδέ γε τὸν Πολύευκτον, εἰ τῶν θυγατέρων ἐβούλετο τῇ μὲν ἐλάττω, τῇ δὲ πλείω προῖκ' ἐπιδόσθαι [...]*

19 Vgl. Wolff, RE XXIII 1, 163 s.v. *προίξ*. Neben den genannten Zwecken könnte bei dem Gesetz auch eine Rolle gespielt haben, dass ein Mann aus einer reichen Familie nicht verpflichtet werden sollte, eine arme Verwandte zu heiraten.

20 Vgl. auch Wolff ebenda.

Die Quintessenz aus diesem Abschnitt ist, dass der Vater der Braut völlig frei war, die Höhe der Mitgift festzusetzen. Das bedeutet letzten Endes auch, dass es dem Vater der Braut theoretisch freistand, eine Höhe von null Drachmen festzusetzen. Eine Rechtspflicht zur Mitgiftbestellung lässt sich also aus den Quellen nicht herleiten.

Wenn aber eine rechtliche Pflicht zur Bestellung einer Mitgift nicht ersichtlich ist, wie kam es dann dazu, dass im vierten Jahrhundert Ehen ohne Mitgiften in der Oberschicht nicht vorkamen? Zur Klärung dieser Frage hilft Demosthenes 40 weiter. In dieser Rede fordert der Kläger Mantitheus nach dem Tod des Vaters die Mitgift seiner Mutter von seinem Halbbruder zurück. Während des Prozesses steht die Frage im Raum, ob die Mutter des Klägers überhaupt eine Mitgift erhalten habe. Dazu bringt der Kläger in Abschnitt 25 vor: [...] οὐτε τὸν ἐκείνου προσῆκεν υἱὸν ἄπροικον αὐτὴν γῆμαι [...].

Dort heißt es also, dass es für einen wohlhabenden Mann nicht schicklich sei, eine Frau ohne Mitgift zu verheiraten<sup>21</sup>. In dem genannten Abschnitt wird weiter das Vorhalten einer Mitgift mit einem Ausrauben der Braut gleichgesetzt (*ἀποστερῆσαι τὴν ἀδελφὴν τὴν ἐαυτῶν*). Offenbar wurde es als unverschämte empfunden, wenn ein gut situierter Mann sein Mündel nicht mit einer Mitgift ausstattete. Begriffe wie Schicklichkeit oder Unverschämtheit passen jedoch überhaupt nicht zur Beschreibung einer rechtlichen Angelegenheit, vielmehr begegnen derartige Begriffe eher auf dem Gebiet der Moral.

Es liegt hier also nahe, die Pflicht zur Bestellung einer Mitgift im moralischen bzw. sozialen Feld zu verorten. Das führt zur Frage, ob es im antiken Athen einen so starken sozialen Druck zur Bestellung einer Mitgift gab, dass sich dem niemand, der etwas auf sich hielt, widersetzen konnte. Dazu lohnt ein Blick zurück auf die Ergebnisse des 4. Kapitels dieser Arbeit. Dort wurde herausgestellt, dass im antiken Athen der Wettkampfgedanke prägend für das Zusammenleben unter freien männlichen Bürgern war. Während in archaischen Zeiten Eigenschaften wie Tapferkeit als Krieger in diesem Wettbewerb Vorteile brachte, geschah dies im vierten Jahrhundert verstärkt durch Reichtum und andere Prestigefragen. Dementsprechend war es eine Frage von *τιμῇ* und Prestige, seiner Tochter durch eine angemessene *προίξ* einen guten Start in eine statusgemäße Ehe zu gewährleisten<sup>22</sup>. Man könnte die verschwenderischen Mitgiften, die in den Gerichtsreden des vierten Jahrhunderts begegnen, auch dahingehend interpretieren, dass die Väter aus der Oberschicht mit diesen extremen Mitgiften prestigeträchtige Schwiegersöhne für ihre Töchter anlocken wollten<sup>23</sup>. Es spricht hier also einiges dafür,

21 Gernet, *Plaidoyers* II, 40.

22 So im Ergebnis auch Foxhall, *Household*, 33 f.; ähnlich Lacey, *Familie*, 111.

23 Cox, *Marriage*, 237 f.; Lacey, *Familie*, 109.

dass ein starker sozialer Druck, dem eigenen Status gerecht zu werden, zu einer gefühlt unumgänglichen Pflicht zur Bestellung einer Mitgift führte. Dieser Druck war so stark, dass auch Fälle mittelloser Eltern überliefert sind, bei denen ein Außenstehender der Braut eine Mitgift stellte<sup>24</sup>, vgl. Demosthenes 27,69:

*[...] καὶ ἄλλους μὲν τινὰς ἤδη τῶν πολιτῶν οὐ μόνον συγγενῶν, ἀλλὰ καὶ φίλων ἀπορούτων θυγατέρας παρὰ σφῶν αὐτῶν ἐκδόντας [...]*

Ein weiteres Beispiel für die Akzeptanz der Stellung einer Mitgift mit der Hilfe von Freunden findet sich in Demosthenes 30,12:

*καὶ μὲν δὴ, ὧ ἄνδρες δικασταί, κάκεῖν' ἂν πάντες ὁμολογήσαιτε, ὅτι τοιοῦτον πρᾶγμα συναλλάττων ὀπισθοῦν ἔλοιτ' ἂν ἐτέρῳ μᾶλλον ὀφείλειν ἢ κηδεστῆ τὴν προῖκα μὴ ἀποδοῦναι.*

Offenbar erschien es im vierten Jahrhundert undenkbar, ein junges Mädchen ohne Mitgift in die Ehe zu geben – notfalls auch durch finanzielle Hilfestellung von Freunden<sup>25</sup>. Es entsteht hier der Eindruck, dass die soziale Norm, die ursprünglich den Vater der Braut zur Mitgiftbestellung verpflichtete, sich im vierten Jahrhundert derart verselbständigt hatte, dass die Mitgift eine Selbstverständlichkeit war, über die nicht weiter nachgedacht wurde. Man könnte die Mitgiftpraxis im vierten Jahrhundert auch so deuten, dass sich die Vorzeichen quasi umgekehrt hatten: Während nämlich die Gewährung einer Mitgift keine Besonderheit mehr war und nicht mehr besonders viel *τιμὴ* einbrachte, galt umgekehrt die Nichtgewährung als ein Zeichen von Unehre oder Schamlosigkeit<sup>26</sup>.

Es zeigt sich hier deutlich, dass die althergebrachten Regeln im Bereich der Mitgift noch stark wirkten. Entscheidende Frage ist hier, warum der athenische Gesetzgeber von einer gesetzlichen Regelung der Mitgift (außer im Falle einer Erbtöchter aus der vierten Zensusklasse) abgesehen hat, war sie doch ein gewichtiges gesellschaftspolitisches Institut, das zu gesellschaftlichen Verwerfungen führen konnte. Vermutlich waren die Regeln der Mitgift so fest in der athenischen Gesellschaft verankert, dass der Gesetzgeber sie durch die gewohnheitsrechtlichen Regeln ausreichend bestimmt sah. Nur im Falle der *θησσα* hielt er vermutlich einen Eingriff durch Gesetz für notwendig, um eine Eheschließung auch für ärmere Erbtöchter zu ermöglichen und zu verhindern, dass ein *ἀγχιστέυς* aus der Oberschicht verpflichtet war, eine ärmere Verwandte zu heiraten.

24 Ebenso beschreibt Plutarch (Aristeides 27,2), dass die athenische *πόλις* die verarmten Töchter des Aristeides nach dessen Tod mit einer Mitgift in Höhe von 3000 Drachmen ausstattete, weil Aristeides sich um die *πόλις* verdient gemacht hatte. Ob dies allerdings zutrifft, lässt sich nicht mit Sicherheit klären. Vgl. dazu Pomeroy, Charities, 123–125.

25 Zur Beistandspflicht unter Freunden in finanziellen Fragen vgl. Xenophon, Memorabilia, 2.4.6.

26 Allerdings konnte im Gegensatz dazu auch eine extrem hohe Mitgift verdächtig erscheinen und für Gerede in der Nachbarschaft sorgen, was sich nachteilig auf das Ansehen der Familie der Braut auswirken konnte. Vgl. dazu Finley, Land, 79.

### 6.3 Προίξ und Ausstattung. Bestandteile der προίξ

Wenn also nun die Bestellung der Mitgift gesetzlich nicht geregelt war, welchen gewohnheitsrechtlichen Regeln folgte sie dann? Insbesondere stellt sich die Frage, welche Wertgegenstände genau zur Mitgift zählten und wie sie, beispielsweise im Fall von Sachgegenständen, in die Mitgift eingerechnet wurden oder bei der Berechnung außer Acht blieben. Zudem ist hier von Belang, ob die persönlichen Gegenstände der Frau wie ihre Kleidung, ihr Schmuck oder ihr Kochgeschirr – die Dinge, die sie aus ihrem Elternhaus mitbrachte – ebenfalls einen Bestandteil der Mitgift ausmachten. Diese Fragestellung ist insbesondere für diese Arbeit interessant, da in der Spudias-Rede Streit darüber herrscht, was genau zur προίξ der Ehefrau des Spudias gehörte.

Dort bringt der Kläger bei einem Vergleich der Mitgiften vor, dass in seinem Fall die persönlichen Gegenstände seiner Frau außerhalb der Mitgift übergeben wurden: *ἐγὼ δ' ἄπερ ἔπεμψέ μοι χωρὶς τῆς προικός, ὅσ' ἔχω μόνον*<sup>27</sup>.

Im Gegensatz dazu seien im Falle des Spudias aber die persönlichen Gegenstände seiner Frau Bestandteil der Mitgift gewesen:

*πῶς οὖν οὐδὲν ἔλαττον ἔχει, φήσκει τις, εἰ τούτῳ μὲν ἐν ταῖς τετταράκοντα μναῖς ἐνετιμᾶτο τὰ χρυσία καὶ τὰ ἱμάτια τῶν χιλιῶν, ἐμοὶ δ' αἱ δέκα μναῖ χωρὶς προσαπεδίδοντο,*<sup>28</sup>

Es erscheint zunächst verwunderlich, dass bei der einen Schwester ihre persönlichen Gegenstände in die Mitgift eingerechnet worden sein sollen, bei der anderen aber nicht. Wie die Ausführungen im ersten Abschnitt dieses Kapitels deutlich gemacht haben, hatte Polyuktos gewisse Spielräume bei der Festsetzung der konkreten Höhe der Mitgift seiner Töchter. Ob die Freiheit im Hinblick auf die konkrete Höhe der προίξ auch eine Wahlfreiheit bezüglich der Bestandteile der προίξ beinhaltete – also im einen Fall eine Mitgift, die nur aus Geld bestand, im anderen Fall aus Geld und Ausstattungsgegenständen – ist allerdings unklar. Hilfreich ist es, bei der Frage nach dem Verhältnis von persönlichen Gegenständen der Braut und der Mitgift die Quellen auf diesen Gesichtspunkt hin zu untersuchen<sup>29</sup>.

Bei Isaios 8,8 findet sich der Fall einer Ehe, bei der Kleidung und Schmuck der Braut Teil der Mitgift in Höhe von 2500 Drachmen waren:

*ἐκείνων τε ἔτι ζώντων, ἐπεὶ συνοικεῖν εἶχεν ἡλικίαν, ἐκδίδωσιν αὐτὴν Ναυσιμένει Χολαργεῖ, σὺν ἱματίοις καὶ χρυσοῖς πέντε καὶ εἴκοσι μνᾶς ἐπιδούς.*

27 Demosthenes 41,27.

28 Demosthenes 41,27.

29 Im Schrifttum war diese Fragestellung lange Zeit umstritten. Einige Autoren waren der Ansicht, dass die persönliche Ausstattung der Braut niemals zur προίξ gehörte (so Wolff, RE XXIII 1, 137 f. s.v. προίξ), während andere die Meinung vertraten, dass die Ausstattung immer Teil der προίξ war (so Erdmann, Ehe, 317).

An dieser Stelle spricht die Struktur des Satzes dafür, dass alle genannten Positionen dem Partizip *ἐπιδοῦς* zuzuordnen sind und daher insgesamt zur Mitgift zu zählen sind<sup>30</sup>.

Eine andere Quelle, Isaios 2,9, zeigt in einem anderen Rechtsfall ein komplett anderes Ergebnis<sup>31</sup>. Dort heißt es:

[...] ὁ Μενεκλῆς τὴν τε προῖκα ἐπιδίδωσιν αὐτῷ, μετασχὼν τοῦ οἴκου τῆς μισθώσεως τῶν παιδῶν τῶν Νικίου, καὶ τὰ ἱμάτια, ἃ ἤλθεν ἔχουσα παρ' ἐκείνου, καὶ τὰ χρυσίδια, ἃ ἦν, δίδωσιν αὐτῇ.

Eine klare Trennung lässt sich schon am Satzbau erkennen: Im ersten Teil des Satzes nennt der Kläger die Ansprüche des Menekles am Vermögen der Nikiassöhne, die als geldwerte Forderungen die *προίξ* darstellen. Diese gibt Menekles *αὐτῷ*, also dem Bräutigam Eleios aus dem Demos Sphettos. Im zweiten Teil des Satzes beginnt der Redner einen neuen Hauptsatz, in dem er beschreibt, wie mit der persönlichen Ausstattung der Braut zu verfahren sei; diese gibt Menekles *αὐτῇ*, also der Braut beziehungsweise für die Braut. Es ist hier ganz deutlich, dass *προίξ* und Ausstattung getrennt betrachtet wurden und nicht etwa die Ausstattung in die *προίξ* einbezogen wurde. Ein weiteres Beispiel für eine Unterscheidung zwischen *προίξ* und persönlichen Gütern der Braut findet sich in Lysias 32,6: *ἐπέσκηψε δέ, ἔάν τι πάθῃ, τάλαντον μὲν ἐπιδοῦναι τῇ γυναικὶ καὶ τὰ ἐν τῷ δωματίῳ δοῦναι*. Ganz deutlich tritt hier die Unterscheidung zutage: Während die Übergabe der 6000 Drachmen im Rahmen der Mitgift mit dem Fachbegriff für die Bestellung einer *προίξ* ‚*ἐπιδοῦναι*‘<sup>32</sup> gekennzeichnet wird, werden die Wertgegenstände aus dem Schlafzimmer mit dem Begriff ‚*δοῦναι*‘ bezeichnet und können daher als eine Gabe an die Braut gesehen werden<sup>33</sup>.

Bei einer vierten Quelle ist es schwieriger zu entscheiden, ob die Ausstattung in die Mitgift eingerechnet wird oder nicht. Es handelt sich dabei um die schon zitierte Stelle Demosthenes 45,28:

Τάδε διέθετο Πασίων Ἀχαρνεύς· δίδωμι τὴν ἑμαυτοῦ γυναῖκα Ἀρχίππην Φορμίῳ, καὶ προῖκα ἐπιδίδωμι Ἀρχίππῃ τάλαντον μὲν τὸ ἐκ Πεπαρήθου, τάλαντον δὲ τὸ αὐτόθεν, συνοικίαν ἑκατὸν μῶν, θεραπαίνας καὶ τὰ χρυσία, καὶ τᾶλλα ὅσα ἐστὶν αὐτῇ ἔνδον, ἅπαντα ταῦτα Ἀρχίππῃ δίδωμι.

30 Vgl. dazu Wyse, Isaeus, 595. Abweichend Wolff (RE XXIII 1, 138, s.v. προίξ). Die Zusammengehörigkeit von Mitgift und Ausstattung werde an dieser Stelle aufgrund einer falschen Interpunktion angenommen. Vor *πέντε* gehöre ein Komma, das den *ἐπεὶ*-Nebensatz beende. Daher seien die 2500 Drachmen getrennt von der Ausstattung der Frau gezahlt worden, so dass der Bräutigam in diesem Fall 2500 Drachmen plus Ausstattung erhalten habe. Da die Antike jedoch keine Satzzeichen kannte und damit Interpunktion immer eine Interpretation des Editors darstellt, handelt es sich hier nicht um einen Fehler im griechischen Text, sondern eine abweichende Auslegung Wolffs. Es besteht jedoch kein Anlass, dieser Interpretation zu folgen, da die Satzzeichen, wie sie in der hier zugrunde gelegten Dilts-Ausgabe erscheinen, plausibel erscheinen.

31 Vgl. zur Stelle Wyse, Isaeus, 245 f.

32 Zum Begriff LSJ s.v. ἐπιδίδωμι I.2.a „give in dowry“.

33 Zu den Gegenständen *ἐν τῷ δωματίῳ* vgl. oben Kapitel 5.5.

Hier fällt zunächst auf, dass alle Posten *Ἀρχίππη* übergeben werden, zu einer Übergabe an Phormion schweigt die Stelle. Folglich lässt sich hier anhand des Empfängers keine Unterteilung der Posten in Mitgift und Ausstattung wie bei Isaios 2,9 erkennen. Auch eine Betrachtung der verschiedenen Ausdrücke für den Begriff Übergabe hilft hier nicht weiter. Der Begriff *ἐπιδίδωμι* ist Fachbegriff für die Bestellung der *προίζ*, während *δίδωμι* eine Gabe oder ein Geschenk bezeichnet<sup>34</sup>. Klar ist, dass die ersten beiden nach dem Begriff *ἐπιδίδωμι* genannten Posten zur *προίζ* zählen und die zuletzt genannten Posten, die Gegenstände innerhalb des Hauses, die Archippe gehörten, außerhalb der *προίζ* standen. Die Frage, wie es sich mit dem Schmuck der Archippe verhält, lässt sich jedoch nicht genau beantworten. Dieser könnte sowohl zum Begriff *ἐπιδίδωμι* gehören und wäre damit Bestandteil der *προίζ*, als auch außerhalb der *προίζ* stehen<sup>35</sup>. Es bleibt also hier offen, ob die Ausstattung eingerechnet wurde oder nicht.

Diese Beispiele verdeutlichen, dass im antiken Athen in einigen Fällen die persönliche Ausstattung der Braut zur Mitgift zählte, in anderen wiederum nicht; es scheint keine festen Regeln für den Inhalt der *προίζ* gegeben zu haben. Offenbar war es den beteiligten Parteien, also dem *κύριος* der Braut und dem Bräutigam, möglich, vor oder bei der Übergabe zu bestimmen, welche Gegenstände zur eigentlichen *προίζ* zählten und welche Gegenstände als eigener Posten außerhalb der *προίζ* standen. Gestützt wird dieses Ergebnis auch durch Isaios 3,35:

*Ὅπου γάρ, ἐάν τις τι ἀτίμητον δῶ, ἔνεκα τοῦ νόμου, ἐὰν ἀπολίπη ἢ γονὴ τὸν ἄνδρα ἢ ἐὰν ὁ ἀνὴρ ἐκπέμψῃ τὴν γυναῖκα, οὐκ ἐξεστὶ πράξασθαι τῷ δόντι ὃ μὴ ἐν προικί τιμήσας ἔδωκεν [...].*

Das an dieser Stelle bei Isaios paraphrasierte Gesetz besagt also, dass Gegenstände nur dann zur Mitgift gehörten, wenn sie ausdrücklich als zur Mitgift gehörig bezeichnet wurden, ihr Wert in Geld geschätzt und in die Mitgift eingerechnet wurde<sup>36</sup>. Vorteil dieser Vorgehensweise war, dass gerade ärmeren Familien so die Möglichkeit gegeben wurde, auch persönliche

34 Zweifel an der Bedeutung von *δίδωμι* könnten sich hier ergeben, wenn man *δίδωμι* als Simplex zu *ἐπιδίδωμι* auffasst. Dann hätten beide Verben die Bedeutung ‚als Mitgift geben‘. Der Gebrauch der Verben ist jedoch an dieser Stelle eindeutig, da in Demosthenes 45,74 die Gegenstände, die Archippe innerhalb des Hauses gehören (*τᾶλλα ὅσα ἐστὶν αὐτῇ ἔνδον*), als neben der *προίζ* geschenkt (*χωρὶς ὧν οὕσης τῆς μητρὸς κυρίας οὗτος ἐγκρατῆς γέγονεν πολλῶν χρημάτων (τί γὰρ αὐτὸν οἶεσθ’ εἰς τὰς διαθήκας ἐγγράψαι ‘καὶ τᾶλλα, ὅσα ἐστὶν, Ἀρχίππη δίδωμι;’)*) bezeichnet werden.

35 Wolff, Eherecht, 178, und RE XXIII 1, 138, s.v. *προίζ* sieht die Stelle Demosthenes 45,28 als eindeutigen Beweis dafür, dass streng zwischen *προίζ* und persönlichen Gegenständen zu unterscheiden sei. Begründet wird dies mit dem Argument, dass die persönlichen Gegenstände der Braut nicht dem *οἶκος* des Ehemanns zugute kamen, sondern eher eine Art ‚Zubehör‘ der Braut darstellten. Aus den oben genannten Gründen erscheint diese Unterscheidung aber nicht so eindeutig, wie Wolff sie darstellt.

36 Vgl. dazu auch Harrison, Law 1, 47 sowie Wyse, Isaeus, 314.

Ausstattung zur Mitgift zu zählen und so Geld zu sparen<sup>37</sup>. Vermutlich traf dies auf die zitierte Stelle Isaios 8,8 zu; vergleicht man die dort festgesetzte Mitgift in Höhe von 2500 Drachmen mit anderen Mitgiften, erscheint sie eher im unteren Bereich angesiedelt<sup>38</sup>. Ist dann in dieser vergleichsweise geringen Mitgift auch noch die persönliche Habe der Braut enthalten, so lässt sich diese Tatsache dahingehend deuten, dass die Familie der Braut nicht zur reichsten Schicht Athens zählte.

Als Quintessenz des bei Isaios gefundenen Ergebnisses zeigt sich, dass der Brautvater das Recht hatte, die Mitgift seiner Tochter nach Belieben zusammenzustellen beziehungsweise festzusetzen.

### 6.4 Was gehörte konkret zur προίξ der Ehefrau des Spudias?

Wenn der Vater der Braut auch große Freiheiten bei der Stellung der Mitgift hatte, bleibt dennoch die Frage offen, ob er im Falle von mehreren auszustattenden Töchtern diese gleich behandeln, also Mitgiften mit demselben Geldwert stellen musste. In Polyeuktos' Fall ergeben sich auf den ersten Blick unterschiedliche hohe Mitgiften, was darin begründet liegt, dass laut Kläger bei einer Tochter die Ausstattung eingerechnet worden sei und bei der anderen nicht (vgl. Abschnitt 27 der Rede). Fraglich ist, ob dies tatsächlich so geschehen ist. Dagegen spricht, dass – wie oben schon festgestellt – die Bestellung der Mitgift auch eine Frage von τιμή war; die eine Tochter schlechter als die andere zu stellen könnte daher zu einer Minderung der τιμή des Polyeuktos und zu Gerede in der Nachbarschaft geführt haben. Auch erschiene eine solche Praxis ungerecht, wenn man zugrunde legt, dass die Mitgift dem weiblichen Erbteil entspricht: Bei einem regulären Erbe wurde der Nachlass in Realteilung unter den Erben aufgeteilt, so dass jeder Erbe denselben Anteil erhielt. Mitgiften anders zu handhaben, erscheint daher abwegig. Außerdem finden sich in den Quellen keine Belege zu einer anderen Handhabung; es scheint der Lebenserfahrung entsprochen zu haben, alle Töchter einer Familie mit einer Mitgift in derselben Höhe zu versehen.

Entscheidend ist also die Frage, was der Kläger mit seinen Behauptungen zu den Ausstattungsgegenständen der Töchter zeigen will beziehungsweise ob es sich bei den Abschnitten 26–29 der Rede um eine prozesstaktische Strategie des Klägers handelte, mit der er einen Prozessbetrug zu verdecken suchte. Zur Klärung dieser Frage bietet es sich an, die Rechnung des Klägers in den genannten Abschnitten zu überprüfen und die Rede näher auf die geflossenen oder nicht geflossenen Geldwerte hin zu untersuchen. Laut den Angaben des

---

37 Siehe auch Wyse, Isaeus, 314.

38 Eine Tabelle zu den in den Reden überlieferten Mitgiften findet sich bei Schaps, Economic Rights, 99.

Klägers erhielt Spudias als *προίξ* bei seiner Eheschließung 30 Minen in bar sowie Kleidung und Schmuck im Wert von 10 Minen, die Polyuktos dem Leokrates nach der Scheidung angeblich abgekauft hat.

---

### **Exkurs: Rückblick auf die Geschehnisse nach der Beendigung der ersten Ehe von Spudias' Frau**

Der Leser fragt sich in den Abschnitten 26–29, warum der Kläger immer wieder die 1000 Drachmen zur Sprache bringt, die Polyuktos Leokrates nach der Ehescheidung zahlte (vgl. Abschnitt 5 der Rede). Es erscheint nicht klar, was diese finanzielle Transaktion mit der Mitgift, die Spudias bei seiner Eheschließung erhielt, zu tun haben soll. Insbesondere ist unklar, ob die Angabe, Polyuktos habe die persönlichen Gegenstände seiner Tochter im Wert von 1000 Drachmen von Leokrates zurückgekauft, wirklich zutrifft.

Um die Frage nach einem möglichen Rückkauf zu klären, muss zwischen drei Möglichkeiten der Herkunft der Ausstattung differenziert werden: Die *erste* Möglichkeit besteht darin, dass die angeblich zurück gekauften Gegenstände zur *προίξ* gehörten, die Polyuktos dem Leokrates bei seiner Heirat übergab. Sollten diese Gegenstände Teil der *προίξ* aus der ersten Ehe mit Leokrates gewesen sein, hätte Polyuktos nach Beendigung der Ehe einen gesetzlichen Rückgewähranspruch gegen Leokrates gehabt; er hätte sie ihm also nicht abkaufen müssen, sondern hätte einfach ihre Rückgabe ohne Zahlung von Geld verlangen können. Es regen sich Zweifel an der Richtigkeit der Angaben des Klägers. Warum sollte Polyuktos Leokrates die Gegenstände abgekauft haben, wenn sie zur *προίξ* gehörten? Handelt es sich bei dem angeblichen Rückkauf möglicherweise um eine prozesstaktische Finte seitens des Klägers? Im *ersten* Szenario bleibt jedenfalls kein Raum für einen Rückkauf.

Im *zweiten* Szenario handelte es sich bei der Ausstattung um Gegenstände, die nicht zur *προίξ* gehörten und die die Ehefrau während der Ehe von ihrem Mann Leokrates als Geschenk erhielt. In diesem Fall erscheint es am ehesten möglich, einen Rückkauf durch Polyuktos in Erwägung zu ziehen, da die betroffenen Gegenstände rein rechtlich immer im Eigentum des Leokrates standen. Dieses Szenario lässt sich jedoch von vorneherein schon ausschließen, da der Kläger in Abschnitt 4 der Rede vorbringt, dass Leokrates alles, was er in die Ehe eingebracht habe, von Polyuktos zurück erhalten sollte.

*καὶ τὸ τελευταῖον διελύθησαν, ἐφ' ᾧτε κομισάμενον τὸν Λεωκράτην ἄπερ ἦν εἰς τὴν οὐσίαν εἰσηνηγεμένος.*

Das *dritte* denkbare Szenario beinhaltet, dass die Braut die Ausstattung als Geschenk ihres Vaters Polyuktos mit in die Ehe brachte, ohne dass diese Ausstattung Bestandteil der *προίξ*

war, sie also quasi als Gabe neben der *προίξ* anzusehen ist. In diesem Fall erscheint es zunächst so, als ob Leokrates berechtigterweise die persönlichen Gegenstände seiner ehemaligen Frau hätte zurückbehalten können, da es – im Gegensatz zum Rückgewähranspruch bei der *προίξ* – für die persönlichen Gegenstände keinen Rückgabeanspruch gab<sup>39</sup>. Polyeuktos hätte dann keine Handhabe gehabt, die Herausgabe der Gegenstände zu verlangen. Folge daraus wäre gewesen, dass Polyeuktos Kleidung und Schmuck nur durch einen Rückkauf hätte zurückerhalten können.

Betrachtet man diese Transaktion jedoch aus dem Blickwinkel der Lebenswirklichkeit, zeichnet sich ein anderes Bild ab. Man kann davon ausgehen, dass – zumindest aus dem sozialen Blickwinkel – die Ehefrau als Eigentümerin ihrer persönlichen Ausstattung betrachtet wurde<sup>40</sup>, schließlich handelte es sich bei ihrer Ausstattung um ihre persönlichen Besitztümer, die sie aus ihrem Elternhaus mitbrachte und die quasi schon immer ihr gehörten. Außerdem ist bei der Kleidung zu bedenken, dass sie diese höchst wahrscheinlich selbst hergestellt hatte, so dass es äußerst konstruiert erschiene, diese als Leokrates' Eigentum zu betrachten. Vermutlich wurde es als Selbstverständlichkeit betrachtet, dass die Ausstattung der Frau gehörte, und war in der Lebenswirklichkeit der antiken Athener so fest etabliert, dass niemand auf die Idee kam, einen Rückgabeanspruch der Ehefrau im Hinblick auf ihre persönlichen Gegenstände zu konstruieren. Für eine ‚Quasi- Eigentümerposition‘ der Braut spricht auch, dass keine Quelle erhalten ist, die belegt, dass der vorherige Ehemann die persönliche Ausstattung seiner Frau nach der Beendigung der Ehe zurückgehalten hätte<sup>41</sup>. Es spricht also einiges dafür, dass die Frau nach der Beendigung der Ehe ihre Gegenstände einfach wieder mitnahm<sup>42</sup>.

Legt man diese Betrachtungen zugrunde, ist davon auszugehen, dass die Ehefrau des Spudias ihre persönlichen Gegenstände aus ihrer ersten Ehe mit in die zweite Ehe brachte, ohne dass Polyeuktos dem Leokrates diese Gegenstände hätte abkaufen müssen. Vielmehr liegt hier der Verdacht nahe, dass der Kläger diese Gegenstände in die *προίξ* des Spudias einrechnen wollte, um ihren Wert höher erscheinen zu lassen und seine eigene *προίξ* im Vergleich zu Spudias' *προίξ* kleiner darzustellen<sup>43</sup>.

---

39 So Wyse, Isaeus, 245: die persönlichen Gegenstände der Braut „could not be lawfully claimed on behalf of the departing wife“, vgl. auch Schaps, Economic Rights, 11. Zu beachten ist hier, dass es sich um ältere Meinungen handelt, die sich strikt an den Wortlaut des Gesetzes halten, und gewohnheitsrechtliche Ansprüche bzw. Ansprüche, die sich aus der Lebenswirklichkeit ergeben, in ihre Betrachtungen nicht einbeziehen.

40 Vgl. Todd, Law, 208 und Thür, Armut, 125, die eine neuere Meinung vertreten, die die Wichtigkeit der Lebenswirklichkeit und die Ansprüche, die sich aus ihr ergeben können, berücksichtigt.

41 Schaps, Economic Rights, 11.

42 So auch Thür, Armut, 125.

43 Schaps, Economic Rights, 104. Vgl. dazu auch Wolff, Eherecht, 176 f.

Was aber könnte es nun mit dem Betrag in Höhe von 10 Minen auf sich haben, die Polyektos Leokrates im Rahmen des Vergleichs bei seinem Ausscheiden aus der Familie (Abschnitt 4 der Rede) zukommen ließ, wenn es sich dabei nicht um den ‚Kaufpreis‘ für die Ausstattungsgegenstände seiner jüngeren Tochter handelte? Vermutlich handelte es sich bei diesem Betrag um eine Entschädigungszahlung, mit der Leokrates dazu bewegt werden sollte, in die Auflösung seiner Adoption einzuwilligen. Denn aus ökonomischer Sicht wäre es für Leokrates nicht rentabel gewesen, der Auflösung seiner Adoption ohne weiteres zuzustimmen, da er dadurch seinen Anspruch auf das Erbe des Polyektos verloren hätte. Polyektos andererseits hätte ohne die Einwilligung des Leokrates möglicherweise einen langen Rechtsstreit mit ungewissem Ausgang vor sich gehabt, um die Adoption zu lösen, oder wäre an die Adoption gebunden gewesen. Durch die Zahlung von 10 Minen ‚Entschädigung‘ hätte er Leokrates dazu bewegen können, dem Vergleich zuzustimmen, womit letztlich ein Kompromiss gefunden worden wäre, der für beide Parteien erträglich war. Auch wenn sich an dieser Stelle letztlich keine sicheren Ergebnisse erzielen lassen und Raum für andere Deutungen bleibt, spricht doch vieles dafür, dass Polyektos dem Leokrates vermutlich nicht die persönlichen Gegenstände seiner Tochter abgekauft hatte.

---

Zurück zur ursprünglichen Frage, ob die Ausstattung tatsächlich bei der Heirat mit Spudias in die *προίξ* eingerechnet wurde oder nicht: Wie oben erläutert, gehörte nur das zur Mitgift, was ordnungsgemäß geschätzt und in die *προίξ* eingerechnet wurde. Kann man in der Angabe des Klägers, die Ausstattung habe einen Wert von mehr als 10 Minen gehabt (Abschnitt 27 der Rede), eine solche Schätzung sehen?

Dagegen spricht, dass die Ausstattungsgegenstände vermutlich nichts mit dem Betrag von 10 Minen zu tun haben; vielmehr erscheinen sie – wie gerade erläutert – als Kompensationszahlung an Leokrates. Daher erscheint es nicht gerechtfertigt, diesen Betrag als geschätzten Wert der Ausstattung anzusetzen. Hier liegt die Vermutung nahe, dass eine Schätzung nicht stattgefunden hat, der Kläger aber einen bezifferten Betrag benötigte, um ihn als geschätzt darstellen zu können. In dieser Situation kommt ihm die Zahlung von 10 Minen an Leokrates gelegen, da diese finanzielle Transaktion unstreitig stattgefunden hat. Ohne diese belegte Transaktion hätte er keine Argumentationsgrundlage gehabt, die es ihm erlaubt hätte, die persönlichen Gegenstände der Ehefrau des Spudias als Teil der *προίξ* darzustellen.

Im Gegensatz dazu sehen Teile des Schrifttums in dem Satz in Abschnitt 28 der Rede *ὅστ' εἰκότως ἐν ταῖς τετταράκοντα μναῖς ἐνετιμᾶτο ταῦτα, ἅπερ ἀπετετεῖκει τῷ Λεωκράτει* einen Beleg dafür, dass der Betrag von 10 Minen von Polyektos geschätzt und in die Mitgift

eingerechnet wurde<sup>44</sup>. Begründet wird diese Ansicht damit, dass Polyeuktos selbst die Gegenstände geschätzt und eingerechnet haben müsse, da Spudias ohne Einrechnung der persönlichen Gegenstände nur eine Mitgift von 3000 Drachmen erhalten habe, eine *προίζ* in Höhe von 4000 Drachmen jedoch durch Zeugen belegt sei<sup>45</sup>. Dagegen spricht jedoch, dass *ἐνετιμᾶτο* hier in einer passivischen Form erscheint und ein Urheber der Schätzung gerade nicht genannt wird. Möglicherweise drückt sich der Kläger hier bewusst so unklar aus, weil er nicht ausdrücklich Polyeuktos als Schätzer benennen wollte und damit – zumindest nach den bisher in diesem Abschnitt gefundenen Ergebnis – nicht offensichtlich lügen wollte. In jedem Fall lässt sich hier als Ergebnis festhalten, dass die Ausstattung also höchst wahrscheinlich nicht offiziell geschätzt und eingerechnet wurde und daher auch nicht zur *προίζ* gehörte. Spudias erhielt also nach diesem Ergebnis anlässlich seiner Heirat mit der Tochter des Polyeuktos 3000 Drachmen in bar als *προίζ* und die persönlichen Gegenstände seiner Frau neben der *προίζ*.

### 6.5 Die in der *προίζ* des Spudias fehlenden 1000 Drachmen

Nun bleibt zu klären, wie es sich mit den fehlenden 1000 Drachmen verhält, war doch in Spudias' Fall eine *προίζ* in Höhe von 4000 Drachmen vereinbart. Etwas Klarheit in dieser verwirrenden Sachlage könnte ein genauerer Blick in Abschnitt 5 der Rede bringen. Dort heißt es, dass Spudias den Kläger zu Unrecht daran hinderte, aus seinem Pfandrecht vorzugehen und die Mieten der Hausbewohner an sich zu nehmen.

*τὴν οἰκίαν ταύτην ἀποτιμᾶμαι πρὸς τὰς δέκα μνᾶς, ἐξ ἧς διακωλύει με τὰς μισθώσεις κομιζέσθαι Σπουδίας.*

In der Rede findet sich kein Hinweis darauf, wie genau Spudias den Kläger daran hinderte, die Mieten beizutreiben, allerdings wird in Abschnitt 12 f. eine Gegenklage erwähnt, die Spudias möglicherweise dagegen angestrengt hatte. Denn – so gibt es der Kläger in Abschnitt 12 an – Spudias war der Meinung, durch den Kläger Schäden erlitten zu haben. Das wiederum könnte ein Indiz dafür sein, dass aus juristischer Sicht etwas nicht ganz korrekt abgelaufen ist. Grundsätzlich verhielt es sich im antiken Athen so, dass *προϊκες* – wie auch im Fall des Klägers – des öfteren nicht komplett ausgezahlt wurden<sup>46</sup>. Im Falle des Klägers wurde daher

---

44 Schaps, *Economic Rights*, 102.

45 Abgesehen von den Zeugen beziehungsweise Urkunden, die eine *προίζ* in Höhe von 4000 Drachmen belegen, ging offenbar auch Spudias von einer Mitgift i. H.v. 40 Minen aus. Denn in Abschnitt 25 gibt der Kläger an, dass sich Spudias im Hinblick auf die 1000 Drachmen hintergangen fühlte:

*ὅμως δ' ἂν ἄρα περὶ τῆς προικὸς ἀγανακτῆ καὶ φάσκη πλεονεκτεῖσθαι ταῖς χιλίαις δραχμαῖς, ψεύσεται.*

46 Verilhac/Vial, *Mariage*, 131.

zur Sicherung der späteren Auszahlung des Rests ein Pfandrecht in Höhe von 1000 Drachmen gewährt, für das ein ὄρος am Haus des Polyektos angebracht wurde:

*οὐκοῦν, ὧ ἄνδρες δικασταί, τῶν μὲν χιλίων δραχμῶν ὡς δικαίως καὶ προσοφειλομένων ἀπετίμησέ μοι τὴν οἰκίαν ὁ Πολύευκτος<sup>47</sup>.*

Aus diesem Pfandrecht wollte der Kläger den Restbetrag Beitreiben, indem er die Mieten der Hausbewohner an sich zu nehmen versuchte, vgl. Abschnitt 5 der Rede.

Nun gibt es *drei* Möglichkeiten, weshalb sich Spudias mit seiner Klage gegen diese Beitreibung wehrte: Die *erste* Möglichkeit besteht darin, dass Spudias das Vorgehen aus dem Pfandrecht für rechtswidrig hielt, weil der Kläger mehr als 1000 Drachmen aus dem Haus entnommen hatte und damit die Schuld schon getilgt war<sup>48</sup>. In diesem Fall hätte Spudias mit seiner Klage den Schutz der Erbmasse angestrebt.

Als *zweite* Möglichkeit kommt in Betracht, dass Spudias die Pfandrechtsbestellung in Polyektos' Testament (vgl. Abschnitt 6) zugunsten des Klägers für ungültig hielt. Die Gültigkeit von Testamenten regelte ein Gesetz, das in Demosthenes 46,14 beschrieben wird. Voraussetzung hierfür war, dass in der Person des Erblassers die folgenden Negativmerkmale vorlagen:

*[...]μη̄ μανιῶν ἢ γήρωσ ἢ φαρμάκων ἢ νόσου ἔνεκα, ἢ γυναικὶ πειθόμενος, ὑπὸ τούτων του παρανοῶν, ἢ ὑπ' ἀνάγκης ἢ ὑπὸ δεσμοῦ καταληφθεὶς.*

Im Spudias-Fall sind mehrere Gründe für die Ungültigkeit des Testaments ersichtlich: Erstens könnte Polyektos aufgrund seiner Krankheit (vgl. Abschnitt 5) geistig nicht mehr in der Lage gewesen sein, ein gültiges Testament aufzusetzen. Zweitens kommt eine unzulässige Einflussnahme durch den Kläger in Betracht, denn der Kläger könnte Polyektos zur testamentarischen Pfandbestellung genötigt haben. Dieses Argument scheint Spudias im Vorverfahren auch geäußert zu haben, vgl. Abschnitt 16 der Rede.

Der *dritte* mögliche Grund, weshalb Spudias den Kläger daran hinderte, die Mieten zu kassieren, ist neben einer schon erfolgten Tilgung und der Ungültigkeit der Pfandrechtsbestellung, dass Spudias möglicherweise im Zusammenhang mit dem Haus einen eigenen Anspruch auf Zahlung an sich selbst und nicht auf bloßen Schutz der Erbmasse hatte. Denkbar

47 Abschnitt 19 der Rede. Zu beachten ist hier, dass das Pfandrecht selbst keinen Teil der προίξ darstellte, sondern nur der Absicherung der Restforderung diente, während die Restforderung selbst zur προίξ gehörte, vgl. dazu auch Harris, Apotimema, 85 (anders Wolff, RE XXIII 1, 162, s.v. Προίξ).

48 Ein ὄρος bezog sich immer auf einen im Vorhinein konkret festgesetzten Betrag, in vielen Fällen war die genaue Höhe des Anspruches, für den das Pfandrecht eingeräumt war, auf dem ὄρος verzeichnet (Harris, Apotimema, 77 und 80). Der Gläubiger konnte Schulden in genau dieser Höhe aus dem Pfandrecht eintreiben, aber nicht darüber hinaus, siehe dazu auch Biscardi, Verpfändung, 158. Im Falle des Klägers konnten also genau 1000 Drachmen und nicht mehr eingefordert werden.

ist auch eine Kombination mehrerer Gründe: So könnte nämlich zusätzlich zu dem eigenen Anspruch des Spudias eine Ungültigkeit des Testaments bestanden haben. Worin könnte Spudias' Anspruch nun zu sehen sein?

Wie oben schon dargestellt, wurde Spudias ebenfalls nicht der komplette Betrag der *προίζ* ausgezahlt; es fehlten wie auch beim Kläger bei seiner *προίζ* 1000 Drachmen. Durchaus möglich ist hier, dass es sich bei Spudias ähnlich verhielt wie beim Kläger und auch ihm Ansprüche im Hinblick auf das Haus eingeräumt worden waren. Vielleicht hatte er sogar ein eigenes Pfandrecht am Haus. Eine solche mehrfache Verpfändung war im attischen Recht zulässig, wenn der Wert der zu verpfändenden Immobilie hoch genug war, um mehrere Forderungen gegen den Eigentümer der Immobilie abzudecken und der Gläubiger der anderen Forderung mit der Einräumung eines weiteren Pfandrechts einverstanden war<sup>49</sup>. Folge einer solchen doppelten Verpfändung des Hauses wäre wahrscheinlich im vorliegenden Fall gewesen, dass sich Spudias und der Kläger die Mieten hätten teilen müssen<sup>50</sup>. Möglicherweise reichte Spudias Klage gegen seinen Schwager ein, weil dieser versuchte, alle Mieteinnahmen für sich zu behalten, obwohl er verpflichtet war, Spudias abzufinden<sup>51</sup>.

Für diesen Sachverhalt spricht auch die folgende Tatsache: Wenn Spudias als Teil der *προίζ* weitere vermögenswerte Forderungen erhalten hätte, hätte der Kläger diese sicherlich in seine Rechnung aus den Abschnitten 26–29 eingebracht, um die *προίζ* des Spudias noch größer erscheinen zu lassen. Nur Forderungen, die das Haus betrafen, musste er in seiner Rechnung verschweigen, da dies Zweifel an der Richtigkeit seiner Aussagen zum Pfandrecht hätte heraufbeschwören können.

Es besteht also Grund zur Annahme, dass Spudias als *προίζ* 3000 Drachmen in bar sowie weitere 1000 Drachmen in Form von vermögenswerten Forderungen erhalten hat. Letztere waren vermutlich durch ein Pfandrecht am Haus abgesichert. Daneben erhielt er beziehungsweise seine Frau persönliche Ausstattungsgegenstände.

## 6.6 Die *προίζ* der Ehefrau des Klägers

Zunächst erhielt der Kläger als Mitgift 3000 Drachmen, was unstrittig ist (vgl. Abschnitt 5). Eine Antwort auf die Frage, was er noch erhielt, findet sich in Abschnitt 27 der Rede:

*ἐγὼ δ' ἄπερ ἔπεμψέ μοι χωρὶς τῆς προικός, ὅσ' ἔχω μόνον, πρὸς τὰ τούτω δοθέντ' ἐὰν ἀντιθῆ τις, εὐρήσει παραπλήσια, χωρὶς τῶν εἰς τὰς χιλίας ἀποτιμηθέντων.*

49 Biscardi, Verpfändung, 153, 155 sowie Todd, Law, 255.

50 Unabhängig von ihrer Position als Pfandrechtsgläubiger hätten in diesem Fall die Mieteinnahmen sowieso zwischen beiden Parteien geteilt werden müssen, da sie auch *κύριοι* der Erbinnen waren.

51 Siehe dazu auch Biscardi, Verpfändung, 158.

Bemerkenswert ist hier, dass der Kläger zwar angibt, wieviel ihm zugeflossen ist, diese Beträge aber im Falle der persönlichen Gegenstände als außerhalb der *προίξ* übergeben darstellt und das Pfandrecht am Haus nur im Nachsatz erwähnt, so als habe es mit der eigentlichen *προίξ* nichts zu tun. Es fällt auf, dass der Kläger hier nicht die beiden *προϊκες* vergleicht, sondern nur tatsächlich übergebene Gegenstände in die Rechnung einbezogen werden, während die Anteile der *προίξ*, die aus Ansprüchen bestehen, nicht berücksichtigt werden<sup>52</sup>. Möglicherweise nennt er am Ende des Satzes noch beiläufig das Pfandrecht, um nicht als Lügner dazustehen. Es lässt sich also hier festhalten, dass der Kläger als Mitgift 3000 Drachmen in Münzen, eine Forderung in Höhe von 1000 Drachmen, die durch das Pfandrecht am Haus abgesichert war, und daneben die Ausstattung seiner Frau erhielt. Im Ergebnis haben vermutlich beide Schwiegersöhne des Polyeuktos eine *προίξ* in Höhe von 4000 Drachmen erhalten, wie es auch mit Polyeuktos vereinbart war (vgl. Abschnitt 3 und 27 der Rede). Diese bestand wahrscheinlich bei beiden Schwiegersöhnen zum Teil aus geldwerten Forderungen.

### 6.7 Bemerkungen zur Prozesstaktik des Klägers

Wie in Kapitel 4 bereits herausgearbeitet, hatte der athenische Prozess Duellcharakter, wobei den Parteien verschiedene ‚Waffen‘ zur Verfügung standen. In den Abschnitten 26–29 der Rede wendet der Kläger eindrucksvoll die ‚Waffe‘ der Irreführung der Richter an. Ganz besonders in Abschnitt 27 zeigt sich diese Taktik. Der Kläger möchte deutlich durch seine Darstellung des Geschehens die Zuhörer verwirren. Vermutlich ist ihm dies auch gelungen, denn Gerichtsreden wurden im antiken Athen nur gehört und es gab keine Schriftsätze, die sorgfältig hätten geprüft werden können. So wird niemandem aufgefallen sein, dass der Kläger nicht die *προϊκες*, sondern nur Geldflüsse vergleicht, und die beiläufige Erwähnung des Pfandrechts am Haus konnte leicht überhört werden. Auch liegt hier der Verdacht nahe, dass der Kläger seine komplizierte Rechnung erst am Ende der Rede präsentiert, weil er auf eine verminderte Aufmerksamkeit der Richter spekulierte.

Des Weiteren erscheint fraglich, mit welcher Motivation der Kläger in den Abschnitten 26–29 seine Berechnungen vorbringt. Worum es dem Kläger vordergründig zu gehen scheint, ist, den fehlenden Teil seiner Mitgift zu realisieren. Die Fakten dazu hat er in Abschnitt 5 der Rede schon genannt: Eine Mitgift in Höhe von 4000 Drachmen war vereinbart, diese Mitgift wurde zu drei Vierteln ausgezahlt und ein Restbetrag von 1000 Drachmen ist noch offen. Eigentlich ist die Sachlage hier eindeutig; es erscheint nicht einsichtig, warum der Kläger den komplizierten Umweg über einen Vergleich mit Spudias‘ Mitgift geht, zumal Spudias‘ Mitgift zunächst nichts mit der des Klägers zu tun hat. Es besteht hier der Verdacht,

---

<sup>52</sup> So auch Wolff, Eherecht, 176.

dass der Kläger auf die – angeblich zu Unrecht höhere – Mitgift des Spudias Bezug nimmt, um seine Verärgerung über die Ungerechtigkeit gegenüber seiner Person zum Ausdruck zu bringen und bei den Richtern Empörung angesichts dieser Ungleichbehandlung hervorzurufen. Ein möglicher Grund für die Verärgerung des Klägers könnte in folgenden Erwägungen zu sehen sein: Bis zu Leokrates' Ausscheiden aus der Familie war die Restforderung des Klägers aus der Mitgiftvereinbarung durch eine ‚Bürgschaft‘ seitens des Leokrates abgesichert (vgl. Abschnitt 5 der Rede). Womöglich hatte der Kläger darauf spekuliert, dass Spudias nun als Nachfolger des Leokrates die Absicherung der Restforderung übernehmen würde, was dieser aber offenbar nicht tat. Insgesamt erscheinen die Angaben des Klägers wie ein Ablenkungsmanöver, das der Kläger anwenden muss, um in der Sache nicht offensichtlich lügen zu müssen. Daher verlegt er sich darauf, an die Emotionen und das Gerechtigkeitsempfinden der Richter zu appellieren und sich selbst als Opfer der Machenschaften des Spudias darzustellen.

## 7 Die Aktivitäten der weiblichen Familienmitglieder

Bei der Betrachtung des Verhaltens der Frauen aus Polyuektos' Familie fällt auf, dass alle genannten Frauen Verhaltensweisen an den Tag legen, die nicht recht zum Bild der schwachen und rechtlosen athenischen Frau passen. So schließen die weiblichen Familienmitglieder beispielsweise Darlehensverträge ab, beurkunden diese Verträge oder nehmen andere geschäftliche Transaktionen vor.

### 7.1 Die Aktivitäten der Witwe des Polyuektos

Allen voran scheint die Witwe des Polyuektos geschäftlich sehr aktiv gewesen zu sein; mehrere für den Prozess rechtlich relevante Aktionen gehen auf sie zurück. So verlieh sie ein Zelt, eine Schale, Goldschmuck und gewährte ein großzügiges Darlehen. Im Hinblick auf dieses Darlehen stellt sich jedoch die Frage, ob es ihr auch zugerechnet werden kann. Denn es ist denkbar, dass die Witwe die 1800 Drachmen nur im Auftrag oder mit der Genehmigung des Polyuektos an Spudias ausgehändigt hatte und damit das Darlehen ein Geschäft des Polyuektos selbst und nicht der Witwe war<sup>1</sup>. Folglich stünde dieses Rechtsgeschäft im Einklang mit dem solonischen Recht. Das wäre allerdings nur dann möglich, wenn das Darlehen vor dem Tod des Polyuektos gewährt worden wäre. Das Darlehen findet in den Abschnitten 8, 9 und 22 Erwähnung, allerdings erscheint die Formulierung im Hinblick auf den Zeitpunkt des Vertragsschlusses nicht eindeutig. In den Abschnitten 8 und 9 heißt es:

*[...] δύο μὲν μνᾶς, ἃς ἐμαρτύρησεν Ἀριστογένης ἐγκαλεῖν ἀποθνήσκοντα Πολύεκτον ὀφειλομένας αὐτῷ παρὰ Σπουδία καὶ τὸν τόκον (τοῦτο δ' ἐστὶν οἰκέτου τιμὴ, ὃν ἐωνημένος οὗτος παρὰ τοῦ Πολυεύκτου, τὴν τιμὴν οὗτ' ἐκείνῳ διέλυσεν οὔτε νῦν εἰς τὸ κοινὸν ἀνεπήνοχεν), ὀκτακοσίας δὲ καὶ χιλίας, περὶ ὧν οὐδ' ἔγωγ' οἶδα τί ποθ' ἔξει δίκαιον λέγειν. ἦν μὲν γὰρ τὸ ἀργύριον παρὰ τῆς Πολυεύκτου δεδανεισμένος γυναικός*

1 Die Identität des Darlehensgebers ist in der Regel auch relevant für die Frage, aus welcher Vermögensmasse das Darlehen gewährt wurde und an welche sie zurück zu erstatten war. Denn wenn die 1800 Drachmen für das Darlehen nicht aus dem Vermögen des Polyuektos entnommen worden wären, könnte der Kläger nicht Leistung in die Erbmasse des Polyuektos verlangen. Denkbar ist hier, dass das Darlehen aus dem Vermögen des Polyuektos stammte, aber es könnte auch aus dem Vermögen der Witwe, namentlich ihrer Mitgift, gewährt worden sein. Da die Vermögensmassen der Eheleute jedoch bis zum Zeitpunkt der Klage nicht getrennt waren und außerdem mit dem Tod beider Eltern die Forderung auf Rückzahlung des Darlehens auf die Töchter übergegangen ist, ist die Herkunft des Darlehens hier ohne Belang. Es spielt keine Rolle mehr, aus welchem Vermögen das Geld stammt, denn die Töchter sind Gläubigerinnen offener Forderungen ihres Vaters und ihrer Mutter.

Diese Stelle lässt sich so interpretieren, dass Polyeuktos auf dem Sterbebett insgesamt 2000 Drachmen von Spudias forderte, 1800 Drachmen aus dem Darlehen und 200 Drachmen für den Sklaven. Es hat hier den Anschein, dass beide Transaktionen auf Polyeuktos selbst zurückzuführen sind – die eine von ihm selbst abgeschlossen, die andere von seiner Frau, aber in seinem Auftrag. Folge daraus wäre, dass Spudias Schuldner von Polyeuktos selbst gewesen wäre<sup>2</sup>.

In Abschnitt 22 ist hingegen die Rede davon, dass die Witwe des Polyeuktos beide Forderungen gegen Spudias auf dem Sterbebett geltend machte:

*[...] ἐνήσαν μὲν γὰρ αἱ δύο μυαῖ, ἡ τιμὴ τοῦ οἰκέτου, καὶ οὐ μόνον ὁ Πολύευκτος ἀποθνήσκων ταύτας ἐνεκεκλήκει, ἐνήσαν δ' αἱ χίλια καὶ ὀκτακόσια δραχμαί.*

Hier ergibt sich eine andere Interpretation: Diese zweite Stelle erweckt den Anschein, dass Polyeuktos auf dem Sterbebett nur seinen Anspruch auf die 200 Drachmen für den Sklaven geltend gemacht hätte und der Darlehensvertrag erst nach seinem Tode von seiner Witwe abgeschlossen worden wäre mit der Folge, dass sie selbst Vertragspartnerin gewesen wäre<sup>3</sup>. Für diese Auslegung spricht die Position des Einschubs *οὐ μόνον ὁ Πολύευκτος ἀποθνήσκων ταύτας ἐνεκεκλήκει* im ersten Teil des Satzes. Es ist nicht einzusehen, warum Polyeuktos – sollte die zweite Forderung schon zu seinen Lebzeiten bestanden haben – diese nicht auch auf dem Sterbebett geltend gemacht haben sollte.

Welche Interpretation ist nun richtig? Vermutlich wollte der Kläger zu Beginn der Rede einen kurzen Abriss der Geschehnisse geben, um die Richter grob über den Fall zu informieren. In den später folgenden Abschnitten geht er dann ausführlich auf alle für den Sachverhalt wichtigen Tatsachen ein. Möglicherweise ist die Ungenauigkeit in der Darstellung in den Abschnitten 8 und 9 hier der Kürze der Erzählung geschuldet. In jedem Fall ist also davon auszugehen, dass die Witwe selbst den Darlehensvertrag abgeschlossen hatte.

Nun stellt sich jedoch die Frage, ob sie überhaupt tätig werden durfte. Ebenso ist fraglich, ob sie Zelt, Schale und Schmuck verleihen durfte. Wie in Kapitel 5.4 schon festgestellt, war die Witwe Sachwalterin des *κλήρος* von Polyeuktos, aber umfasste das auch ein Recht, über dieses Vermögen zu verfügen? Problematisch sind dabei zwei Punkte, zum einen die Frage, ob die Wertgegenstände, die sich nach dem Tode des Polyeuktos im Haus befanden, überhaupt der Witwe ‚gehörten‘, die Witwe also ein Eigentums- oder Besitzrecht an ihnen hatte. Mit dieser Frage wird sich Kapitel 7.1.2 befassen. Zum anderen ist – für den Fall, dass ihr die Gegenstände tatsächlich ‚gehörten‘ – zu untersuchen, ob sie über diese überhaupt alleine verfügen durfte oder ob ein Vormund in die Transaktion eingebunden werden musste. Dieser Problematik wird sich Kapitel 7.1.3 widmen.

---

2 So Harris, *Women*, 320.

3 So auch Gernet, *Plaidoyers II*, 67 Fußnote 1; Hunter, *Widow*, 301; Schaps, *Economic Rights*, 65.

### 7.1.1 Eigentum im attischen Recht?

Um zu klären, ob die genannten Gegenstände tatsächlich der Witwe gehörten, ist zunächst zu fragen, welchen Inhalt der Begriff des Eigentums im antiken Athen hatte, beziehungsweise ob es im antiken Athen ein Eigentumsrecht, wie es heutzutage existiert, überhaupt gab. In modernen Rechtsordnungen wird strikt zwischen Eigentum und Besitz unterschieden<sup>4</sup>. Ob das auch in Athen der Fall war, ist nicht klar. Die Tatsache, dass es im antiken Athen keine professionellen Juristen gab, die Begriffe eindeutig definierten, erschwert eine präzise Definition zusätzlich. Allenfalls bei den Rednern oder Philosophen werden Beziehungen zwischen Personen und Sachen beschrieben.

Es empfiehlt sich daher an dieser Stelle, die griechischen Wörter aus dem Wortfeld ‚Gehören‘ daraufhin zu untersuchen, ob diese Wörter eine Eigentümerposition beschreiben<sup>5</sup>.

*ἔχειν* bezeichnet ein tatsächliches Haben oder Innehaben einer Sache und bezieht sich daher eher auf den Besitz als auf das Eigentum. Dasselbe gilt für *κρατεῖν*; dieses Wort hat die Bedeutung ‚herrschen‘, aber auch ‚festhalten‘<sup>6</sup>. Beides deutet eher auf einen Besitz hin, vor allem auch deshalb, weil man ‚herrschen‘ auch als Sachherrschaft verstehen kann und die tatsächliche Sachherrschaft ein Hauptcharakteristikum des modernen Begriffs ‚Besitz‘ ist. Die Stelle Isaios 8,2 zeigt deutlich, dass es sich bei den Wörtern *ἔχειν* und *κρατεῖν* um solche des Besitzes handelt: [...] τὸ πλῆθος τῶν χρημάτων ὧν Κίρων μὲν καταλέλοιπεν, οὗτοι δ' ἔχουσι βιασάμενοι καὶ κρατοῦσι.

Hier beschreibt der Kläger, dass sich seine Gegner das Erbe gewaltsam und unrechtmäßig angeeignet hätten. Wenn hier ein Eigentümerverhältnis vorgelegen hätte, hätten sie sich das Erbe nicht mit Gewalt nehmen müssen, da sie ein Recht auf das Erbe gehabt hätten; gemeint sein kann hier also nur eine tatsächliche Herrschaft über die Sache ohne weiter reichende Rechte, mit anderen Worten: Besitz.

---

4 Zur Einordnung des antiken ‚Eigentumsbegriffs‘ bedarf es eines Maßstabs, anhand dessen der Begriff beschrieben werden kann. Als Messlatte dafür soll der moderne Eigentumsbegriff angelegt werden. Problematisch ist dabei jedoch, dass in der heutigen Zeit verschiedene Vorstellungen von Eigentum existieren, die in der Regel nicht deckungsgleich und mitunter auch nur schwer greifbar sind. In diesem Kapitel soll daher von einem leicht fassbaren Eigentumsbegriff ausgegangen werden. Dieser Begriff beinhaltet, dass der Eigentümer im Grundsatz mit der Sache nach Belieben verfahren und insbesondere andere Personen von der Einwirkung auf die Sache ausschließen darf. Besitz bedeutet hier das Innehaben der tatsächlichen Herrschaft über die Sache..

5 Eine sehr detaillierte Untersuchung zum Wortfeld bietet Kränzlein, Eigentum, 13–17. Vgl. auch Harrison, Law 1, 201–205.

6 Zur Bedeutung des Verbs *ἔχειν* vgl. LSJ s.v. *ἔχω* A I. Das Verb hat nach A II aber auch die Bedeutung ‚halten‘, was einen Hinweis darauf liefert, dass das Verb eine tatsächliche Sachherrschaft im Sinne eines Besitzes impliziert. Zu *κρατεῖν* vgl. LSJ s.v. *κρατέω* IV 1.

Ein weiterer Begriff aus dem Bereich der Herrschaftsrechte über eine Sache ist *οὐσία*<sup>7</sup>. Man kann ihn als ‚das Gehörende‘ interpretieren. Ob allerdings damit eher Besitz oder Eigentum gemeint ist, lässt sich aus dem Begriff alleine nicht herleiten. Möglicherweise helfen an dieser Stelle die Quellen weiter; ein Beispiel zur *οὐσία* liefert Demosthenes 49,11: [...] *ἡ μὲν γὰρ οὐσία ὑπόχρεως ἦν ἅπαντα, καὶ ὄροι αὐτῆς ἔστασαν, καὶ ἄλλοι ἐκράτουν.*

Die verpfändeten Sachen befinden sich hier im Besitz des Schuldners, aber durch das Pfandrecht kann er nicht nach Belieben mit ihnen verfahren. Das spricht für eine allenfalls sehr eingeschränkte Eigentümerposition. Allerdings scheint das Verb *κρατεῖν* im Hinblick auf die *ἄλλοι*, also die Gläubiger, hier eher auf das hinzudeuten, was im modernen Sinne eine Eigentümerposition ausmacht, als auf einen bloßen Besitz, zumal die Gläubiger gar keine tatsächliche Sachherrschaft an den verpfändeten Sachen haben, sondern nur das Pfandrecht innehaben<sup>8</sup>. Sie sind also ohne direkten Besitz an der Sache, haben jedoch durch ihr Pfandrecht ein starkes Einflussrecht. Es spricht an dieser Stelle einiges dafür, dass die alten Athener nicht zwischen Eigentum und Besitz, wie wir die Begriffe kennen, unterschieden<sup>9</sup>, vielmehr – so legen es die Quellen nahe – schienen sie nur zwischen einem stärkeren oder schwächeren Besitzrecht unterschieden zu haben. Das Recht an einer Sache scheint also ein bloß relatives Recht gewesen zu sein, bei dem die Frage essentiell war, wer im Verhältnis zu einer anderen Person das stärkere Recht an der Sache hatte.

Auch die immer wieder angeführte ‚Definition des Eigentums‘ aus der aristotelischen *Rhetorik* (1361a19–22) ändert an diesem Befund nichts.

*ὄρος δὲ ἀσφαλείας μὲν τὸ ἐνταῦθα καὶ οὕτω κεκτηῖσθαι ὥστ' ἐφ' αὐτῷ εἶναι τὴν χρῆσιν αὐτῶν, τοῦ δὲ οἰκεῖα εἶναι ἢ μὴ ὅταν ἐφ' αὐτῷ ἢ ἀπαλλοτριῶσαι· λέγω δὲ ἀπαλλοτριῶσιν δόσιν καὶ πρᾶσιν.*

Aristoteles nennt hier zwei Voraussetzungen für ‚Eigentum‘, nämlich den Gebrauch der Sache und das Recht zur Veräußerung. Was er nicht nennt, ist das Recht, andere von

7 Zum Begriff vgl. LSJ s.v. *οὐσία* A 1.

8 Für eine Eigentümerposition ist im modernen Recht keine tatsächliche Sachherrschaft erforderlich, vielmehr ist tatsächliche Sachherrschaft ein Kriterium des Besitzes.

9 So auch MacDowell, *Law*, 133. Von einer Unterscheidung zwischen Eigentum und Besitz gehen Kränzlein, *Eigentum*, 11 f. und Harrison, *Law* 1, 204 f. aus. Allerdings ziehen sie zur Begründung als Beispiel die Stelle Demosthenes 7,26 heran. An dieser Stelle wird jedoch ein Streit zwischen den Makedoniern und den Athenern um Amphipolis behandelt, es handelt sich also um zwischenstaatliches Recht. Ob ein Analogieschluss aus dem ‚Völkerrecht‘ an dieser Stelle jedoch zulässig ist, ist fraglich. Auch der Verweis auf Theophrasts Abhandlung über das Kaufrecht (fig. 650 Fortenbaugh), das als Beleg für eine Unterscheidung von Eigentum und Besitz angeführt wird, verfängt nicht, da Theophrasts Aussagen verschiedene Rechtsordnungen unterschiedlicher *πόλεις* in Griechenland betreffen. Die Abhandlung enthält keine sicheren Aussagen darüber, dass es sich in Athen so verhielt. Vgl. dazu Todd, *Law*, 237–240.

jedweder Einwirkung auf die Sache auszuschließen<sup>10</sup>. Dies stellt jedoch in modernen Rechtsordnungen eines der Hauptkriterien für eine Eigentümerposition dar und wurde auch schon im römischen Recht zu den Kriterien des Eigentums gezählt. Fraglich ist, ob Aristoteles an dieser Stelle überhaupt den Begriff des Eigentums definieren wollte. Denn möglicherweise erwähnt Aristoteles dieses Ausschlussrecht nicht, weil es für seine Betrachtungen ohne größeren Belang war.

Aristoteles behandelt das Thema in dem Kapitel der Rhetorik, in dem er die Zielvorstellung jeglicher Rhetorik darlegt, nämlich die *εὐδαιμονία*. Zu dieser *εὐδαιμονία* gehört auch finanzieller Wohlstand, weshalb Aristoteles die Grundbegriffe des ‚Eigentums‘ in diesem Zusammenhang behandelt. Eine auch für moderne Juristen brauchbare Definition von Eigentum festzulegen, wird sicherlich nicht sein Ansinnen gewesen sein. Aus diesem Grund hat die Stelle nur begrenzte Aussagekraft im Hinblick auf den Eigentumsbegriff. Insgesamt spricht einiges dafür, dass ein Eigentumsrecht, wie wir es kennen, im athenischen Recht nicht existierte<sup>11</sup>. Während also im modernen Recht Eigentum ein absolut geltendes Recht ist, war es im antiken Athen vermutlich eher ein relatives Besitzrecht.

### 7.1.2 Die Existenz eines qualifizierten Besitzrechts von Frauen

Betrachtet man die überlieferten Gerichtsreden, so fällt auf, dass es meist erwachsene, freie Männer waren, die Besitzrechte geltend machten. Auch eine Betrachtung der erbrechtlichen Bestimmungen legt nahe, dass das athenische Recht darauf angelegt war, Besitzrechte Männern vorzubehalten<sup>12</sup>. Auch wurden die Gegenstände, die jedes abhängige Mitglied des *οἶκος* besaß, aus der Außenperspektive dem *οἶκος*-Vorstand zugerechnet<sup>13</sup>. Vom öffentlichen Standpunkt aus betrachtet waren also in erster Linie Männer die Besitzenden.

Wie aber wirkten Besitzrechte in der Innenperspektive, innerhalb der Familie, insbesondere auch im Hinblick auf die weiblichen Familienmitglieder? Diese Frage ist von Belang, da sich im Hinblick auf die vorliegende Rede das Problem stellt, wie stark das Recht der Witwe an den nach dem Tod des Polyuktos im Haus verbliebenen Wertgegenständen war. Zur

---

10 Zu Problemen mit dem Wortlaut der Stelle siehe Grimaldi, Rhetoric I, 112.

11 Was allerdings existierte, war eine Unterscheidung nach der Art des Vermögens. So wurde beispielsweise zwischen (erworbenem) Individualvermögen und (ererbtem) *οἶκος*-Vermögen unterschieden. Bei letzterem scheint – vor allem dann, wenn es sich um Landbesitz handelte – die Verfügungsbefugnis eingeschränkt gewesen zu sein. Bei dieser Beschränkung handelte es sich vermutlich aber nicht um ein striktes gesetzliches Verbot, sondern eher um ein moralisches Gebot, das Land in der Familie zu halten. Vgl. dazu Todd, Law, 245 f. Anders Harrison, Law I, 233, der von einem gesetzlichen Verbot ausgeht.

12 Vgl. dazu Kapitel 5.1.

13 So MacDowell, Law, 84.

Klärung dieser Frage lohnt sich ein Blick in Xenophons *Oikonomikos*, in dem das alltägliche Leben innerhalb einer Familie beschrieben wird. Diese Quelle beschreibt zwar ein Idealbild von Harmonie und Zusammenarbeit von Mann und Frau und scheint aus diesem Grund nicht unbedingt die Realität in allen *οἴκοι* abzubilden, jedoch gibt sie einen wertvollen Einblick in die Besitzverhältnisse im *οἶκος*<sup>14</sup>. Auf diese Besitzverhältnisse kommt Xenophon in Abschnitt 7, 13 zu sprechen:

*νῦν δὲ δὴ οἶκος ἡμῶν ὅδε κοινός ἐστιν. ἐγὼ τε γὰρ ὅσα μοι ἔστιν ἅπαντα εἰς τὸ κοινὸν ἀποφαίνω, σὺ τε ὅσα ἠνέγκω πάντα εἰς τὸ κοινὸν κατέθηκας.*

Xenophon beschreibt hier, dass der Besitz beiden Eheleuten gemeinsam gehört. Auffällig ist, dass offenbar innerhalb des *οἶκος* ein anderer Blickwinkel auf Vermögen und Besitz galt. Ischomachos sagt gerade nicht, dass alles eingebrachte jetzt zu seinem *οἶκος* gehöre und damit in seinem ‚Eigentum‘ stehe, sondern betont, dass alle Güter beiden Eheleuten gemeinsam gehören. Auch zeigt er auf, woher dieser Besitz stammt: Es handelt sich um diejenigen Dinge, die der Ehemann aus seinem Besitz zum laufenden Unterhalt beiträgt, sowie die Dinge, die die Ehefrau mit in die Ehe gebracht hat, also ihre Mitgift. Auch wenn hier von einer gemeinsamen Verwaltung der Besitztümer die Rede ist, so wird doch deutlich, dass hier zwischen Gegenständen aus der Sphäre des Mannes und denen aus der Sphäre der Frau unterschieden wird, also letztlich zwischen einem ‚Mein‘ und einem ‚Dein‘. Deutlich tritt in Abschnitt 9, 19 zutage, dass Xenophon/Ischomachos auch Frauen eigenen Besitz zugesteht<sup>15</sup>:

*καὶ τῶν κτημάτων ὅσα ἴδια ὄντα εὐφραίνει ἥδιον τὸ ἐπιμελεῖσθαι νομίζειν ἔφη εἶναι τῇ σώφρονι τῶν ἑαυτῆς ἢ ἀμελεῖν.*

Worin genau könnte nun dieser eigene Besitz von Frauen bestanden haben? Wenn man beispielsweise Schmuck, Haushaltsgegenstände oder Frauengewänder betrachtet, so handelt es sich um gängige Ausstattungsgegenstände, die der Brautvater seiner Tochter mit in die Ehe gab. Hier am Besitzrecht der Frau zweifeln zu wollen, erscheint nicht plausibel. Außerdem wird man diese Gegenstände als typisch weiblich dem Zugehörigkeitsbereich der Frau zuordnen, ebenso wie man zum Beispiel ein Schwert oder Männerbekleidung dem Bereich des Mannes zuordnen wird. Diese Gegenstände scheinen nur für das eine oder das andere Geschlecht bestimmt zu sein. Daraus lässt sich ein sehr starkes Besitzrecht an den

14 Einen Gegenentwurf zu Xenophons Sicht des *οἶκος* bietet Aristoteles in seiner *Politik*. Dort bezeichnet er die Haushaltsführung als *μοναρχία* (1255b19), und zwar eine *μοναρχία* des Hausherrn (vgl. dazu auch Pomeroy, *Oeconomicus*, 34). Allerdings beschreibt Aristoteles in der *Politik* den *οἶκος* nur aus der Außenperspektive und gibt eine theoretische Darstellung der Verhältnisse im *οἶκος*. Auf die Praxis, das alltägliche Zusammenleben, geht er nicht ein.

15 Zu den beiden Abschnitten 7,13 und 9,19 vgl. Pomeroy, *Oeconomicus*, 274, 303. Leider äußert sich Pomeroy nicht zu der Frage, inwieweit Frauen tatsächlich (und nicht nur in der idealisierten Darstellung Xenophons) innerhalb des *οἶκος* als ‚Eigentümerinnen‘ ihrer Gegenstände betrachtet wurden oder sich selbst als ‚Eigentümerinnen‘ sahen.

genannten Dingen folgern; so stark, dass eine Frau – wie im vorangegangenen Kapitel (6.4) beschrieben – ihre persönlichen Gegenstände nach Beendigung der Ehe einfach wieder mitnahm, obwohl sie unter die häusliche Herrschaftsgewalt des Mannes fielen und es auch im Hinblick auf diese Gegenstände keinen gesetzlichen Herausgabeanspruch gegenüber dem Ehemann gab. Auf die Witwe des Polyuktos übertragen bedeutet das, dass sie ein sehr starkes Besitzrecht an den Haushaltsgegenständen Schale und Zelt sowie ihrem Schmuck hatte.

Als weiterer eigener Besitz der Frau kommt ihre Mitgift in Betracht. Normalerweise wurde diese bei der Heirat dem Bräutigam für den Unterhalt seiner Frau übergeben; er durfte Verfügungen über die Mitgift treffen und sie verwalten. Bei Beendigung der Ehe war die *προίξ* beziehungsweise ihr Geldwert an die Familie der Frau zurückzuzahlen. Dieser Rückzahlungsanspruch war mit der *δίκη προικός* auch gesetzlich normiert. Das Besitzrecht des früheren Ehemanns an der *προίξ* war also nachrangig gegenüber dem der Familie seiner Frau. Bedeutete das aber auch, dass die Frau ein starkes Besitzrecht an ihrer *προίξ* hatte? Im vierten Jahrhundert scheint es durchaus so gewesen zu sein, dass Frauen ihre *προίξ* als eigenen Besitz betrachteten<sup>16</sup>, so zum Beispiel im Falle der Ehefrau aus Demosthenes 47. In den Abschnitten 56 f. der Rede geht es darum, dass ihr Ehemann offenbar Schulden angehäuft hatte und seine Gläubiger ihre Ansprüche geltend machten, indem sie versuchten, Gegenstände aus dem Haus an sich zu nehmen. Als sich die Gläubiger an den Möbeln zu schaffen machten, brachte die Ehefrau des Schuldners vor, diese Möbel gehörten ihr, da sie Bestandteil ihrer *προίξ* seien.

*[...] ἐκ τῆς ἄλλης οἰκίας ἐξέφερον σκεύη, ἀπαγορευούσης τῆς γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι αὐτοῖς, καὶ λεγούσης ὅτι αὐτῆς εἴη ἐν τῇ προικὶ τετιμημένα [...].*

Die Ehefrau widersetzte sich der Pfändung mit den Worten *,τὰ δὲ σκεύη ἔατε, καὶ μηδὲν τῶν ἐμῶν φέρετε‘*. Die Ehefrau betrachtete also – obgleich nur ihr Ehemann Verfügungsbefugt war – die Gegenstände als ihre eigenen. Vermutlich war es im antiken Athen völlig klar, welche Gegenstände im *οἶκος* dem Mann oder der Frau ‚gehörten‘, von der rechtlichen Ebene aus betrachtet wurden diese Gegenstände jedoch dem Mann zugerechnet.

Fraglich ist, ob das auch für eine *προίξ* in Geld galt. Denn es erschien sehr gekünstelt anzunehmen, der Ehemann habe sein eigenes Vermögen und die *προίξ* in separaten Kassen verwahrt. Vielmehr kann man davon ausgehen, dass beide Vermögensmassen verschmolzen und auch zusammen verwaltet wurden. Nur im Falle einer Beendigung der Ehe wurde der Betrag, der der *προίξ* entsprach, wieder ausgesondert und an die Familie der Frau zurück erstattet. Es liegt auf der Hand, dass sich in einem solchen Fall nicht jede einzelne Drachme einer der beiden Vermögensmassen zuordnen lässt, weshalb in diesem Fall der Besitz der Frau an bestimmten Münzen aus dem Vermögen unwahrscheinlich erscheint. Zu welcher Vermögensmasse welche Geldbeträge gehörten, ist auch für die weitere Untersuchung irrelevant, da

---

16 So auch Foxhall, Household, 35.

die Witwe des Polyuktos nach seinem Tod Sachwalterin des kompletten Vermögens des Polyuktos und damit auch ihrer *προίξ* war. Sie hatte vermutlich ein relativ starkes Besitzrecht an Polyuktos' Vermögen, was sich schon daran erkennen lässt, dass das Vermögen bis zu ihrem Tod intakt blieb und nicht unter den Erben aufgeteilt wurde. Auch ihre *προίξ* wurde daher nicht aus der Erbmasse ausgesondert und an ihre Familie übergeben. Die Witwe kann daher im Innenverhältnis des *οἶκος* als *de-facto*-Besitzerin des kompletten Vermögens des Polyuktos gesehen werden, im Außenverhältnis, aus dem Blickwinkel der *πόλις* und des Gesetzes, wurde die Vermögensmasse vermutlich ihrem *κύριος* zugerechnet.

### 7.1.3 Verfügungsrechte von Frauen – das Recht der Witwe des Polyuktos, eigene Verfügungen über ihr Vermögen zu treffen

Man könnte nun argumentieren, dass – wenn ein Quasi-Eigentum von Frauen innerhalb des *οἶκος* existierte – auch Verfügungen darüber innerhalb des *οἶκος* beziehungsweise innerhalb der Familie akzeptiert waren. So könnte man vermuten, dass das Darlehen und die Leihe seitens der Witwe an ihre Tochter und ihren Schwiegersohn von einer Art Gewohnheitsrecht gedeckt waren. Problematisch ist allerdings an dieser Stelle, dass die Transaktion vor Gericht, also im öffentlichen Raum, endete. Das bedeutet, dass sich das Geschäft letztlich am Gesetz messen lassen musste, und dieses Gesetz kannte ein Verfügungsrecht von Frauen nur in sehr begrenztem Rahmen. Frauen standen im antiken Athen ihr ganzes Leben lang unter Vormundschaft, als junge Frau unter der ihres Vaters und nach ihrer Heirat unter der ihres Ehemannes. Dieser *κύριος* hatte die Entscheidungsgewalt in allen Fragen bezüglich ihres Personenstands. Er war es beispielsweise, der die junge Frau in die Ehe gab. Auch kam ihm die Entscheidungsgewalt in allen wirtschaftlichen Fragen zu. Inwieweit Frauen eigene Verfügungen ohne Rückgriff auf ihren *κύριος* treffen konnten, ist in Isaios 10,10 überliefert<sup>17</sup>: *ὁ γὰρ νόμος διαρρήδην κολύει παιδί μὴ ἐξεῖναι συμβάλλειν μηδὲ γυναικὶ πέρα μεδίμνου κριθῶν.*

Bei einem Scheffel Gerste handelte es sich um eine Menge, die es einer Familie erlaubte, sich einige Tage zu ernähren<sup>18</sup>. Vermutlich lag die *ratio* dieses Gesetzes darin, die Versorgung einer Familie beim Wegfall des Ernährers für eine gewisse Zeit sicherzustellen. Fraglich ist hier, warum es für notwendig gehalten wurde, Geschäfte von Frauen derart einzuschränken. Zur Erklärung dieses Phänomens bieten sich zwei verschiedene Zugänge an.

Zum einen ließe sich argumentieren, dass Frauen als Gefahr für die öffentliche Ordnung betrachtet wurden und daher ihre Kontrolle als unabdingbar betrachtet wurde<sup>19</sup>. Diese Betrachtungsweise wird gestützt durch einen Blick in das athenische Gesetz; so ist bei

---

17 Vgl. zur Stelle Wyse, Isaeus, 659 f.

18 Zum Wert eines Scheffels Gerste vgl. Hunter, Widows, 294 und Schaps, Economic Rights, 61.

19 Vgl. dazu Levick, Women in Law, 97.

Demosthenes 46,14 ein Gesetz zitiert, nach dem ein Testament nur dann gültig war, wenn es nicht unter dem Einfluss einer Frau verfasst wurde (*ἀν μὴ [...] γυναικὶ περὶθόμενος*). Vorzuziehen ist aber eine andere Sichtweise auf das Phänomen: Das athenische Gesetz behandelte Frauen ähnlich wie Minderjährige, wie auch in Isaios 10,10. In dem dort paraphrasierten Gesetz wird beschrieben, dass die Geschäftsunfähigkeit sowohl Frauen als auch Minderjährige betrifft. Im Falle von Minderjährigen steht jedoch eindeutig eine Schutzfunktion im Vordergrund; Minderjährige sollen von für sie nicht absehbaren Konsequenzen aus geschäftlichen Transaktionen geschützt werden. Möglicherweise verhielt es sich im Hinblick auf die Frau ebenso<sup>20</sup>. Sie sollte von unüberlegten Geschäften abgehalten werden. Bei Geschäften von höherem Wert konnte ihr *κύριος* nach außen für sie tätig werden, wenn er die Ausgaben als sinnvoll betrachtete.

Überträgt man den Gedanken des genannten Gesetzes auf die Spudias-Rede, stellt sich zunächst die Frage, ob die in den Geschäften der Witwe betroffenen Werte innerhalb des gesetzlichen Rahmens blieben. Sicherlich ging das Darlehen über 1800 Drachmen weit über diesen Rahmen hinaus, aber wie verhielt es sich mit der Schale und den anderen verliehenen Gegenständen? Was die Schale angeht, so berichtet der Kläger in Abschnitt 11 der Rede, Spudias und seine Frau hätten sie bei einem Pfandleiher versetzt. Das legt die Vermutung nahe, dass es sich bei der Schale um einen Gegenstand handelte, der einen gewissen Wert hatte, vermutlich mehr als den Wert eines Scheffels Gerste. Ebenso verkörpert der Goldschmuck einen hohen Wert. Für den Wert des Zelts finden sich in der Rede keine Anhaltspunkte.

Es zeigt sich, dass die Witwe des Polyuktos zumindest bei zwei Geschäften den Rahmen dessen überschritten hat, was einer Frau erlaubt war. Somit erscheinen diese Verträge, gemessen am Gesetz, zunächst ungültig. Fraglich ist jedoch, ob sich an dieser Ungültigkeit etwas ändert, wenn man die Anwesenheit der Brüder der Witwe beim Abschluss des Darlehens (Abschnitt 9 der Rede) in die Betrachtung einbezieht, denn einer der Brüder war vermutlich nach dem Tod des Polyuktos *κύριος* der Witwe geworden. Ihre Anwesenheit ließe sich durchaus auch so deuten, dass einer der beiden Brüder bei der Transaktion als *κύριος* fungierte, den Vertrag quasi genehmigte und ihm damit zu Gültigkeit verhalf<sup>21</sup>.

Gegen diese Interpretation sprechen jedoch einige Gesichtspunkte: Zum einen werden die Brüder in der Rede ausdrücklich als Zeugen bezeichnet. Warum sollte der Kläger sie nicht auch als *κύριοι* bezeichnen, wenn sie tatsächlich in dieser Rolle aufgetreten sein sollten? Vielmehr scheint der Vertragsschluss ganz normal wie bei Verträgen unter Männern auch

---

20 Ähnlich betont auch Lefkowitz, *Töchter*, 163, den Schutz, den die Athener ihren Frauen zugute kommen lassen wollten. Frauen seien nicht in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt worden, weil sie unterdrückt werden sollten, sondern weil sie als die – zumindest physisch – schwächeren Wesen besonderen Schutzes bedurften.

21 Vgl. dazu auch Burgkhardt, *De causa*, 37.

im Beisein von Zeugen durchgeführt worden zu sein, um späteren Streitfällen vorzubeugen. Auch wird beschrieben, dass die Brüder sich wie Zeugen aufgeführt hätten. So hätten sie die Parteien genau zum Vertragsinhalt befragt. Von einer Genehmigung des Vertrages durch die Brüder ist nicht die Rede. Zum anderen wurde der Inhalt des Vertrages nur zwischen den Parteien verhandelt. Es erscheint daher zumindest plausibel, dass die Brüder der Witwe eher als Zeugen denn als *κύριοι* an den Verhandlungen teilnahmen<sup>22</sup>. Der Vorgang ließe sich so deuten, dass die bloße Anwesenheit des *κύριος* ausreichte; ein eigenes Zutun des *κύριος* scheint nicht erforderlich gewesen zu sein. Was aber erforderlich war, waren Zeugen. Warum also nicht die Anwesenheit des *κύριος* nutzen, um einen Zeugen für den Vertragsschluss zu gewinnen? Es hat hier den Anschein, dass das Rechtsinstitut des *κύριος* eine bloße Formalität war<sup>23</sup>.

In den Quellen lassen sich weitere Fälle solcher Verträge ohne aktives Zutun eines *κύριος* ausfindig machen, so beispielsweise bei der Witwe des Pasion, Archippe. Aus Demosthenes 50,60 geht hervor, dass Archippe ihrem Sohn Apollodoros des öfteren finanzielle Hilfestellung leistete. Als sie schließlich auf dem Sterbebett lag, habe sie ihm – so Apollodoros – keine finanzielle Unterstützung mehr geben können. Sie starb *οὐκέτι τῶν ὄντων κυρία οὕσα ὥστε δοῦναι ὅσα ἐβούλετό μοι*. Aus diesem Satz lässt sich schließen, dass Archippe aus gesundheitlichen Gründen nicht mehr *κυρία* ihres Vermögens war. Im Umkehrschluss bedeutet dies aber auch, dass sie vorher, als sie noch gesund war, über die Finanzen der Familie genau informiert war, ihr Vermögen selbst verwaltete und ihre Kinder aus diesem Vermögen unterstützte. Dass ihr zweiter Ehemann Phormion in irgendeiner Form als *κύριος* tätig wurde, wird nicht erwähnt.

Ein weiteres Beispiel findet sich auf dem *ῥοζ* Nr. 114A bei Finley<sup>24</sup>. Dort ist die Rede von einer Frau, die Geberin eines *ἔρανος*-Darlehens<sup>25</sup> in Höhe von 500 Drachmen war und ihre Rückzahlungsforderung durch ein Pfandrecht in Form eines *ῥοζ* abgesichert hatte. Ihr Name wird auf dem *ῥοζ* als Darlehensgeberin erwähnt (*πληρώτρια Δήμω*). Auch bei dieser

22 Ähnlich interpretiert auch Cohen, *Women*, 55 f. die Transaktion.

23 Ähnlich sieht Humphreys, *Family*, 35 die Zustimmung des *κύριος* im Hellenismus als Formalität. Möglicherweise war die *κυριεία* auch schon im vierten Jahrhundert, also am Übergang zwischen Klassik und Hellenismus, gelockert.

24 Finley, *Studies*, 188. Der *ῥοζ* stammt aus dem vierten oder dritten Jahrhundert v. Chr., vgl. dazu Harris, *Women*, 310.

25 Bei einem *ἔρανος*-Darlehen handelte es sich um ein Darlehen, das von mehreren Personen, häufig Freunden oder Verwandten des Begünstigten, dem Begünstigten zu einem bestimmten Zweck bewilligt wurde (wie beispielsweise Zahlung einer Geldstrafe oder Loskauf aus Gefangenschaft oder Sklaverei). Die Person, die das Geld einsammelte und an den Begünstigten übergab und damit letztlich Darlehensgeber war, wurde als *Plerotes* bezeichnet. Vgl. dazu Harris, *Women*, 311 f. sowie Thür, *DNP* 4 (1998), 40 s.v. *Eranos*.

Transaktion erscheint nur der Name von Demo selbst als Darlehensgeberin auf dem *ὄρος*, und nicht etwa der ihres *κύριος*<sup>26</sup>. Auffällig ist bei den genannten Beispielen, dass es sich in allen Fällen um Darlehen innerhalb der erweiterten Familie beziehungsweise um mildtätige Darlehen handelte, also um Geschäfte außerhalb des regulären Marktes und ohne wirtschaftliche Gewinnerzielungsabsicht<sup>27</sup>. Möglicherweise waren derartige Geschäfte privilegiert, weil sie im weitesten Sinne in den ‚weiblichen Zuständigkeitsbereich‘ des Behütens und Kümmerns fielen.

Einige Forschende sehen auch außerhalb des Vertragsrechts einen weiteren Bereich, in dem Frauen Verfügungen über ihr Vermögen trafen, den Bereich der Testamente. So betrachten beispielsweise Gernet und Hunter<sup>28</sup> Demosthenes 36,14 als Beleg für das Testament einer Frau. Hier hinterließ die Witwe des Pasion, Archippe, den Kindern aus ihrer Ehe mit Phormion jeweils 2000 Drachmen:

*ὄν μὲν τοίνυν χρόνον ἡ μήτηρ ἔζη, ἡ πάντ' ἀκριβῶς ταῦτ' εἰδύσα, οὐδὲν ἐγκλημα πόποι' ἐποιήσατο πρὸς τουτονὶ Φορμίων' Ἀπολλόδορος ὡς δ' ἐτελεύτησεν ἐκείνη, τρισχιλίας ἐγκαλέσας ἀργυρίου δραχμὰς πρὸς αἷς ἔδωκεν ἐκείνη διςχιλίαις τοῖς τούτου παιδίοις, καὶ χιτωνίσκοντινὰ καὶ θεράπειαν, ἐσυκοφάντει<sup>29</sup>.*

Die Tatsache, dass es erst nach Archippes Tod zu einem Klageverfahren kam, lässt den Schluss zu, dass Apollodoros vorher keine Veranlassung für eine Klage sah. Denn die Wirkung der Verfügung trat erst mit Archippes Tod ein und dementsprechend entstand der Anspruch des Apollodoros erst zu diesem Zeitpunkt. Folglich ist es durchaus möglich, dass Archippe ihren Kindern letztwillig 20 Minen vermacht hat. Ob es sich aber tatsächlich so verhielt oder andere Gründe Apollodoros zu der Klage nach ihrem Tod bewogen haben, bleibt im Dunkeln.

Auch die Witwe des Polyektos hinterließ bei ihrem Tod Dokumente, in denen sie die noch offenen Forderungen gegenüber Spudias benannte (Abschnitt 21). Möglicherweise fanden sich unter diesen Dokumenten auch letztwillige Verfügungen; mit Gewissheit ist dies aber nicht aufzudecken. Jedenfalls waren die hinterlassenen Dokumente mit dem

26 Allerdings ist hier zu beachten, dass ein Mann als Pfandrechtbegünstigter in Erscheinung tritt. Vermutlich war dies deshalb der Fall, weil eine Frau ihre Rechte nicht vor Gericht durchsetzen konnte, und daher im Falle eines Rechtsstreits um das Pfandrecht der Unterstützung eines Mannes bedurfte.

27 Das Gesagte gilt nur für begüterte Frauen. Dass eine Frau aus ärmeren Verhältnissen gegebenenfalls zusätzlich zur Arbeit ihres Ehemannes zur Sicherung des Lebensunterhalts beitragen und beispielsweise Waren auf dem Markt verkaufen musste, zeigt Brock, *Labour*, 338–341. Vermutlich blieben solche Geschäfte aber in dem Rahmen, der Frauen erlaubt war, also unterhalb des Wertes von einem Scheffel Gerste.

28 Gernet, *Plaidoyers I*, 263 sowie Hunter, *Widow*, 402

29 Zu den Problemen, die sich innerhalb der Familie durch das ‚Vermächtnis‘ der Archippe ergaben, vgl. Pomeroy, *Families*, 190.

persönlichen Siegel der Witwe versehen und dieses wurde auch offiziell als Siegel der Witwe bestätigt.

Es ist also anzunehmen, dass die Witwe des Polyuktos regelmäßig Geschäfte vornahm, sonst hätte niemand die Siegel wiedererkennen und als echt bestätigen können. Bedenkt man zudem, dass die Dokumente der Witwe die wichtigsten im Verfahren gegen Spudias zugelassenen Beweismittel darstellten und trotz Widerspruch zum Gesetzeswortlaut niemand die Machenschaften der Witwe bemängelte, drängt sich der Schluss auf, dass sich die Vorstellung der Athener im Hinblick auf das, was Frauen innerhalb der Familie geschäftlich erlaubt war, von dem unterschied, was die Vorschriften des Gesetzes anordneten.

#### **7.1.4 Hatten Witwen und ältere Frauen mehr Freiheiten bei ihrer geschäftlichen Betätigung als jüngere Frauen?**

Bemerkenswert ist, dass in den Gerichtsreden des vierten Jahrhunderts häufig ältere Witwen als geschäftstüchtig und als *κυρία* ihres Vermögens dargestellt werden. Hatte diese ‚Geschäftsfreiheit‘ etwas mit ihrem Status als Witwen oder mit ihrem fortgeschrittenen Alter zu tun<sup>30</sup>? Um den Status von Witwen und älteren Frauen im antiken Athen zu klären, empfiehlt es sich, zunächst einen Blick in das athenische Gesetz zu werfen. So wird bei Demosthenes 43,75 ein Gesetz zitiert, das schwangere Witwen unter den Schutz des *ἄρχων* stellte:

*ὁ ἄρχων ἐπιμελείσθω τῶν ὀρφανῶν καὶ τῶν ἐπικλήρων καὶ τῶν οἴκων τῶν ἐξερημουμένων καὶ τῶν γυναικῶν, ὅσαι μένουσιν ἐν τοῖς οἴκοις τῶν ἀνδρῶν τῶν τεθνηκότων φάσκουσαι κτεῖν.*

Betrachtet man dieses Gesetz genauer, so fällt auf, dass es sich bei allen genannten Personen um solche handelt, die einen *οἶκος* vor dem Niedergang bewahren konnten: Waisen mussten so lange geschützt werden, bis sie die Nachfolge in ihrem *οἶκος* antreten konnten; *ἐπικληροί* mussten versorgt werden, bis sie in einer rechtmäßigen Ehe einen Nachkommen für ihren *οἶκος* geboren hatten; schwangeren Witwen galt ein besonderer Schutz, da sie möglicherweise einen Erben für den *οἶκος* des verstorbenen Ehemanns erwarteten. Es zeigt sich, dass die Regelungen dieses Gesetzes ein Ziel hatten: *οἴκοι*, die vor dem Aussterben standen, mit männlichen Nachfolgern zu versorgen. Eine ältere Witwe hatte meist schon Kinder und so ihren Anteil zur Fortführung des *οἶκος* bereits geleistet. Ihr Zutun war also – zumindest was den Schutz des *οἶκος* vor dem Niedergang betraf – nicht mehr erforderlich. Ältere Witwen scheinen also nicht in den Schutzbereich des Gesetzes zu fallen. Selbst dann, wenn sie Witwen von Soldaten waren, die im Krieg für die *πόλις* gestorben waren, erhielten sie keine Unterstützung von Seiten der *πόλις*<sup>31</sup>.

---

30 Für eine ausführliche Darstellung des Status von Witwen in der Antike vgl. Cudjoe, Widows, 21–271.

31 Vgl. dazu Cudjoe, Widows, 476.

Dadurch könnte der Eindruck entstehen, dass ältere Witwen den Athenern nicht schützenswert erschienen. Bedenkt man die Lage älterer Personen, so zeigt sich, dass Ältere zum Haushaltseinkommen aufgrund ihres Alters weniger beitragen konnten, aber dennoch Nahrung, Kleidung und ein Obdach brauchten und somit mehr Kosten verursachten als sie zum Familienvermögen beitrugen. Damit hatten sie grundsätzlich das Potenzial, ihre Kinder in finanzielle Schwierigkeiten zu bringen. Man könnte ältere Witwen also als lästige zusätzliche Esserinnen betrachten. Aus dieser Perspektive könnte man an einem respektierten Status einer Witwe zweifeln. Andererseits bestand für die jüngeren Athener die Pflicht, die Eltern mit Würde zu behandeln und sie im Alter zu versorgen. Diese Pflicht hatte einen hohen Stellenwert; Xenophon beschreibt sie in den *Memorabilien* 4.4.20 gar als ein allgemeingültiges, quasi sogar als ein Naturgesetz (*οὐκοῦν καὶ γονέας τιμᾶν πανταχοῦ νομίζεται; καὶ τοῦτο, ἔφη*).

Kamen die Jüngeren dieser Pflicht nicht nach und vernachlässigten ihre Eltern, konnte dieses Verhalten eine *γραφὴ κακώσεως* nach sich ziehen<sup>32</sup>. Bemerkenswert ist dabei, dass der Gesetzgeber diese Klage als *γραφὴ* und nicht als *δίκη* ausgestaltet hatte. Indem er die Schlechtbehandlung älterer Familienmitglieder mit einer öffentlichen Klage verfolgte, zeigt sich die Wichtigkeit des zu schützenden Guts für die Gemeinschaft. Es wird also deutlich, dass der Gesetzgeber ältere Familienmitglieder mit Respekt betrachtete und ihre Würde schützen wollte.

Auch ältere Witwen erfuhren natürlich diesen Respekt; so ist in einigen Gerichtsreden überliefert, dass ihren Anordnungen Folge geleistet wurde – auch im finanziellen Bereich. Nach diesen Quellen verfügten einige Witwen über fundierte Kenntnisse im Hinblick auf das Familienvermögen. Man denke dabei nur an die Witwe aus Lysias 32, an Kleoboule, die Mutter des Demosthenes, oder an Archippe, die Witwe des Pasion. Zumindest über die beiden letztgenannten Witwen ist bekannt, dass sie nach dem Tod ihres Ehemanns in dessen *οἶκος* blieben und als ältestes und möglicherweise erfahrenstes Familienmitglied *de facto* die Geschäfte übernahmen. Archippe wird in Demosthenes 45,74 gar als *κυρία* des Vermögens bezeichnet. Als Erklärung für eine privilegierte Stellung älterer Witwen ließe sich nun spekulieren, dass sie möglicherweise nicht mehr als Gefahr für den *οἶκος* beziehungsweise die patrilineare Linie betrachtet wurden und ihnen deshalb mehr Freiheiten gewährt wurden<sup>33</sup>. Eine Frau, die nicht mehr im fruchtbaren Alter war, konnte durch ein ‚Kuckuckskind‘ nicht mehr die Abstammungslinie ihres *οἶκος* kontaminieren und musste daher in ihren Kontakten nicht stark überwacht werden. Hatte eine solche Frau auch Kinder für ihren *οἶκος* geboren,

---

32 Vgl. Schmitz, Haus, 35 f. Die Regelung der *γραφὴ κακώσεως* wird bei Isaios 8,32 paraphrasiert: *οὐ τοίνυν ἐκ τούτου μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ περὶ τῆς κακώσεως νόμου δηλὸν ἔστιν. εἰ γὰρ ἔζη μὲν ὁ πάππος, ἐνδεὴς δὲ ἦν τῶν ἐπιτηδείων, οὐκ ἂν οὗτος ὑπόδικος ἦν τῆς κακώσεως ἀλλ' ἡμεῖς.*

33 Vgl. auch Just, Women, 112 und Schmitz, Haus, 106.

hatte sie ihre Pflicht gegenüber *οἶκος* und *πόλις* erfüllt und konnte als ‚verdiente‘ Ältere Respekt erfahren.

Ein weiterer Grund für die erweiterten Befugnisse dieser Frauen könnte darin zu sehen sein, dass Frauen in der Zeit nach dem peloponnesischen Krieg wahrscheinlich mehr zugetraut wurde als in der Zeit zuvor. Denn im Krieg befand sich ein großer Teil der männlichen Bevölkerung im Militärdienst, war im Krieg gefangengenommen worden oder gar gefallen. Als Folge daraus mussten diejenigen Frauen, denen kein männlicher Verwandter zur Unterstützung zur Verfügung stand, die Aufgaben der Männer mit übernehmen. Sie hatten für ihre Familie zu sorgen und um jeden Preis den Lebensunterhalt für sich selbst und ihre Kinder zu sichern. Dazu mussten sie zwangsläufig das Haus verlassen und im Außen aktiv werden. Vielleicht lernten sie durch diese Verantwortung, dass sie nicht ohnmächtig waren, sondern etwas bewirken konnten, und fanden mehr Vertrauen in ihre Fähigkeiten. Letztlich könnte dadurch ein Gefühl von Unabhängigkeit von männlicher Hilfe entstanden sein. Aber nicht nur das weibliche Selbstvertrauen wurde gestärkt, sondern auch das Vertrauen, das den Frauen entgegengebracht wurde. Denn die Männer erkannten nach ihrer Heimkehr aus dem Krieg, dass die Frauen ihre Aufgabe gemeistert hatten und auch ohne Hilfe für die Familie sorgen konnten, wenn es notwendig war<sup>34</sup>.

In diesem Sinne könnte man auch die Tätigkeit der Witwe des Polyeuktos als Verwalterin des *οἶκος* interpretieren. Als der Vorstand des *οἶκος*, Polyeuktos, verstorben war, übernahm sie die Leitung des *οἶκος*, weil sie die entsprechenden Kompetenzen dafür hatte und ihr diese Aufgabe auch zugetraut wurde. Obwohl das eigentlich dem Idealbild der athenischen Frau widersprach, konnte sie sich also um das Wohlergehen des Hauses kümmern.

## 7.2 Die Aktivitäten der Töchter des Polyeuktos

Auch die Töchter des Polyeuktos legen Verhaltensweisen an den Tag, die Frauen eigentlich nicht erlaubt waren. So ging die Frau des Klägers Geschäfte ein, deren Wert weit oberhalb des Preises eines Scheffels Gerste lag. In Abschnitt 11 der Rede gibt der Kläger an, dass

---

34 Zur möglichen Erweiterung der weiblichen Kompetenzen als Folge des peloponnesischen Krieges vgl. auch Kapparis, *Women*, 194 sowie Blundell, *Women*, 195. Die Erweiterung der von Kompetenzen von Frauen im Kriegsfall zieht sich bis in die Moderne durch die Geschichte, so auch im zweiten Weltkrieg. Anders als im peloponnesischen Krieg verloren Frauen jedoch nach 1945 ihre durch den Krieg erworbenen Kompetenzen wieder und gingen zurück an den Herd, während den Athenerinnen zumindest ein Teil der Freiheiten erhalten blieb.

Spudias ihm 50 Drachmen schulde, die Hälfte der Kosten, die seine Frau für die Nemesien ihres Vaters Polyeuktos ausgelegt habe:

*τὸ δὲ τελευταῖον εἰσενεγκούσης τῆς ἐμῆς γυναικὸς εἰς τὰ Νεμέσεια τῷ πατρὶ μνᾶν ἀργυρίου καὶ προαναλωσάσης, οὐδὲ ταύτης ἀξιοῖ συμβαλέσθαι τὸ μέρος*

Der Kläger sagt hier nicht, dass er Geld für die Nemesien ausgegeben oder seine Frau vorge-schickt habe, vielmehr erscheint es in seiner Darstellung so, dass seine Frau selbstständig und quasi in eigener Sache tätig wurde. Dabei wäre es für den Kläger ein Leichtes gewesen, das Geschäft als sein eigenes darzustellen, wenn die Gefahr einer Missbilligung dieses Geschäfts durch die Richter bestanden hätte. Anscheinend war dies aber gerade nicht der Fall. Es zeigt sich auch hier wieder, dass offenbar niemand einen Gesetzesverstoß rügte, wenn Frauen für ihre Familien tätig wurden.

Auch außerhalb des rechtgeschäftlichen Gebiets scheinen die Töchter des Polyeuktos einige Freiräume gehabt zu haben: Die Schwägerin des Klägers trat bei der Testamentseröffnung des Polyeuktos und seiner Witwe als Zeugin auf, vgl. Abschnitt 17 der Rede.

Dort heißt es, dass Spudias seine Frau als Zeugin zur Niederlegung des Testaments von Polyeuktos geschickt habe. Spudias habe dies mit den Worten getan, dass es völlig ausreiche, wenn seine Frau bei der Angelegenheit anwesend sei:

*ὅτε γὰρ Πολύευκτος διετίθετο ταῦτα, παρῆν μὲν ἡ τούτου γυνή, καὶ δῆλον ὅτι τὰς τοῦ πατρὸς διαθήκας ἀνήγγειλεν, ἄλλως τ' εἰ καὶ μηδὲν ἴσον εἶχεν ἀλλ' ἐν ἅπασιν ἠλαττοῦτο, παρεκλήθη δ' αὐτὸς οὗτος, ὥστε μηδὲ τοῦτ' εἶναι λέγειν, ὡς λάθρα καὶ διακρυψάμενοι τούτους ἐπράττομεν ταῦτα: παρακαλούμενος γὰρ ἔφησεν αὐτὸς μὲν ἀσχολίαν ἄγειν, τὴν δὲ γυναικ' ἐξαρκεῖν τὴν αὐτοῦ παροῦσαν.*

In Abschnitt 19 gibt der Kläger des Weiteren an, dass Spudias und seine Frau für die rechtmäßige Verpfändung von Polyeuktos' Haus die besten Zeugen seien. Die beiden letztgenannten Stellen erscheinen dem Leser merkwürdig, waren doch Zeugnisse von Frauen bei Gerichtsprozessen nicht zugelassen<sup>35</sup>. Um zu klären, welche Bewandtnis es mit dieser ‚Zeugenposition‘ von Spudias' Frau hat, bedarf es eines kurzen Exkurses.

---

### **Exkurs: Frauen im attischen Prozess**

Frauen spielten im attischen Prozess nur eine marginale Rolle, sowohl als Zeugin wie auch als Prozesspartei. Obwohl kein ausdrückliches Verbot belegt ist, wird allgemein davon ausgegangen, dass Frauen nicht als Zeuginnen auftreten durften. Was allerdings aus den Gerichtsreden bekannt ist, ist die Tatsache, dass Angaben von Frauen in den Prozess eingebracht

---

35 Vgl. Harrison, Law 2, 136 sowie Todd, Law, 201.

werden konnten, wenn diese unter Eid gemacht worden waren und in der Verhandlung dieser Eid verlesen wurde<sup>36</sup>. Auf diese Weise konnten Aussagen von Frauen in den Prozess einfließen, ohne dass sie persönlich erscheinen mussten.

Außerdem bestand die Möglichkeit, wichtige Fakten, die Frauen zum Prozess beitragen konnten, mit der Klage- oder Verteidigungsrede der jeweiligen Partei in die Verhandlung einzubringen. So konnte der Kläger oder der Beklagte Angaben von Frauen zitieren und so den Richtern präsentieren. Aus der Tatsache, dass dieser Umweg nicht notwendig gewesen wäre, wenn Frauen als Zeuginnen hätten auftreten dürfen, schließen einige Forschende auf die Unzulässigkeit des Zeugnisses von Frauen vor Gericht<sup>37</sup>. Wahrscheinlich traten Frauen eher aus sozialen als aus rechtlichen Gründen nicht als Zeuginnen vor Gericht auf, denn auch hier galt die Verhaltensmaßregel, dass eine ehrbare Bürgerin möglichst wenig in der Öffentlichkeit sichtbar sein sollte<sup>38</sup>. Diese Regel und die mangelnde Geschäftsfähigkeit der Frau führte auch dazu, dass Frauen in der Mehrzahl der Fälle nicht als prozessfähig betrachtet wurden, also in der Regel nicht persönlich am Prozess teilnahmen<sup>39</sup>. Folglich mussten Frauen, falls sie denn Partei eines Verfahrens werden sollten, von ihrem *κύριος* vertreten werden.

Natürlich konnte das Ideal der Unsichtbarkeit gerade von ärmeren Bürgerfrauen nicht immer eingehalten werden. Sie verdienten sich ihren Lebensunterhalt auch durch Tätigkeiten im Außen, beispielsweise als Marktfrau. Für diese Marktfrauen existierte eine Ausnahme von der Vertretung durch den *κύριος* in Rechtsfragen: Sie hatten die Möglichkeit, sich direkt und selbständig an die *τεσσαράκοντα* zu wenden, wenn sie mit einem Kunden vertragsrechtliche Probleme hatten. Voraussetzung dafür war jedoch, dass der Streitwert der Angelegenheit unter dem Wert von 10 Drachmen blieb<sup>40</sup>.

In den Gerichtsreden sind keine Fälle vorhanden, bei denen eine Frau selbst als Klägerin auftrat<sup>41</sup>; es finden sich jedoch Fälle, in denen Frauen wegen Vergehen oder Verbrechen

---

36 Sollte die Aussage einer Frau durch einen Eid in den Prozess eingebracht werden, so leistete sie in ihrem Zuhause unter Zeugen einen Eid im Hinblick auf die Fakten, die durch sie in den Prozess eingebracht werden sollten. Das Protokoll dieses Eides konnte dann vor Gericht verwendet werden. Einen solchen Eid musste die Partei, die ihn einbringen wollte, der gegnerischen Partei anbieten und diese musste der Verwendung des Eides zustimmen. Es ist naheliegend, dass solche Eide nicht sehr oft in Prozessen anzutreffen waren, da wohl niemand einem Eid zustimmte, der gegen seine eigene Position sprach. Vgl. dazu auch Todd, Purpose, 33.

37 So beispielsweise Gagarin, Women, 44 f.

38 Vgl. Gagarin, Women, 41,43 sowie Kapparis, Women, 111. Siehe auch Kapitel 3.5 oben.

39 Zur Ablehnung der Prozessfähigkeit von Frauen aufgrund ihrer mangelnden Geschäftsfähigkeit vgl. Lipsius, Recht 3, 790. Vgl. auch Todd, Purpose, 33.

40 Vgl. Kapparis, Women, 108 und 112.

41 Gagarin, Women, 40.

angeklagt waren<sup>42</sup>, so beispielsweise die Klage gegen Neaira in Demosthenes 59, in der es darum geht, dass die ehemalige Hetäre Neaira sich angeblich als Bürgerin Athens ausgegeben hatte (Demosthenes 59,14). Eine weitere angeklagte Frau findet sich im Verfahren gegen die Stiefmutter in der ersten Rede Antiphons; einem Fall, bei dem die Stiefmutter ihren Ehemann vergiftet haben soll, indem sie ihm einen angeblichen Liebestrank verabreichte (vgl. Antiphon 1, Abschnitte 3 und 9). In beiden Fällen wurde die Beklagte von einem Mann vertreten: Neaira von Stephanos, ihrem Mann/Liebhaber, die Stiefmutter von ihrem Sohn. Der Unterschied zwischen beiden Fällen liegt darin, dass Neaira während ihrer Verhandlung anwesend war, während die angeklagte Stiefmutter dem Gerichtssaal fernblieb<sup>43</sup>. Am Beispiel von Neaira zeigt sich, dass die Verpflichtung, der Öffentlichkeit möglichst fernzubleiben, für Metökinen oder weniger respektable Frauen wie Hetären nicht galt, sondern in erster Linie Bürgerinnen aus der Oberschicht betraf. Dem geringen Respekt stand also der Vorteil von größerer Bewegungsfreiheit in der Öffentlichkeit gegenüber. Und noch ein Vorteil ergab sich für Hetären, wenn es zu einem Prozess kam: Da sie – im Gegensatz zu ärmeren Bürgerfrauen – aufgrund ihrer Tätigkeit besser mit der Oberschicht vernetzt waren, konnten sie auf Unterstützung durch die besseren Kreise hoffen, vor allem auch dann, wenn es um die finanziellen Mittel für die Bestellung eines Logographen ging<sup>44</sup>.

Zurück zum Spudias-Verfahren. In der Rede fährt der Kläger in Abschnitt 18 fort, dass weder Spudias noch seine Frau den Verfügungen des Polyuektos widersprochen hätten, und betont, dass die Frau das hätte tun können, da sie bei der Testamentsniederlegung von Anfang an dabei war: [*Spudias*] ἀντεῖπεν οὐδέν, οὐδ' ἡ γυνή, παροῦσ' ἐξ ἀρχῆς ἅπασιν τούτοις. Bemerkenswert ist hier, dass der Kläger auch der Ehefrau des Spudias die Befugnis, Widerspruch zu erheben, zubilligt und diesen Widerspruch auch als rechtlich relevant darstellt. Auch erscheint Spudias' Frau in den Abschnitten 18 und 19 als gut genug über die Lage informiert, um widersprechen zu können. Es zeigt sich in den Abschnitten 17–19 sehr deutlich, dass Spudias seiner Frau und ihrer finanziellen Kompetenz offenbar großes Vertrauen entgegenbrachte. Es entsteht

42 Neben den hier dargestellten Verfahren gegen Neaira und die Stiefmutter des Sprechers aus Antiphon 1 existieren noch weitere Verfahren, in denen Frauen angeklagt waren, so beispielsweise in den Asebie-Verfahren, die in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts gehäuft auch gegen Frauen geführt wurden. Aus diesen Fällen sind jedoch keine Klage- oder Verteidigungsreden erhalten und unsere Kenntnis über diese Fälle rührt nur von der beiläufigen Erwähnung in den Quellen her. Zu den Asebie-Verfahren gegen Frauen siehe die ausführliche Monographie *Envy, Poison, and Death* von Esther Eidinow.

43 So Gagarin, *Women*, 41. Gagarin stützt seine Ansicht auf den Gebrauch der Demonstrativpronomina in beiden Reden.

44 Vgl. auch Kapparis, *Women*, 106.

hier ein Bild von Spudias' Frau, das sich mit dem Bild von der schwachen, unvernünftigen athenischen Frau, wie es sich beispielsweise bei Aristoteles findet, nicht deckt.

Weitere Ausführungen zur Zeugenposition von Frauen finden sich in Abschnitt 21 der Spudias-Rede. Dort wird beschrieben, dass die Töchter des Polyektos bei der Eröffnung des Testaments ihrer Mutter deren Siegel als echt identifizieren. Auch hier erweckt die Schilderung des Klägers den Eindruck, dass es sich um einen rechtswirksamen Akt handelte. Vor dem Hintergrund, dass Frauen vom juristischen Bereich eigentlich ausgeschlossen waren und – wenn überhaupt – nur indirekt am Prozess teilnehmen durften, ist dies durchaus bedeutsam. Denn interessanterweise konnte der Kläger das Verhalten seiner Frau und der Frau des Spudias im Zusammenhang mit der Testamentseröffnung ohne Weiteres in der Verhandlung vortragen, und ohne dass dieses Verhalten als rechtlich unwirksam gerügt worden wäre.

Es liegt die Vermutung nahe, dass hier wie auch bei den geschäftlichen Aktivitäten von Frauen ein Tätigwerden innerhalb der Familie privilegiert war. Im privaten Rahmen, außerhalb der öffentlichen Ebene der Gerichte, schien eine solche Beteiligung von Frauen nicht unüblich gewesen zu sein. Wie auch beim Abschluss von Verträgen ein Tätigwerden von Frauen innerhalb der Familie erlaubt war, scheinen Frauen die Befugnis gehabt zu haben, als Zeuginnen aufzutreten, wenn Probleme in der Familie auftraten. Offenbar wurden hier der öffentliche Bereich des Gerichts und der familiäre Bereich als strikt getrennt betrachtet, wobei im Bereich der Familie das Tätigwerden von Frauen durch soziale Regeln gedeckt war. Diese Trennung zwischen Transaktionen unter Familienmitgliedern, bei denen Frauen offenbar als Vertragspartnerinnen und Zeuginnen agieren durften, und der öffentlichen Sphäre, auf der es ihnen nicht erlaubt war, Ansprüche aus diesen Verträgen durchzusetzen oder auch nur als Zeuginnen aufzutreten, mag für den modernen Leser widersprüchlich und lebensfremd erscheinen. Sie war jedoch für die Athener selbstverständlich, denn ehrbare Frauen sollten idealerweise im öffentlichen Raum, wenn überhaupt, nur eine marginale Rolle einnehmen.

### **7.3 Mögliche Erklärungen für die Diskrepanz zwischen Gesetz und alltäglicher Praxis**

Im antiken Athen schlossen Frauen also Verträge, vergaben Darlehen, hinterließen Testamente, traten als Zeuginnen auf und verwalteten größere Vermögen. Letztlich sind alle diese Tätigkeiten rechtlich relevante Handlungen, die eigentlich nach dem strikten Wortlaut des Gesetzes rechtswidrig wären. Es stellt sich nun die Frage, wie es dazu kam, dass niemand bei Gericht oder im Vorverfahren diese Ungültigkeit monierte, wenn Frauen beispielsweise illegale Verträge abschlossen. Zur Erklärung dieses Widerspruchs bieten sich verschiedene Ansätze an.

Zunächst ließe sich hier mit wirtschaftlichen Veränderungen argumentieren. Möglicherweise wurde das Gesetz aus Isaios 10,10 nicht mehr angewendet, weil im vierten Jahrhundert Geschäfte mit Geld, und nicht in Naturalien, abgewickelt wurden. Bei dem Gesetz über Geschäfte im Wert eines Scheffels Gerste handelt es sich um ein altes, solonisches Gesetz, das vermutlich wegen des Aufkommens von Münzgeld als überholt betrachtet wurde<sup>45</sup>. Offen bliebe dabei allerdings die Frage, welche Regeln dann an die Stelle des alten Gesetzes getreten sein könnten, um die Geschäftstätigkeiten von Frauen zu regeln. Es ist nämlich nicht davon auszugehen, dass mit dem Wegfall des Gesetzes derartige Tätigkeiten von Frauen generell als erlaubt galten.

Sicherlich wird auch die in Kapitel 7.1.4 beschriebene Kompetenzerweiterung als Folge des peloponnesischen Krieges ein Grund dafür gewesen sein, dass die Frauen aus Polyuektos' Familie sich ‚geschäftsfähiger‘ gebärdeten, als es vom Gesetz erlaubt war. Es kommt hier jedoch noch ein anderes Argument zum Tragen: Bei den betrachteten Transaktionen ist auffällig, dass sie einen Familienbezug hatten. Möglicherweise war die Zustimmung des *κύριος* in solchen Fällen zu einer bloßen Formalität geworden, auf die unter bestimmten Umständen verzichtet werden konnte. Denkbar ist auch, dass bei finanziellen Angelegenheiten innerhalb der Familie eine konkludente Zustimmung des *κύριος* angenommen wurde. Infolgedessen betrachtete man solche Aktivitäten innerhalb der erweiterten Familie – ohne Berührung der öffentlichen Sphäre – vermutlich als erlaubt. Dafür spricht, dass die am Prozess beteiligten Richter – waren sie doch allesamt juristische Laien – aus ihrer Familie und ihrem sozialen Umfeld vermutlich solche Begebenheiten kannten. Möglicherweise tätigten auch die Frauen ihrer Familie Geschäfte zum Wohle der Familie oder zum Andenken an verstorbene Familienmitglieder. Daher kam ihnen vielleicht ein solches Verhalten nicht ungewöhnlich vor, weshalb es vor Gericht auch nicht bemängelt wurde.

Es hat den Anschein, dass die Familie beziehungsweise der *οἶκος* einen eigenen rechtlichen Raum neben dem kodifizierten Recht der *πόλις* darstellte. Denn bei einem *οἶκος* handelte es sich letztlich um einen Mikrokosmos, „[which] was largely left to run itself according to the complex social values to which Athenians subscribed“<sup>46</sup> und er erscheint deshalb gegenüber der öffentlichen Sphäre der *πόλις* als eigener, getrennter Bereich<sup>47</sup>, der zu großen Teilen unabhängig war. Vermutlich galten deshalb innerhalb der Familie andere Prinzipien und Regeln, die sich tatsächlich als eine Art ‚intrafamiliales Recht‘ auffassen lassen und die Frauen einen gewissen Handlungsspielraum ließen.

Wahrscheinlich stellte dieses Recht keine Neuerung dar, sondern war im Gegenteil sehr alt. Es handelte sich um Normen, die immer schon praktiziert wurden und in die Zeit vor

---

45 Vgl. dazu Kapparis, Neaira, 18 f. und derselbe, Women, 143.

46 Roy, Oikos, 12.

47 Vgl. dazu auch Spahn, Oikos, 561 f.

dem solonischen Recht zurückreichen. Schon in den homerischen Epen ist überliefert, wie Frauen in das Geschehen im *οἶκος* eingebunden waren. Dadurch, dass der Herd das Zentrum des Hauses und gleichzeitig der primäre Aufenthaltsort der Frau war, stand sie immer im Mittelpunkt des Geschehens im *οἶκος*. So war sie beispielsweise anwesend, wenn Gäste im Haus bewirtet wurden und konnte den Gesprächen folgen. Dadurch und durch Kontakte in benachbarte *οἴκοι* war sie über aktuelle Themen informiert. Auch waren Frauen beteiligt, wenn es um gegenseitige Unterstützung in der erweiterten Familie oder Nachbarschaft ging; ein solcher Beistand war überlebenswichtig für das Wohlergehen des *οἶκος*. Man half sich gegenseitig, wenn Hilfe erforderlich war; man lieh sich Dinge aus und verlieh Dinge, die andere Familienmitglieder oder Nachbarn benötigten. Der *οἶκος* stellte den Ort dar, an dem ein Großteil des Lebens von Männern und Frauen stattfand und alle grundlegenden Entscheidungen für die Familie getroffen wurden.

Außerhalb des *οἶκος* existierte eine frühe Form der *πόλις*, die eine selbstverwaltete Gemeinde mit eher lockerer gemeinschaftlicher Organisation darstellte und auf bäuerlichen Normen fußte<sup>48</sup>. Mit der Einführung des solonischen Rechts im 6. Jahrhundert und der Weiterentwicklung der verfassten *πόλις* kam es zur Herausbildung einer neuen Staatlichkeit. Mit dieser ging eine Stabilisierung und Stärkung geschwächter *οἴκοι* einher. Gleichzeitig statteten die neuen Gesetze die männlichen Bürger mit politischen Teilhaberechten aus, so dass die Männer einen Tätigkeitsbereich außerhalb des *οἶκος*, in der *πόλις*, erhielten. Für die Frauen änderte sich jedoch wenig. Sie blieben im *οἶκος* zurück und gingen denselben Tätigkeiten wie vor den solonischen Reformen nach<sup>49</sup>, die innere Struktur des *οἶκος* hatte sich nämlich nicht wesentlich verändert. Frauen agierten nach wie vor als Hausfrau und auch die sozialen Gepflogenheiten innerhalb des *οἶκος* wurden fortgeführt.

So galten die Regeln der gegenseitigen Unterstützung durch Ausleihen von benötigten Gegenständen oder auch Geld weiter, wurden aber nunmehr als Kompetenzbereich der Ehefrau betrachtet<sup>50</sup>. Durch die Herausbildung der *πόλις* entstand eine strikte Trennung zwischen dem ‚Staat‘ im Außen und dem *οἶκος* mit seinen althergebrachten Sitten. Vermutlich galten auf diese Weise die Normen, die im *οἶκος* in Kraft waren, fort und bildeten das ‚intrafamiliale Recht‘, das Frauen mehr Freiheiten ließ, als es von den Gesetzen der *πόλις* vorgesehen war – wenn auch nur innerhalb der Familie oder der Nachbarschaft.

---

48 Raaflaub, *Society*, 629 f. Anders Peter Spahn, *Oikos*, 543 f., der den Bereich außerhalb des *οἶκος* als Dorf betrachtet, das eine bloße Anhäufung mehrerer Häuser ohne organisatorische Struktur darstelle.

49 Spahn, *Oikos*, 562.

50 Vgl. dazu Schmitz, *Nachbarschaft*, 425.

## 8 Weiterentwicklung des Rechts und der Gesellschaft? Ein Vergleich mit den Komödien Menanders

In den vorangegangenen Kapiteln fanden sich Hinweise darauf, dass in der Spudias-Rede und anderen Gerichtsreden eine vom Wortlaut des Gesetzes abweichende Handhabung des Erb- und Familienrechts nicht selten vorkam. Als möglicher Grund dafür ergab sich in Kapitel 5.6 eine sukzessive Veränderung der Gesellschaft, bei der die *oἴκοι* an Relevanz verloren und ein gewisser Individualismus aufkam.

Es stellt sich nun die Frage, ob es sich dabei um Ausnahmen, bloß zeitweilige Phänomene oder um Etappen in einer längerfristigen Entwicklung von Recht und Gesellschaft handelte. Daher ist es geboten, spätere Epochen auf rechtliche und gesellschaftliche Neuerungen zu untersuchen. Da uns keine Gerichtsreden vom Ende des vierten Jahrhunderts vorliegen, bleibt nur der Rückgriff auf andere literarische Quellen. Hier bieten sich die Komödien des Menander vom Ende des vierten beziehungsweise vom Beginn des dritten Jahrhunderts an, die Einblicke in die damalige Handhabung des Familien- und Erbrechts sowie zu dieser Zeit üblichen sozialen Praktiken bieten<sup>1</sup>. In diesen Werken geht es oftmals um Konflikte der handelnden Charaktere mit den Regeln der Gemeinschaft und Gesetzen der *πόλις*, wodurch dem modernen Leser ein Einblick in den Umgang mit diesen Regeln gewährt wird. So ist beispielsweise im *Dyskolos* der aus der Oberschicht stammende Sostratos unsterblich in ein Mädchen verliebt, das von niedrigerem Stand ist, und gerät damit in ein Dilemma im Hinblick auf gesellschaftliche und elterliche Erwartungen an eine passende Ehefrau.

Problematisch ist allerdings die Verwertbarkeit von Informationen aus der Komödie. Es ist schwer zu beurteilen, was dichterische Freiheit oder der juristischen Unkenntnis des Dichters geschuldet ist und was tatsächlich als Faktum betrachtet werden kann. In der alten Komödie wird deutlich, dass nicht die Realität nachgezeichnet wird, da fantastische Situationen geschildert werden, die völlig überzeichnet sind und in denen sich die Charaktere absurd verhalten.

Im Gegensatz dazu erscheinen die Begebenheiten und Charaktere in der neuen Komödie wesentlich alltäglicher, so dass der Leser geneigt sein könnte, die geschilderten Geschehnisse für realitätsnah zu halten. Menanders Komödien zeichnen sich dadurch aus, dass eher außergewöhnliche, oftmals auch tragische Ausgangssituationen – wie beispielsweise Kindesaussetzungen, Vergewaltigungen oder Personenverwechslungen – beschrieben werden<sup>2</sup>, die zwar in der Realität vermutlich nicht so häufig vorkamen, aber nicht völlig fantastisch waren.

---

1 Einen guten Überblick zu Menander und seinem Werk bieten Blume, *Menander*, und Sandbach im Vorwort zu seiner Textausgabe. Zur politischen Dimension von Menanders Komödien vgl. Lape, *Reproducing Athens: Menander's Comedy, Democratic Culture, and the Hellenistic City*.

2 Im Unterschied zur Tragödie lösen sich die tragischen Situationen bei Menander jedoch immer in Wohlgefallen auf.

Was die Komödien Menanders im Gegensatz zur alten Komödie so bodenständig erscheinen lässt, ist die Tatsache, dass die Reaktionen der auftretenden Charaktere auf die genannten außergewöhnlichen Umstände und die Konsequenzen ihres Handelns nicht unwahrscheinlich erscheinen<sup>3</sup>. Zwar kommt es bei den handelnden Personen zu Missverständnissen, Trugschlüssen und überzogenen emotionalen Reaktionen, doch bewegen sich diese im Rahmen des bei einem Menschen erwartbaren und möglichen Verhaltens.

Es gilt aber zu beachten, dass Menanders Werke immer noch Komödien sind, die als Genre der Verzerrung, der Übertreibung und der Ironie bedürfen und daher nicht als originalgetreue Kopien der athenischen Gesellschaft oder des athenischen Rechts zu betrachten sind<sup>4</sup>. Vielmehr ist davon auszugehen, dass die Grundstruktur der Gesellschaft mit ihren *οἴκοι*, den Familienbanden und der Sorge um legitime Nachkommen bei Menander als Hintergrund oder Rahmen der Handlung realitätsnah dargestellt ist, während in der konkreten Darstellung der Geschehnisse Raum für komische Verzerrungen bleibt<sup>5</sup>.

In jedem Fall also ist bei der Einbeziehung der Komödien Menanders in die Diskussion hier Vorsicht geboten. Bei dieser Untersuchung werden zunächst die in der Spudias-Rede relevanten rechtlichen beziehungsweise gewohnheitsrechtlichen Begebenheiten wie Mitgift oder Epiklerat im Hinblick auf ihre Behandlung in Menanders Komödien betrachtet. Im Anschluss daran soll das Augenmerk auf ein in der Rede gegen Spudias und in den Gerichtsreden generell nicht häufig zur Sprache kommendes Thema gerichtet werden, das aber in den Komödien Menanders viel Raum einnimmt: auf den *ἔρως*. Denn möglicherweise deutet die häufige Thematisierung von Liebe und Zuneigung auf eine veränderte Einstellung zu diesen Gefühlen hin, die sich im Kontext der in Kapitel 5.6 festgestellten gesellschaftlichen Veränderungen verorten lässt und die psychisch-emotionale Komponente dieser Veränderungen widerspiegelt.

## 8.1 Ehe: Mitgift, Scheidung und Trennung

Da die Komödien Menanders hauptsächlich auf dem Gebiet von Ehe und Familie spielen, finden sich bei ihm auch Aussagen zur Mitgift. In allen Komödien, die eine rechtsgültige Eheschließung thematisieren, wird von der Familie der Braut eine Mitgift gestellt. Es scheint – wie in den Gerichtsreden aus dem vierten Jahrhundert – eine soziale Pflicht zur Bestellung einer Mitgift fortbestanden zu haben. Ein Unterschied lässt sich allerdings im Hinblick auf die Höhe der Mitgift feststellen: In der Rede gegen Spudias streiten die Parteien um eine

---

3 Vgl. auch Sommerstein, *Samia*, 5.

4 Vgl. dazu auch Fantham, *Sex*, 45.

5 Vgl. auch Patterson, *Family*, 195.

Mitgift in Höhe von 4000 Drachmen; in anderen Gerichtsreden finden sich Mitgiften in Höhe von 500 Drachmen bis zu 2 Talenten<sup>6</sup>, wobei in den meisten Reden 3000–4000 Drachmen an den Bräutigam geflossen sind. Die höchste Mitgift (zwei Talente und weitere Sachwerte) ist die der Archippe, die sie testamentarisch beim Tod ihres Ehemanns Pasion erhielt, vgl. die schon in Kapitel 5.5 zitierte Stelle Demosthenes 45,28. Da jedoch Pasion extrem reich war<sup>7</sup>, erscheint diese Mitgift mit Blick auf das Gesamtvermögen Pasion nicht unverhältnismäßig hoch. In welchem Verhältnis die durchschnittlichen Mitgiften aus den Gerichtsreden zum Gesamtvermögen der Familien stehen, lässt sich nicht feststellen.

Bei Menander erhält der Bräutigam bei der Heirat meist eine Mitgift von einem bis drei Talenten<sup>8</sup>; in einem Fall, dem des Ehepaars im *Plokion*, bringt die Braut sogar zehn Talente mit in die Ehe<sup>9</sup>. Diese Mitgiften erscheinen sehr verschwenderisch. Im Vergleich dazu wirkt die Mitgift der aus extrem reichem Hause stammenden Archippe eher klein. Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass sogar Knemon aus dem *Dyskolos*, ein Mann von bäuerlicher Prägung, für seine Tochter ein Talent als Mitgift bereitstellt<sup>10</sup> – ein Betrag, der sich bei den Rednern nur im Falle reicher Familien findet. Sein Gesamtvermögen wird in den Versen 328 f. mit zwei Talenten angegeben; er gibt also seiner Tochter die Hälfte seines Vermögens als Mitgift und nicht wie Pasion einen Bruchteil. Es stellt sich hier die Frage, ob es in der Zeit zwischen den Gerichtsreden und dem Übergang zum Hellenismus zu einer Geldentwertung gekommen ist mit dem Resultat, dass mehrere Talente für eine Mitgift nicht ungewöhnlich waren. Eine solche Entwertung scheint auch tatsächlich der Fall gewesen zu sein<sup>11</sup>; ob allerdings dadurch eine derart heftige Inflation hervorgerufen wurde, dass Preise sich binnen kurzer Zeit vervielfachten, erscheint eher unwahrscheinlich. Vermutlich hat Menander also bei der Höhe der Mitgiften von seiner dichterischen Freiheit Gebrauch gemacht.

---

6 Vgl. dazu die Aufstellung aller überlieferten Mitgiften bei Schaps, *Economic Rights*, S. 99.

7 Das bloße Privatvermögen Pasion schätzt Erxleben auf über 60 Talente (vgl. Erxleben, *Kapital*, 133).

8 In den *Epitrepontes* floss etwa eine Mitgift von vier Talenten (*Epitrepontes* 135), im *Dyskolos* erhielt Gorgias von Kallipides drei Talente als Mitgift (*Dyskolos* 843).

9 *Plokion* (frg. 333 Sandbach), Vers 11.

10 *Dyskolos* 737–739 in Verbindung mit 328 f.

11 Im antiken Griechenland erscheint eine Geldentwertung durch Erhöhung der Geldmenge durchaus möglich. Mitte des vierten Jahrhunderts ist eine Reaktivierung der Silberminen in Laurion belegt, durch die neue Münzen den Markt schwemmen. Auch unter den makedonischen Königen ist die Prägung von neuen Münzen und damit eine weitere Erhöhung der Geldmenge belegt. Als Gründe dafür werden Ausgaben für Kriege beziehungsweise Bautätigkeiten in den Städten genannt. Außerdem könnten bei Missernten die Preise derart gestiegen sein, dass die Lösung in der Herstellung neuer Münzen gesucht wurde. Vgl. zu diesen Angaben Bresson, *Greek Economy*, 272–275, 422. Siehe auch Eich, *Ökonomie*, 199.

Menander gewährt in einigen seiner Komödien auch Einblicke in ein Rechtsgebiet, das in der Forschung noch nicht gänzlich erschlossen ist: die Ehescheidung. Im antiken Athen wurden mehrere Arten der Ehescheidung unterschieden<sup>12</sup>. Zum einen existierte die *ἀπόπεμψις*, bei der der Ehemann seine Frau verstieß. Diese Art der Scheidung gestaltete sich relativ einfach: Der Mann konnte ohne großes Aufhebens und ohne ein besonderes *Procedere* seine Frau verstoßen. Zum anderen ist die sogenannte *ἀπόλειψις* bekannt, bei der die Ehefrau ihren Mann verließ. Bei diesem Verfahren musste vermutlich der *ἄρχων*<sup>13</sup> eingeschaltet werden, um die Trennung der Eheleute zu beglaubigen. Wie dieses Verfahren genau ablief, ist nicht ganz klar. Eine dritte Art der Scheidung war die Scheidung per Gesetz. Zu einer solchen Scheidung kam es, wenn in einem *οἶκος* nach einem Todesfall eine *ἐπίκληρος* vorhanden war; in einem solchen Fall wurde eine vorherige Ehe der *ἐπίκληρος* gelöst, damit sie ihren *ἀγχιστεύς* heiraten konnte. Die vierte und letzte Variante der Ehescheidung war die sogenannte *ἀφαίρεσις*, bei der die Initiative zur Scheidung vom Brautvater ausging – ein Rechtsinstitut, das im Hinblick auf Demosthenes 41,4 in Kapitel 5.3 schon angesprochen wurde. In diesem Abschnitt der Spudias-Rede stellte sich die Frage, ob Polyuktos seinem Schwiegersohn Leokrates seine Tochter wegnehmen durfte, um die Ehe zu lösen. Bei dieser Art der Scheidung bestehen aufgrund mangelnder Belege in den Quellen einige Unklarheiten. Besonders problematisch ist die Frage, ob der Vater der Ehefrau auch gegen den Willen seiner Tochter tätig werden durfte.

Ein Fall einer möglichen *ἀφαίρεσις* findet sich in den *Epitrepontes*. Hier möchte der Vater von Pamphile, Smikrines, seine Tochter zur Scheidung überreden<sup>14</sup>. Der Grund dafür ist, dass sein Schwiegersohn Charisios – in der irrigen Annahme, Pamphile sei schwanger von einem anderen Mann in die Ehe gegangen – sich von Pamphile abgewandt hat und ihre Mitgift mit einer Harfespielerin verprasst (Vers 136 f.): *πορνοβοσκῶδι δώδεκα τῆς ἡμέρας δραχμὰς δίδωσι*.

Es geht dem Vater hier entscheidend um die materielle Sicherheit seiner Tochter. Interessanterweise nimmt er Pamphile seinem Schwiegersohn nicht einfach weg, sondern versucht, wenn auch letztlich erfolglos, sie mit Argumenten dazu zu bewegen, Charisios zu verlassen<sup>15</sup>. Es stellt sich hier die Frage, warum Smikrines so vorgeht, wenn er Pamphile auch

12 Zu den verschiedenen Arten der Scheidung vgl. Cohn-Haft, *Divorce*, 1–14 sowie Thalheim, RE V 2 (1905), 2011–2013, s.v. Ehescheidung.

13 In Demosthenes 30,17 und Isaios 3,78 ist überliefert, dass die Ehefrau sich an den *ἄρχων* wenden musste, wenn sie ihren Mann verlassen wollte. Die Einzelheiten dieses Verfahrens bleiben jedoch im Dunkeln (vgl. dazu auch Harrison, *Law I*, 42).

14 Leider ist der Text der *Epitrepontes* an dieser Stelle lückenhaft; der Anfang des vierten Akts fehlt. Dass Smikrines versucht, seine Tochter mit Argumenten von einer Scheidung zu überzeugen, lässt sich aus den Versen 714 f. folgern: *ἀλλ' εἴ με σώζων τοῦτο μὴ πείσαις ἐμέ, οὐκέτι πατήρ κρίνοι' ἂν ἀλλὰ δεσπότης*.

15 Vgl. dazu auch Scafuro, *Stage*, 313 f. und Rosivach, *Aphairesis*, 222–225. Es zeigt sich an Pamphiles Beispiel, dass trotz weitgehender Unsichtbarkeit im öffentlichen Raum Frauen innerhalb

ohne ihre Zustimmung hätte aus der Ehe entfernen können. Der Fall ist hier ähnlich gestaltet wie in Isaios 2. Dort wendet sich Menekles an die männlichen Familienmitglieder seiner Ehefrau mit der Bitte, seine Gattin zu einer Trennung zu bewegen. Diese erwidern ihm: *καὶ ἡμεῖς ἐκελεύομεν αὐτὸν πείθειν αὐτὴν περὶ τούτων* (Isaios 2,8)<sup>16</sup>.

Die Praxis, die Frau mit Argumenten von einer Trennung überzeugen zu wollen, ist also in Menanders *Epitrepontes* nichts Neues. Grund für den Trennungswunsch ist in dieser Rede die Kinderlosigkeit der Ehe, also ein durchaus ‚anerkannter‘ Scheidungsgrund zur damaligen Zeit.

Neben Kinderlosigkeit kam Ehebruch als ‚anerkannter‘ Scheidungsgrund in Betracht. Ob weitere Gründe für eine Scheidung akzeptiert wurden, ist noch nicht umfassend geklärt. In den Komödien Menanders begegnen dem Leser jedenfalls weitere Scheidungsgründe, so beispielsweise im *Dyskolos*. Dort verlässt die Mutter des Gorgias, eine in erster Ehe verwitwete Frau, ihren zweiten Ehemann Knemon aufgrund seines griesgrämigen Charakters (... *ὁ βίος τ' ἐπίπονος καὶ πικρός, ἀπῆλθε πρὸς τὸν ὄν ἢ γυνή...*, Vers 21 f.)<sup>17</sup>. Knemon wird hier als regelrechter Menschenhasser beschrieben, der mit allen Streit anfängt (*ζυγομαχῶν*, Vers 17 sowie *μισῶν ἐφεξῆς πάντας*, Vers 34) – ein Zustand, den seine Frau nicht länger ertragen kann. Ob die Ehefrau sich in diesem Fall an den *ἄρχων* gewandt hat, geht aus dem Text des *Dyskolos* nicht hervor; es bleibt also offen, ob eine Einschaltung des *ἄρχων* nicht beziehungsweise nicht mehr notwendig war oder einfach nicht beschrieben wird, weil es für die Handlung des *Dyskolos* nicht von Belang war.

Eine andere Erklärung für eine unterbliebene Einschaltung des *ἄρχων* könnte sein, dass es sich bei dem Auszug der Ehefrau des Knemon nicht um eine formelle *ἀπόλειψις* handelte, sondern um eine informelle Trennung. Für diese Annahme spricht zum einen, dass Menander den Terminus *ἀπῆλθε* statt *ἀπέλιπε* wählt, um den Weggang der Frau zu beschreiben. Dieser Ausdruck stellt einen weniger formellen Begriff dar als der juristisch eindeutige Begriff der *ἀπόλειψις*<sup>18</sup>. Zum anderen gilt es zu bedenken, dass allein das Erfordernis der Beteiligung des *ἄρχων* vermutlich das Vorliegen eines guten Grundes für die Trennung implizierte<sup>19</sup>.

Ob aber der griesgrämige Charakter des Ehepartners als Trennungsgrund ausreichte, ist in den Quellen nicht belegt und daher fraglich. Aus diesen Gründen erscheint eine informelle

---

der Familie nicht ohnmächtig erscheinen.

16 Auch bei der Ehefrau des Menekles zeigt sich, dass Frauen sich bei Konflikten innerhalb der Familie durchaus zur Wehr setzen konnten. So weigert sie sich zunächst, den Wünschen ihrer Familie nachzukommen, und muss überredet werden, ihren Mann zu verlassen (vgl. Isaios 2,9).

17 Zur interessanten Frage, warum die Mutter des Gorgias Knemon nicht schon früher verlassen hat, vgl. O'Bryhim, *Marriage*, 281 f.

18 Vgl. Stoessl, *Dyskolos*, 26.

19 Cohn-Haft, *Divorce*, 11.

Trennung seitens der Ehefrau des Knemon wahrscheinlicher. Diese Trennung könnte jedoch nicht nur einseitig von Knemons Ehefrau ausgegangen sein, sondern einvernehmlich erfolgt sein. Wie oben schon erwähnt, geht aus Vers 34 hervor, dass Knemon nicht nur mürrisch ist, sondern ein regelrechter Einsiedler, der nichts mit anderen Menschen zu schaffen haben möchte.

Vor diesem Hintergrund ließe sich die Trennung der Eheleute auch dahingehend deuten, dass sie aufgrund einer Vereinbarung<sup>20</sup> geschah: So wäre die Ehefrau von ihrem griesgrämigen Ehemann befreit und Knemon von der lästigen Gesellschaft seiner Ehefrau. Ob eine solche einvernehmliche Trennung im *Dyskolos* tatsächlich vorliegt, lässt sich nicht eindeutig klären. Dass einvernehmliche Trennungen auch schon vor Menanders Zeit stattgefunden haben, ist jedoch in den Quellen belegt. So beschreibt beispielsweise Plutarch, dass Perikles seine Ehefrau für Aspasia verließ, und zwar mit deren Einverständnis (Plutarch, *Perikles* 24,8). Möglicherweise waren derartige Trennungen der Tatsache geschuldet, dass in arrangierten Ehen, wie sie zu Perikles' Zeiten üblich waren, andere Gesichtspunkte wichtiger waren als die Zuneigung der Partner zueinander. Emotionale Bedürfnisse, die in der Ehe unbefriedigt blieben, mussten dann anders gestillt werden – vielleicht auch mithilfe einer Trennung vom Partner. Es lässt sich also hier als Zwischenergebnis festhalten, dass die Trennung des Knemon von seiner Frau im *Dyskolos* kein Novum darstellt.

## 8.2 Erbrecht und Epiklerat: Menanders *Aspis*

Ein weiteres wichtiges Rechtsinstitut, das sowohl in der Spudias-Rede als auch bei Menander Erwähnung findet, ist die *ἐπίκληρος*-Regelung. Insbesondere in der *Aspis* wird anschaulich geschildert, mit welchen Problemen eine *ἐπίκληρος* konfrontiert war, wenn ihr *κύριος* starb.

Inhaltlich geht es in der *Aspis* darum, dass ein junger Söldner, Kleostratos, nicht von einem Feldzug zurückkehrt und für tot gehalten wird. Da sein Vater zu einem früheren Zeitpunkt schon verstorben war, hinterlässt Kleostratos seine Schwester als *ἐπίκληρος*<sup>21</sup>. Für diese Schwester hatte der Onkel der Geschwister, Chairestratos, in Kleostratos' Abwesenheit die *κυρία*<sup>22</sup> übernommen und die Hochzeitsvorbereitungen für seinen Stiefsohn und designierten

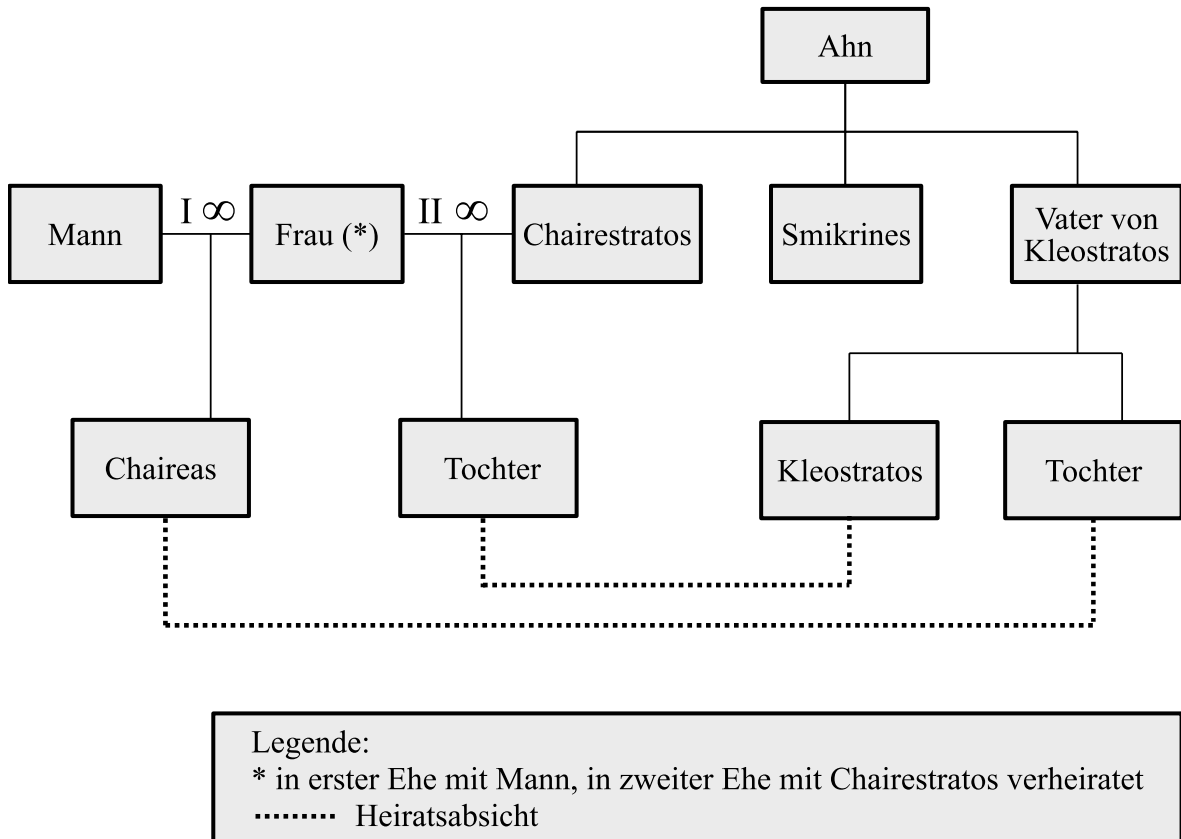
---

20 Siehe auch Gomme/Sandbach, Menander, 139.

21 Zur Frage, ob eine Schwester *ἐπίκληρος* ihres Bruders werden kann vgl. Beroutsos, *Aspis*, 16 und 56, siehe auch Karabelias, Bouclier, 372–375 und Marilyn Katz, *Patriarchy*, 696 f. Für eine *ἐπίκληρος*-Stellung der Schwester eines Verstorbenen spricht, dass sie ohne diese Stellung völlig schutzlos wäre; ihr ‚Erbe‘ könnte ihr genommen werden und sie hätte wohl Schwierigkeiten, einen Ehemann zu finden. Das kann nicht im Sinne des attischen Rechts gewesen sein, das auf die Geburt legitimer Nachkommen angewiesen war (vgl. dazu auch Kapitel 5.2).

22 Zur Übergabe der *κυρία* an eine andere Person durch den *κύριος* vgl. Beroutsos, *Aspis*, 15.

Erben Chaireas und die Schwester des Kleostratos in die Wege geleitet. Im Gegenzug sollte Kleostratos nach seiner Rückkehr die Tochter des Chairestratos heiraten. Die folgende Skizze verdeutlicht die komplizierten Familienverhältnisse.



So standen die Dinge, als der vermeintliche Tod des Kleostratos bekannt wird. Sofort tritt der zweite Onkel der Geschwister, Smikrines, auf den Plan und tut seine Absicht kund, als nächster *ἀγχιστεύς* die Schwester des Kleostratos heiraten zu wollen. Smikrines gibt vor, sich um seine Nichte kümmern zu wollen, tatsächlich jedoch möchte er die Vermögenswerte des Kleostratos (in erster Linie Beutegut aus einem Feldzug sowie seinen Schild) an sich bringen. Da jedoch Chairestratos davor zurückschreckt, seine Nichte dem geldgierigen alten Bruder zu überlassen, wird ein perfider Plan in die Tat umgesetzt: Chairestratos' Tod soll vorgetäuscht werden, damit Smikrines von Kleostratos' Schwester ablässt und die Tochter des Chairestratos, die ebenfalls eine *ἐπίκληρος* ist, aber mit noch mehr Vermögenswerten ausgestattet ist, für sich beansprucht. Kleostratos' Schwester sollte dann Chaireas zur Ehefrau gegeben werden. Alles geschieht wie geplant, Smikrines sieht von einer Heirat mit Kleostratos' Schwester ab und fordert die Hand von Chairestratos' Tochter. Bevor diese Hochzeit stattfinden kann, erscheint der totgeglaubte Kleostratos in seinem Haus, Hochzeitsvorbereitungen für eine Doppelhochzeit beginnen und Smikrines kann weder das Vermögen der einen *ἐπίκληρος* noch das der anderen an sich bringen.

Im Zusammenhang mit der *Aspis* treten zahlreiche Fragen im Hinblick auf das Erbrecht und die *ἐπίκληρος* auf, die einer näheren Betrachtung bedürfen und möglicherweise auch den Hintergrund der Spudias-Rede erhellen können. Die erste Frage, die sich dem Leser hier stellt, ist die nach dem Sinn von Chairestratos' Plan. Denn zu dem Zeitpunkt, als der Plan in die Tat umgesetzt wurde, galt Kleostratos noch als tot. Unter Beachtung der Vorgaben des attischen Rechts wäre die ganze Maskerade aber im Falle der ‚Wiederauferstehung‘ des Chairestratos vergebens gewesen: Dann wäre die Schwester des Kleostratos die einzig verbliebene *ἐπίκληρος* und diesen Status behielte sie auch, wenn sie schon mit Chaireas verheiratet gewesen wäre.

Nach den Maßgaben des attischen Rechts musste jedoch im Rahmen der *ἐπιδικασία* eine schon bestehende Ehe einer *ἐπίκληρος* zugunsten des *ἀγχιστεύς* gelöst werden, wenn dieser die *ἐπίκληρος* forderte<sup>23</sup>. Smikrines hätte also nach geltender Rechtslage die Schwester des Kleostratos nach der ‚Wiederauferstehung‘ des Chairestratos trotz schon erfolgter Heirat mit Chaireas doch noch für sich beanspruchen können. Das Ziel, die Schwester vor einem Zugriff durch Smikrines zu schützen, wäre also verfehlt.

Warum ist Menander so vorgegangen? Handelt es sich um ein gestalterisches Mittel, mit dem die komische Konstellation der *Aspis* herausgestellt werden soll? Ist dieser logische Bruch zu vernachlässigen, da nach der Rede der Tyche am Anfang der *Aspis* (Verse 97–148) klar ist, dass Kleostratos noch lebt und alles gut ausgehen wird? Es spricht einiges dafür, dass diese Vorgehensweise dem Genre geschuldet ist. Aber es bleiben Zweifel, da diese Schwäche in der Planung doch jedem Zuschauer oder Leser sofort auffällt. Somit stellt sich also die Frage, ob hier möglicherweise gar kein logischer Bruch vorliegt, weil Smikrines auch ohne die Rückkehr des Kleostratos dessen Schwester nicht mehr als Ehefrau hätte fordern können.

MacDowell bietet in seinem Aufsatz *Love versus the Law* eine interessante Erklärung: Er stellt die These auf, dass Smikrines an seine Entscheidung gebunden gewesen sei und sich nicht hätte kurzfristig anders besinnen können. MacDowell begründet seine These damit, dass Kleostratos' Schwester eine *θησσα*, also eine Tochter aus einer Familie der niedrigsten Einkommensklasse sei; bei einer *θησσα* ordne das Gesetz<sup>24</sup> stillschweigend an, dass – wenn

---

23 Nach diesem Gesetz wurde bei einer Heirat des *ἀγχιστεύς* mit der *ἐπίκληρος* eine schon bestehende Ehe zwangsweise geschieden, vgl. dazu oben Kapitel 5.2. Ein Zugriff des *ἀγχιστεύς* war jedoch ausgeschlossen, wenn aus der Ehe der *ἐπίκληρος* schon Kinder hervorgegangen waren. Auf die *Aspis* übertragen bedeutet das, dass der Anspruch des Smikrines auf die Schwester des Kleostratos entfiel, wenn sie schon Kinder mit Chaireas hätte. Das ist aber nicht der Fall.

24 Das Gesetz aus Demosthenes 43,54, das oben in Kapitel 6.2 bereits zitiert wurde, sah im Falle einer *ἐπίκληρος* aus dem Thetenstand vor, dass der *ἀγχιστεύς* die *ἐπίκληρος* nach einer *ἐπιδικασία* heiratete oder sie mit einer Mitgift in Höhe von 500 Drachmen einem anderen Mann zur Frau gab. Zweck dieses Gesetzes war es, auch weniger begehrten, ‚unrentablen‘ Frauen eine Ehe zu ermöglichen, die ihnen Versorgung und Schutz durch einen *κύριος* bot.

der ἀγχιστεύς der θῆσσα sich einmal entschieden habe, die θῆσσα nicht zu heiraten – er an diese Entscheidung gebunden sei<sup>25</sup>. MacDowell zieht den Schluss, dass es sich bei Kleostratos‘ Schwester um eine θῆσσα handelte, aus *Aspis* 353–355

τὴν μὲν εὐθὺς ἄσμενος  
δῶσει παρόντων μαρτύρων τρισχιλίων  
τῷ πρώτον αἰτήσαντι, τὴν δὲ λήψεται.

Dass Smikrines also anscheinend die Befugnis hat, zwischen den beiden vermeintlichen ἐπίκληροι zu wählen und eine der beiden mit einem anderen Mann zu verheiraten, deutet MacDowell als Hinweis auf den Thetenstand von Kleostratos‘ Schwester<sup>26</sup>. Er bietet dafür auch vermögensrechtliche Argumente: Da sich die Zugehörigkeit zu einem Stand nach dem Einkommen und nicht nach dem Vermögen des Kleostratos (also der Beute aus dem letzten Feldzug im Wert von vier Talenten) oder seines verstorbenen Vaters (also dem Haus, in dem Kleostratos und seine Schwester lebten) bemesse und der οἶκος außer dem Sold des Kleostratos über kein größeres Einkommen verfüge, seien er und seine Schwester dem Thetenstand zuzuweisen<sup>27</sup>. Ausgehend von diesen Prämissen kommt MacDowell zu seiner These der Bindungswirkung bei Entscheidungen über die θῆσσα.

Fraglich ist hier jedoch die Plausibilität dieser Annahmen. Schon bei der Stelle *Aspis* 353–355 stellt sich die Frage, ob diese hier zwangsläufig so gelesen werden muss, wie MacDowell es tut. Es gilt hier zu bedenken, dass Menander diese Worte Daos in den Mund legt, einem phrygischen Sklaven, dessen Figur Menander vermutlich nicht als Experten im attischen Recht konzipiert hat. Daher ist nicht davon auszugehen, dass Daos über vertiefte Kenntnisse im Recht eines für ihn fremden Landes wie beispielsweise dem Gesetz zur θῆσσα aus Demosthenes 43,54 verfügt. Abgesehen davon stellt sich die Frage, ob Menander selbst oder seine Figur Daos überhaupt eine juristisch korrekte Aussage treffen wollte<sup>28</sup>. Schließlich handelt es sich bei der *Aspis* um eine Komödie und nicht um ein juristisches Lehrbuch. Es liegt hier näher, Daos‘ Aussagen als Beschreibung des schlechten Charakters des Smikrines zu lesen. All das spricht für die Möglichkeit, dass Menander Daos das Verb δῶσει hier aus Unkenntnis falsch verwenden lässt. Daher kann aus den Versen 353–355 nicht unbedingt auf die Thetenstellung der Schwester des Kleostratos geschlossen werden.

Ganz abgesehen davon stellt sich die Frage nach der Plausibilität von MacDowells vermögensrechtlichen Argumenten, mit denen er den Thetenstatus der Schwester des Kleostratos bejaht. Erstaunlich erscheint MacDowells Begründung zunächst, wenn man den Schutzzweck der θῆσσα-Regelung betrachtet. Wie oben (Kapitel 6.2) schon erwähnt, ist unter

25 MacDowell, Love, 50.

26 MacDowell, ebenda, 49.

27 MacDowell, ebenda, 49.

28 Vgl. zur Bewertung der Aussagen des Daos Brown, Menander and Athenian Law, 414 f.

anderem ein Zweck der Regelung, einer *ἐπίκληρος* aus armem Haus durch die Ausstattung mit einer Mitgift eine Ehe und damit Schutz und Versorgung zu ermöglichen. Bei Kleostratos' Schwester handelt es sich jedoch aufgrund des Werts der Beute gerade nicht um eine arme Frau, die keine Chance auf dem Heiratsmarkt hätte<sup>29</sup>. Es ergäbe hier nur wenig Sinn, die Regelung auf eine Frau wie Kleostratos' Schwester anwenden zu wollen.

Des Weiteren stellt sich die Frage, ob es bei den solonischen ‚Vermögensklassen‘ überhaupt um Einkommen oder Vermögen ging. Diese Sichtweise erinnert so sehr an das moderne Recht, dass eine Anwendung auf das antike Griechenland problematisch erscheint. Zudem ist fraglich, ob die antiken Athener überhaupt – wie es heutzutage üblich ist – zwischen Einkommen und Vermögen unterschieden und in Kategorien wie ‚Steuerklassen‘ dachten. Es liegt die Vermutung nahe, dass es sich bei den solonischen Schatzungsklassen nicht um Klassen handelte, die sich auf das Vermögen der Bürger bezogen, sondern eher auf ihre Tätigkeiten beziehungsweise ihre Art zu leben. So wurden als Theten gewöhnlich diejenigen Bürger bezeichnet, die nicht über Vermögen verfügten und deshalb ihre Arbeitskraft potentiellen Auftraggebern anbieten mussten<sup>30</sup>. Abgesehen davon ist sehr fraglich, ob die solonischen Schatzungsklassen im vierten Jahrhundert überhaupt noch irgendeine Bedeutung hatten<sup>31</sup>.

Aber selbst wenn man auf die Frage nach dem Vermögen abstellen möchte, fällt die Schwester des Kleostratos nicht unter die armen *ἐπίκληροι*. Aufgrund dieser Erwägungen ist es zweifelhaft, ob die relativ vermögende Schwester des Kleostratos als *θήσσα* betrachtet werden kann. Wenn die Schwester also keine *θήσσα* ist, die Smikrines aufgrund der Regelung in Demosthenes 43,54 heiraten will, steht auch MacDowells Schlussfolgerung, dass der *ἀγχιστεύς* einer *θήσσα* an seine Entscheidung im Hinblick auf die Heirat beziehungsweise Nichtheirat gebunden sei, auf tönernen Füßen.

Wenn MacDowells These keine Erklärung für die Vorgänge bietet, wie konnte sich Chairestratos dann sicher sein, dass Smikrines nicht im Endeffekt doch noch die Schwester des Kleostratos fordern würde? Eine Lösung für dieses Problem könnte darin bestehen, dass möglicherweise im vierten Jahrhundert eine schon existierende Ehe den Zugriff des *ἀγχιστεύς* auf die *ἐπίκληρος* blockierte. Auf die *Aspis* übertragen bedeutet das also, dass – wenn Chaireas und die Schwester des Kleostratos schon verheiratet gewesen wären – die Schwester durch diese Ehe vor Smikrines geschützt gewesen wäre.

Gegen diese Interpretation ließe sich nun einwenden, dass in einem solchen Fall niemand da wäre, um den *οἶκος* des verstorbenen Kleostratos beziehungsweise seines Vaters fortzuführen. Dieser Einwand verfängt jedoch nicht, da zum einen fraglich ist, wie essentiell die Fortführung des *οἶκος* Ende des vierten Jahrhunderts noch war (vgl. dazu oben Kapitel 5.6),

---

29 Brown, ebenda.

30 Duplouy, Property Classes, 433 f.

31 Vgl. dazu Schmitz, Reiche, 595 f. sowie van Wees, Mass, 368.

und zum anderen die Möglichkeit bestand, einen Sohn aus dieser Ehe posthum als Erben des Verstorbenen zu adoptieren<sup>32</sup>. Wenn es hier tatsächlich zu einer Änderung gekommen wäre und die Ehe einer *ἐπίκληρος* nicht mehr für einen *ἀγχιστεύς* hätte geschieden werden müssen, wirft das auch ein neues Licht auf die Geschehnisse in der Spudias-Rede.

Es könnte nämlich erklären, warum kein *ἀγχιστεύς* eine der *ἐπίκληροι* des Polyuktos beanspruchte, obwohl mindestens ein Verwandter vorhanden war, der theoretisch eine der Töchter hätte fordern können, Leokrates, der Onkel der beiden *ἐπίκληροι*<sup>33</sup>: Beide Töchter des Polyuktos standen für einen *ἀγχιστεύς* nicht zur Verfügung, weil sie schon verheiratet waren. Wenn also die Scheidung der *ἐπίκληρος* von ihrem Ehemann und eine Heirat mit dem nächsten *ἀγχιστεύς* nach einer *ἐπιδικασία* obligatorisch gewesen wären, wäre es äußerst kurzsichtig von Polyuktos gewesen, keine Vorkehrungen in Form einer Adoption eines seiner Schwieger-söhne zu treffen, wenn er einen Zugriff missliebiger Verwandter auf seine Töchter und seinen *κλῆρος* hätte verhindern wollen. Vermutlich ist es hier also zu einer Neuinterpretation des Gesetzes über die *ἐπίκληρος* gekommen, zu einer gewohnheitsrechtlichen Erweiterung der Norm.

Ein anderer bemerkenswerter Punkt im Hinblick auf die *ἐπίκληρος* findet sich in *Aspis* 264–267:

*τὰ μὲν ὄντα γὰρ  
ταῦθ' ὅσα πέρ ἐστι λαβὴ σὺ πάντα, κύριος  
γενοῦ, δίδομέν σοι· τὴν δὲ παιδίσκην τυχεῖν  
καθ' ἡλικίαν ἔασον αὐτὴν νυμφίου.*

Hier bedrängt Chairestratos seinen Bruder Smikrines, von der Ehe mit seiner Nichte abzu-  
sehen. Er möchte ihm diese Vorgehensweise schmackhaft machen, indem er ihm anbietet, das  
Vermögen der Nichte behalten zu dürfen, wenn er sie nur für eine Ehe mit Chaireas freigibt.

Rechtlich betrachtet liegt hier eine Trennung der *ἐπίκληρος* von ihrem Vermögen vor, was  
dem Schutzzweck der *ἐπίκληρος*-Regelung zuwiderläuft. Fraglich ist, ob eine solche Vor-  
gehensweise aus juristischer Sicht tatsächlich möglich war oder ob dies nur eine komische  
Wendung darstellen soll. Aus der Perspektive des Rechts ist der Plan des Chairestratos be-  
denklich, da durch diese Trennung letztlich den (noch ungeborenen) Söhnen der Schwester des  
Kleostratos das Erbe ihres Großvaters beziehungsweise Onkels, in das sie nach dem Willen  
des Gesetzes beziehungsweise des Erblassers eintreten sollten, vorenthalten wird. Damit

32 Vgl. dazu Kapitel 5.3.

33 Gegen diese Möglichkeit könnte sprechen, dass Leokrates in Unfrieden aus der Familie geschieden  
ist und seine Rückkehr daher unschicklich erschien (vgl. Abschnitt 5 der Rede). Dieser Einwand  
dürfte jedoch letztlich nicht verfangen, da Leokrates nach der Auflösung der Adoption durch  
Polyuktos zwar nicht mehr sein Sohn, aber immer noch Onkel seiner Töchter und damit ein naher  
*ἀγχιστεύς* ist, der für eine Ehe mit einer der Töchter infrage käme.

handelt es sich um einen schweren Verstoß gegen Sinn und Zweck des Erbrechts, den *κληῆρος* an die *ἐπίκληρος* zu ‚heften‘, damit ihr Nachfahr in das großväterliche Erbe eintreten kann und der *κληῆρος* in der Familie bleibt. Außerdem würde bei einem solchen Vorgehen die *ἐπίκληρος* völlig schutzlos gestellt, was so höchstwahrscheinlich nicht legal gewesen sein kann. Eine solche Vorgehensweise hätte möglicherweise ein juristisches Nachspiel für Smikrines, sollte er auf Chairestratos‘ Vorschlag eingehen. Denkbar wäre beispielsweise ein Verfahren wegen Missbrauchs der *ἐπίκληρος*<sup>34</sup>. Die Illegalität von Chairestratos‘ Vorschlag ist hier so evident, dass sie wahrscheinlich sogar juristischen Laien aufgefallen sein muss<sup>35</sup>. Vermutlich soll durch den Vorschlag auch eher Chairestratos‘ Verzweiflung geschildert werden als eine reale juristische Möglichkeit der Erbfolge. Auch Smikrines weiß sicherlich um diese Illegalität, wie seine misstrauische Reaktion auf den Vorschlag vermuten lässt. Wahrscheinlich ist diese Szene daher der Handlung geschuldet und hat wenig mit der rechtlichen Realität im Sinne einer Weiterentwicklung des Rechts zu tun.

Des Weiteren erscheinen die Vererbungspläne des Chairestratos in den Versen 279–281 irritierend für den Leser. Dort heißt es, dass er Kleostratos und Chaireas seinen *κληῆρος* hinterlassen möchte:

*εις σὲ μὲν λαβόντα ταύτη[ν]  
αὐτὸν δ' ἐκεῖνον τὴν ἐμὴν .  
[ύμᾱς καταλείψειν τῆς ἐμαντοῦ κυρίου.*

Verwirrend ist hier, dass eigentlich nach dem solonischen Recht zwei Möglichkeiten der Erbfolge vorgesehen waren, die aber beide nicht dazu führen konnten, dass der *κληῆρος* des Chairestratos zwischen den jungen Männern aufgeteilt wurde. Zum einen hätte Chairestratos Chaireas adoptieren können. Dies hätte aber dazu geführt, dass er die Tochter des Chairestratos hätte heiraten müssen, da sie eine *ἐπίκληρος* war. Problematisch hierbei ist jedoch, dass Chaireas und die Tochter des Chairestratos Halbgeschwister mit derselben Mutter sind; eine Heirat wäre hier nach dem solonischen Recht ausgeschlossen<sup>36</sup>.

Zum anderen hätte Chairestratos Kleostratos adoptieren können. In diesem Fall hätte Kleostratos wie geplant die Tochter des Chairestratos heiraten können, für Chaireas jedoch wäre bei dieser Vorgehensweise kein Raum in der Erbfolge des Chairestratos. Da nach

34 Vgl. dazu Todd, Law, 227.

35 So auch Scafuro, Stage, 298.

36 Vgl. dazu MacDowell, Love, 45 f. MacDowell geht hier davon aus, dass das Eheverbot aus dem solonischen Recht nicht mehr griff, Chaireas also seine Halbschwester hätte heiraten können. Er begründet dies mit einem Vergleich zu *Dyskolos* 729–739, wo offenbar eine derartige Ehe erlaubt war. Eine solche Vorgehensweise löst jedoch nicht das Hauptproblem an Chairestratos‘ Aussage, nämlich dass er seinen *κληῆρος* Kleostratos und Chaireas hinterlassen will.

geltendem Recht Chairestratos' Plan nicht umsetzbar war, stellt sich die Frage, was es dann mit seiner Aussage in den Versen 278–281 auf sich hat.

Die einzig mögliche Lösung in diesem Fall wäre eine testamentarische Regelung seitens des Chairestratos gewesen, in der er entweder Chaireas und Kleostratos seinen *κληρος* jeweils hälftig hinterlässt oder Chaireas die eine Hälfte seines Vermögens und seiner Tochter die andere Hälfte als Mitgift vermacht. Derartige Regelungen sind für das vierte Jahrhundert belegt, obwohl sie nicht dem Wortlaut des Gesetzes entsprechen<sup>37</sup>. So findet sich in Isaios 4,8 der Fall des Nikostratos, der laut Angaben des Klägers testamentarisch einem gewissen Telephos sein Vermögen vermacht habe, ohne ihn zu adoptieren. Auch die testamentarische Ausstattung von Frauen mit einem größeren Vermögen ist in der schon zitierten Stelle Demosthenes 45,28 belegt. Dort wird geschildert, dass Pasion seiner Frau Archippe große Vermögenswerte hinterließ, obwohl Frauen nicht als erbberechtigt betrachtet wurden.

Im Hinblick auf Chairestratos' Vorgehen ließe sich nun einwenden, dass bei der geplanten Vorgehensweise immer noch kein – gegebenenfalls adoptierter – Sohn vorhanden ist, der Erbe im Rechtssinne wäre und den *οἶκος* fortführen könnte. Möglicherweise bietet auch hier ein Blick in die Spudias-Rede eine Lösung für das Problem. Auch hier fand keine Adoption statt und es war kein potenzieller männlicher Erbe vorhanden. Trotzdem war die Erbfolge offenbar auch ohne Erben im Rechtssinne gesichert. Der *κληρος* des Polyuktos stand vor einer Teilung zwischen den Familien der beiden Töchter, die ihn dann jeweils hälftig verwalteten<sup>38</sup>. Vielleicht schwebte ein solches Vorgehen auch Chairestratos in der *Aspis* vor: Kleostratos und seine Tochter sollten eine Hälfte des *κληρος* erhalten, Chaireas und die Schwester des Kleostratos die andere Hälfte. Wenn Menander mit der Aussage des Chairestratos also geltendes Recht beschreiben wollte, spricht einiges dafür, dass – wie auch in der Spudias-Rede – rechtliche Vorgaben aus dem solonischen Recht im Hinblick auf das Erbrecht neu bewertet wurden.

### 8.3 Handlungsräume von Frauen

In den Gerichtsreden zum Familien- und Erbrecht tritt deutlich hervor, dass Ehen in erster Linie dazu dienten, rechtmäßige Bürger zu ‚produzieren‘. Zu diesem Zweck war es immens wichtig, Ehebruch sowie Geburten von ‚Kuckuckskindern‘ oder voreheliche Geburten zu vermeiden; Konsequenz daraus war, dass eine ‚gute‘ Frau möglichst sittsam sein sollte. Diese Sittsamkeit führte dazu, dass nicht einmal ihr Name in der Öffentlichkeit genannt werden sollte. Entsprechend werden in den Reden solche Frauen nur entsprechend dem

---

37 Vgl. dazu auch Kapitel 5.5.

38 Vgl. zur Teilung des *κληρος* und zur Erbfolge im *οἶκος* des Polyuktos Kapitel 5.4.

Verwandtschaftsverhältnis als Ehefrau, Tochter, Schwester oder Witwe eines Mannes bezeichnet.

Ähnlich verhält es sich auch in den Komödien des Menander: Frauen haben nur in geringem Maße Sprechrollen<sup>39</sup>, oftmals wird ihr Verhalten durch die Aussage eines Mannes in die Handlung eingeführt. Wo eine ehrbare Frau selbst spricht, wird sie meist nicht mit ihrem Namen genannt wie beispielsweise die Tochter des Knemon im *Dyskolos*. In dieser Komödie tritt auch die Sittsamkeit, die Sorge um die Jungfräulichkeit einer unverheirateten Frau, an mehreren Stellen deutlich hervor, so beispielsweise in *Dyskolos* 205. Dort befürchtet die Tochter des Knemon Schläge, falls ihr Vater sie außerhalb des Hauses vorfindet. (*ἔπειτα πληγὰς λήψομ' ἂν με καταλάβῃ ἔξω*). Es zeigen sich hier also Ähnlichkeiten zwischen Menander und den Gerichtsreden.

Weitere Parallelen zwischen den Komödien Menanders und den Rednern finden sich bei der Betrachtung des Verhaltens älterer verheirateter Frauen. So tauchen auch bei Menander einige ältere Frauen auf, die durchaus eine ähnlich machtvolle Position wie die Witwe des Polyuktos innehaben<sup>40</sup>, so beispielsweise die Frau des Nikeratos in der *Samia*. In Vers 50–53 der Komödie wird beschrieben, wie sich der Protagonist Moschion an die Ehefrau des Nikeratos wendet, um die Hand ihrer Tochter Plangon zu erbitten, statt abzuwarten, bis Nikeratos von seiner Reise zurückkehrt:

*οὐκ ἠρνησάμην  
τὴν αἰτίαν σχών, ἀλλὰ πρότερος ἐνέτυχον  
τῇ μητρὶ τῆς κόρης, ὑπεσχόμην γαμεῖν  
[...] ἵν' ἐπανεέλθῃ ποθ' ὁ πατήρ, <ἐπ>ώμοσα.*

Moschion legt dabei auch einen Eid ab, dass er Nikeratos' Tochter heiraten werde. Es erscheint nicht unwahrscheinlich, dass Moschion diesen Eid ablegt, weil die Ehefrau des Nikeratos ihn dazu aufgefordert hat<sup>41</sup>. Unterdessen vereinbart Nikeratos mit Demeas, dem Vater des Moschion, unabhängig davon auch eine Ehe zwischen Plangon und Moschion. Diese Vereinbarung beinhaltet, dass die Hochzeit unverzüglich stattfinden soll. Nikeratos weiß in dieser Situation nicht, wie er seiner Frau den übereilten Hochzeitstermin beibringen soll. In den Versen 200 und 201 wird geschildert, dass von seiner Ehefrau Widerworte zu erwarten sind und harte Überzeugungsarbeit bei ihr notwendig sein wird, damit die Feier am gewünschten Termin stattfinden kann: *τὸ πείσαι τὴν γυναῖκα πράγματα αὐτῶι παρέξει*.

39 Vgl. die Aufstellung zu weiblichen Sprechrollen bei Bain, *Speech*, 31. Nach Bains Aufstellung sind nur 8,48 % der Rollen sprechende Frauenrollen.

40 Zu mächtigen Frauen bei Menander vgl. auch Cox, *Women and Family*, 285 f.

41 Sommerstein, *Samia*, 26.

Obwohl die Heirat eines Mädchens eigentlich von ihrem *κύριος* ausgehandelt wird und die Mutter zumindest offiziell nicht einbezogen wird, scheint Nikeratos' Frau hier ein starkes Mitbestimmungsrecht zu haben und zumindest innerhalb ihres *οἶκος* das Heft in der Hand zu halten<sup>42</sup>.

Eine weitere Frau, die – wie die Witwe des Polyuktos – auch in finanziellen Dingen kompetent ist, findet sich im *Sikyonios* in der Figur der Mutter des Stratophanes. Sie ist bestens über die finanzielle Lage ihres Sohnes informiert und verfasst ein Testament, in dem sie das Vermögen ihres Sohnes vor dem Einzug durch den Gläubiger zu schützen versucht (Verse 138–140):

(Πυ) ὄντ' ἀγώγιμόν σε τούτοις πυθομένη τῶν τοῦ νόμου  
εἰδότην τὴν τ' οὐσίαν σου, τοῦτο προύνοεῖτό σου  
καὶ τελευτῶσ' ἀπεδίδου σε τοῖς ἐαυτῶν εὐλόγως.

Ebenfalls in die Kategorie der mächtigen Frauen fällt Krobyle aus dem *Plokion*. Diese Frau ist als *ἐπίκληρος* mit einer extrem hohen Mitgift von zehn Talenten (Vers 11) in die Ehe gegangen. Allein diese großzügige finanzielle Ausstattung verleiht ihr Macht über ihren Ehemann, „Diese Macht zeigt sich beispielsweise unter anderem darin, dass Sie eine missliebige Frau – möglicherweise eine Gespielin ihres Mannes – kurzerhand aus dem *οἶκος* entfernt (Vers 3–4): *ἐκ τῆς οἰκίας ἐξέβαλε τὴν λυποῦσαν ἣν ἐβούλετο*. Ihre Autorität geht so weit, dass sogar ihr Ehemann sie als Herrin des *οἶκος* bezeichnet (Vers 6–7, *ἐμὴ γυνὴ δέσποινα*).

## 8.4 Weitere soziale Praktiken: Liebe und ihre Folgen

Bei Menander finden sich auch soziale Gegebenheiten, die Unterschiede zu den Gerichtsreden aufweisen. Zunächst fällt auf, dass Zuneigung zwischen Mann und Frau in seinen Komödien eine große Rolle spielt – eine Regung, die in den Reden kaum Erwähnung findet, zumal es in den Reden meist um aus rationalen Erwägungen arrangierte Ehen geht. Auch Liebe auf den ersten Blick findet sich bei Menander, so beispielsweise im *Dyskolos*<sup>43</sup>, wo sich Sostratos Hals über Kopf in die Tochter des Knemon verliebt, als er sie bei der Jagd erblickt.

In der *Perikeiromene* wird Polemon fast wahnsinnig, als Glykera ihn verlässt, und möchte sie unbedingt zurückgewinnen. Bemerkenswert erscheint bei Menander, dass auch Charaktere mit schwer bezähmbarem sexuellen Verlangen regelmäßig das Objekt ihrer Begierde heiraten – so

42 Sommerstein, *Samia*, 27, unterstellt der Ehefrau des Nikeratos sogar, dass die Vereinbarungen im Hinblick auf die Hochzeit anders ausgegangen wären, wenn sie selbst mit Demeas verhandelt hätte.

43 Zu den Nuancen des *ἔρωτος* speziell im *Dyskolos* vgl. Konstan, *Ideology*, 93–95.

auch Sostratos aus dem *Dyskolos* oder Moschion aus der *Samia*. Das überrascht zunächst, wenn man sich vor Augen führt, wie der Begriff des *ἔρωτος* noch im fünften Jahrhundert verstanden wurde<sup>44</sup>. So beschreibt Platon im *Phaidros* (238b6–e5) den *ἔρωτος* folgendermaßen<sup>45</sup>:

ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὀρώσεως κρατήσασα ἐπιθυμία πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους,  
καὶ ὑπὸ αὐτῶν ἐαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωματίων κάλλος ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα νικήσασα  
ἀρωγῆ, ἀπ' αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρωτος ἐκλήθη.

*Ἔρωτος* ist also das Begehren eines anderen Menschen, das beim Anblick von Schönheit entflammt und nur schwer durch die Vernunft kontrollierbar ist. Ein vom *ἔρωτος* Befallener möchte das Objekt seiner Begierde unbedingt an sich bringen und läuft daher ständig Gefahr, von seinem Begehren übermannt zu werden und dadurch vom rechten Weg abzukommen. Eine von *ἔρωτος* übermannte Person, die sich ihres Triebes nicht erwehren kann, ist quasi Sklave ihres Begehrens (vgl. auch *Phaidros* 238 e).

Es liegt auf der Hand, dass ein solcher fast unbezwingbarer Trieb unerwünschte Konsequenzen haben konnte, wenn das ‚Opfer‘ des *ἔρωτος* seinen Trieb nicht unter Kontrolle hielt. So sagt auch Aristoteles, dass die daraus resultierende *ἀκολασία* zu verwerflichen Taten führen kann<sup>46</sup>. Letztlich können diese Taten dann zu einer Gefahr für die Gemeinschaft werden.

Mit dem Begriff der Ehe wird *ἔρωτος* bei Platon und Aristoteles nicht in Verbindung gebracht, da *ἔρωτος* und Ehe verschiedene Ziele verfolgten: *ἔρωτος* war ein unwiderstehlicher Drang, der nach schneller Erfüllung verlangte, während Ehe in erster Linie auf die Erhaltung der Gesellschaft durch das Zeugen von Nachkommen angelegt war. Aus diesem Grund kamen auch ehrbare Bürgertöchter für die schnelle Befriedigung körperlichen Verlangens nicht in Betracht; sie waren ausschließlich für die Aufzucht der nächsten Generation legitimer Bürger zuständig. Wenn sie uneheliche oder illegitime Kinder zur Welt brachten, wurde dadurch nicht nur ihr Status als ehrbare Bürgerin gefährdet, sondern der *πόλις* entgingen auch legitime Bürger. Folglich kamen für eine Befriedigung bloßer körperlicher Begierde in erster Linie Nichtbürgerinnen wie Hetären in Betracht. So beschreibt auch der Kläger in Demosthenes 59,122, dass zur Befriedigung von erotischen Bedürfnissen Hetären zur Verfügung stünden, während Ehefrauen für die Sicherung der Nachkommenschaft zuständig seien:

τὰς μὲν γὰρ ἐταίρας ἡδονῆς ἕνεκ' ἔχομεν, τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος,  
τὰς δὲ γυναικὰς τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν.

44 Aufgrund der mannigfaltigen Facetten des *ἔρωτος*-Begriffs wird in diesen Ausführungen der Begriff des *ἔρωτος* nur im Hinblick auf ‚romantische‘ Gefühle unter jungen Menschen betrachtet. Philosophische Deutungen des Begriffs, wie sie dem Leser beispielsweise in Platons *Symposion* begegnen, oder eine Auseinandersetzung mit *ἔρωτος* im Hinblick auf die Päderastie sollen hier außen vor bleiben. Einen Überblick über die verschiedenen Facetten des *ἔρωτος* bieten beispielsweise Sanders, *Erōs in Ancient Greece*, und derselbe, *Erōs and the Polis*.

45 Zur Stelle vgl. Yunis, *Phaedrus*, 114.

46 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1145b8–20.

Das bedeutet freilich nicht, dass in den arrangierten Ehen des klassischen Athens keine Zuneigung oder Liebe zwischen den Eheleuten vorhanden war, jedoch lag – wie schon gesagt – der Hauptgrund für eine Eheschließung eher in der Zeugung der nächsten Generation von Bürgern für die πόλις<sup>47</sup>. Auch bei Menander ist es grundsätzlich bei dieser Einstellung geblieben, in seinen Komödien werden in der Regel keine Bürgertöchter für kurzfristiges sexuelles Vergnügen gewählt<sup>48</sup>. So beschreibt auch Chaireas in den Versen 57–67 des *Dyskolos*, dass ein Mann völlig unterschiedlichen Verhaltensvorschriften unterworfen sei, je nachdem, ob er eine Hetäre für ein sexuelles Abenteuer gewinnen wolle oder an einer Bürgertochter interessiert sei. Ersterer bemächtigt er sich einfach, ohne sein Verlangen zu zügeln. Sein Sinnen ist allein auf die Befriedigung seines Triebes ausgerichtet. Bei letzterer geht er behutsamer vor; er stellt Nachforschungen über die Herkunft des Mädchens und ihren Charakter an und wendet sich an ihren κύριος, wenn er sie heiraten will.

Was bei Menander jedoch besonders auffällt, ist die Tatsache, dass ἔρωσ auch in die eheliche Beziehung eingegangen zu sein scheint. So sagt Sostratos' Vater in *Dyskolos* 788–790:

νῆ τοὺς θεοὺς ἔγωγε, γινώσκων ὅτι  
νέωι γάμος βέβαιος οὕτως γίνεται  
ἐὰν δι' ἔρωτα τοῦτο συμπεισθῆι ποεῖν.<sup>49</sup>

Fraglich scheint, welche Rolle dem ἔρωσ nach der oben genannten Definition in einer stabilen Ehe zukam, hatte er doch das Potenzial, für Instabilität zu sorgen. Eine Lösung für dieses Problem findet sich möglicherweise in einer Erweiterung des ἔρωσ-Begriffs. Bei der Betrachtung der von ἔρωσ überwältigten Charaktere zeigt sich bei vielen jungen Männern nämlich eine weitere, andere Nuance des ἔρωσ: eine zartere Art von Zuneigung oder Verliebtheit, die neben dem körperlichen Drang existiert. Deutlich wird dies beispielsweise in *Dyskolos* 307–309, wo Sostratos verspricht, dass er die Tochter Knemons immer lieben werde:

ἔτοιμός εἰμι λαμβάνειν  
αὐτὴν ἄπροικον, πίστιν ἐπιθείς διατελεῖν  
στέργων.

Er verwendet an dieser Stelle das Verb στέργειν, um sein Gefühl von Liebe in Worte zu fassen. Στέργειν drückt in erster Linie Zuneigung im Kontext der Familie aus und kann im

47 Vgl. dazu auch Schmitz, Haus, 98.

48 Konstan, Symmetry, 143,145,150. Eine Ausnahme dazu findet sich in der *Samia*, wo Moschion Plangon in einem Anfall von trunkener Begierde vergewaltigt. Aber auch hier wird die Vergewaltigung in moralisch korrekte Bahnen gelenkt, da Moschion letztlich Plangon heiratet. Außerdem ist hier zu erwähnen, dass zwischen den beiden schon vor der Vergewaltigung ein vertrautes Verhältnis bestand und Moschion Plangon sehr schätzte (624 f.).

49 Eine solche Äußerung ist sicherlich eine Besonderheit und Ausnahme im Werk Menanders, weist jedoch trotzdem auf ein verändertes Gefühl von ἔρωσ hin..

Fall von Sostratos als liebevolle Verbundenheit gedeutet werden<sup>50</sup>, die sogar so weit geht, dass er Knemons Tochter im Zweifelsfall auch ohne Mitgift heiraten würde. Bekräftigt wird der Befund einer Einbeziehung des ἔρωϝ in die Ehe auch durch einen Blick auf die Vasenmalerei des fünften Jahrhunderts. Wie beispielsweise Emma Stafford<sup>51</sup> darlegt, finden sich dort Darstellungen von Eheleuten, deren zarte Berührungen einen Hinweis auf eine romantischere Interpretation der Ehe als in früheren Zeiten nahelegen und einen Eindruck von Zuneigung zwischen den Eheleuten erwecken. In diesen Darstellungen sieht man die Eheleute auch von Eroten begleitet. Einen weiteren Hinweis auf eine Veränderung des ἔρωϝ liefert zudem die Darstellung von Nacktheit im Zusammenhang mit der Ehe; so findet sich schon im Laufe des fünften Jahrhunderts in der Vasenmalerei das Bild der badenden Braut<sup>52</sup>. Ferner finden sich zu dieser Zeit auch Darstellungen der Eheleute am Brautbett, auch dies zeigt deutlich die Verbindung zwischen ἔρωϝ und Ehe<sup>53</sup>.

Insgesamt scheint also ausgehend vom fünften Jahrhundert ein Bedeutungswandel beim Begriff des ἔρωϝ im Hinblick auf Eheleute stattgefunden zu haben, der zwei Vorteile mit sich brachte: Zum einen ermöglichte er eine Erotik ohne Fremdgehen, ohne die Gefahr von Zügellosigkeit oder der Sprengung sozialer Bande. Zum anderen hatte er das Potenzial, durch die Aufnahme von Erotik und Zuneigung in die Beziehung Ehen stabiler zu machen. Die veränderte Bewertung des ἔρωϝ konnte so dazu führen, das gewünschte soziale Ziel der Zeugung legitimer Nachkommen zu fördern und so letztlich den Fortbestand der πόλιϝ zu garantieren.

Im Hinblick auf Menanders Komödien zeigt sich ein weiterer bemerkenswerter Aspekt des ἔρωϝ. Ἔρωϝ ist bei ihm in erster Linie eine männliche Lust. Ein Mann verliebt sich unsterblich und möchte das Objekt seiner Begierde unbedingt an sich bringen; was die Frau davon hält, erfährt der Leser nicht<sup>54</sup>. Auch treten anständige Bürgerfrauen nicht in der Rolle des erotischen Subjekts auf, niemals werden sie bei Menander von erotischem Verlangen nach einem Mann befallen. Möglicherweise stehen hier zu Menanders Zeiten trotz einer gewissen Öffnung für den ἔρωϝ auf Seiten der Frau immer noch Sittsamkeit und althergebrachte Rollenvorstellungen im Weg. So liegt die Annahme nahe, dass von einer Frau keine erotischen Gefühle erwartet wurden, sondern eher Loyalität gegenüber ihrem Ehemann<sup>55</sup>.

---

50 Vgl. LSJ, s.v. *στέργω* I. Siehe auch Kiritsi, Erōs, 92, zu Sostratos' Zuneigung zur Tochter des Knemon.

51 Stafford, *Gymnasium*, 175–208.

52 Stafford, *Gymnasium*, 207.

53 Vgl. Reinsberg, *Ehe*, 66, 79.

54 Cox, *Women and Family*, 280.

55 Konstan, *Symmetry*, 146.

Menander beschränkt sich in seinen Komödien aber nicht nur darauf, Verliebte und ihre Gefühle zu beschreiben, er geht auch auf die Folgen ein, die eine übersteigerte Liebe mit sich bringen kann: eifersüchtige Raserei.

Ein Paradebeispiel für eine solche aus dem Ruder gelaufene Liebe und ihre Folgen findet sich in Menanders *Perikeiromene*. In dieser Komödie führt die Protagonistin Glykera eine Beziehung mit dem Söldner Polemon, der in der Nachbarschaft lebt. Das Hauptaugenmerk der Komödie liegt auf dem Spiel mit dem zwiegespaltenen Status der Protagonistin, der zwischen bloßer Gefährtin und Ehefrau pendelt<sup>56</sup>.

In der Vorrede der Komödie erfährt der Leser, dass sie als Baby zusammen mit ihrem Bruder Moschion ausgesetzt und getrennt von ihm von einer älteren Metökin<sup>57</sup> großgezogen wurde. Von dieser Metökin weiß Glykera, dass Moschion ihr Bruder ist. Glykera behält dieses Wissen jedoch für sich, so dass weder Polemon noch Moschion wissen, in welchem Verhältnis sie zu letzterem steht. Zu Beginn der *Perikeiromene* erfährt Polemon von einem Sklaven, dass seine Partnerin Glykera in seiner Abwesenheit den Nachbarssohn Moschion – ihren tatsächlichen Bruder, aber vermeintlichen Liebhaber – umarmt habe. Dieser scheinbare Betrug treibt ihn in die Raserei, bei der sich Wut und Liebe vermischen und Polemon nicht mehr Herr über sein Verhalten zu sein scheint: Er schneidet kurzerhand Glykeras Haare ab, woraufhin diese Polemons Haus verlässt und zu ihrer Nachbarin und Moschions Adoptivmutter Myrrhine zieht.

Nach einigen Verwicklungen im zweiten Akt beschließt Polemon schließlich im dritten Akt, Glykera mit Gewalt zu sich zurückzuholen, wird aber von dem Nachbarn Pataikos davon abgehalten. Es kommt zwischen Polemon und Pataikos zu einem Gespräch, bei dem Pataikos anbietet, mit Glykera über eine Rückkehr zu Polemon zu reden. Als Pataikos Glykera darauf anspricht, gibt diese ihm zu verstehen, dass sie nichts mehr von ihrem Partner wissen wolle, und bittet Pataikos, ihr einige Besitztümer aus dem Haus des Polemon zu holen. Dem kommt er nach und als er unter den Gegenständen unter anderem Babybekleidung von Glykera sieht, erkennt er, dass sie seine Tochter und damit eine freie Bürgerin ist. Zusammen mit ihrem Zwillingsbruder Moschion hatte Pataikos Glykera nach dem Tod ihrer Mutter ausgesetzt, weil er zu arm war, um die beiden großzuziehen. Nach dieser Erkenntnis ist die Freude bei allen groß, Glykera vergibt Polemon schließlich und heiratet ihn<sup>58</sup>.

---

56 Vgl. Auhagen, *Hetäre*, 108.

57 Konstan, *Perikeiromene*, 123, Fußnote 6.

58 In der *Perikeiromene* führt die Lösung des Konflikts mit den Erwartungen und Gesetzen der *πόλις* paradoxerweise zum Verstummen einer vormals selbstbewussten jungen Frau. Indem Glykera den Status einer ‚freien‘ Bürgerin erlangt, wird sie letzten Endes unfreier, als sie es vorher ohne Bürgerrecht war.

Im Zusammenhang mit der *Perikeiromene* ergeben sich einige relevante Fragen, so beispielsweise, warum Glykera an mehreren Stellen als Ehefrau des Polemon bezeichnet wird und Polemon als ihr *κύριος*, obwohl die beiden nicht rechtsgültig verheiratet sind<sup>59</sup>. Könnte dies als Neuinterpretation der Beziehung zwischen Mann und Frau gedeutet werden? In Vers 186 der Komödie wird beispielsweise auf eine Ehe zwischen Glykera und Polemon Bezug genommen; dort bezeichnet die Magd Doris Polemon als Ehemann (*ἄνδρα*) Glykeras<sup>60</sup>. Ein weiterer Hinweis auf eine Ehe findet sich in Vers 376, wo der Sklave Sosias Polemon als Glykeras *κύριος* bezeichnet. In Vers 487 wird Glykera sogar als *γαμετήν γυναιῖκα* bezeichnet.

Im Gegensatz zu diesen Stellen scheint aber anderen Personen in der *Perikeiromene* durchaus klar zu sein, dass keine rechtsgültige Ehe besteht. So verliebt sich Moschion, der nicht weiß, dass Glykera seine Schwester ist, in sie und umarmt sie kurzerhand (Vers 151 bis 153) in der Erwartung, ein Verhältnis mit ihr zu beginnen<sup>61</sup>. Darin zeigt sich, dass er sie gerade nicht als ehrbare bürgerliche Ehefrau betrachtet, sondern als für ihn verfügbar. Auch in der Rede des Pataikos (Vers 487 f.) zeigt sich, dass er sich selbst offenbar aus der Sichtweise Polemons ausnimmt (... *φάτε ὑμεῖς* ...) und einen anderen Blick auf die Beziehung zwischen Glykera und Polemon hat als Polemon und die Mitglieder seines Hauses, die die Einzigen sind, die Glykera als seine Ehefrau betrachten und diese Auffassung keineswegs allgemeingültig ist. Möglicherweise ist diese Sichtweise dadurch bedingt, dass der rechtsunkundige Polemon in einem Zustand blinder Liebe schlicht nicht wahrhaben will, dass Glykera nicht seine rechtmäßige Ehefrau ist, zumal sie sich offenbar wie eine echte Ehefrau verhalten<sup>62</sup> und er sich entsprechend wie ein Ehemann benommen hat. Wahrscheinlich ist diese Darstellung Polemons der Tragik der *Perikeiromene* geschuldet.

Wenn also Glykera in ihrem Status nicht einer Ehefrau gleichgestellt war, welchen Status hatte sie dann<sup>63</sup>? War sie eine Hetäre? War sie eine *παλλακή*?

59 Nach dem athenischen Recht hätten sie auch nicht verheiratet sein dürfen, da Glykera nach dem Kenntnisstand der Beteiligten die Tochter einer Metökin und keine freie Bürgerin war und das in Demosthenes 59,16 genannte Gesetz eine Ehe zwischen Bürgern und Nichtbürgern untersagte. Es ließe sich hier argumentieren, dass die *Perikeiromene* in Korinth und nicht in Athen spielte und die Regelung deswegen keine Anwendung fand. Allerdings ist davon auszugehen, dass Menander hier die athenischen Gegebenheiten beschreiben wollte beziehungsweise die rechtlichen Gegebenheiten in beiden Städten ähnlich waren, da anderenfalls ein athenisches Publikum die Komödie nicht verstanden hätte. Zum Problem des Schauplatzes Korinth vgl. auch Traill, *Perikeiromene*, 279.

60 Zum Begriff *ἄνδρα* vgl. Gomme/Sandbach, *Menander*, 477.

61 Zu Moschions Verhalten gegenüber Glykera vgl. auch Traill, *Domestic Violence*, 44.

62 Vgl. dazu auch Traill, *Perikeiromene*, 284.

63 Der Name Glykera lässt zunächst an eine Hetäre denken, da dieser Name des Öfteren bei Hetären anzutreffen ist, allerdings ist dieser Name durchaus auch bei Bürgerfrauen belegt, so dass allein der

Eine Hetäre zeichnete sich vor allem dadurch aus, dass sie neben der erotischen Beziehung zu ihrem Liebhaber auch als Begleiterin bei Symposien auftrat. Dort zeigte sich ihre Bildung auf literarischem und musikischem Gebiet: Sie unterhielt die Teilnehmer durch ihre Musik, auch mit geistreicher Konversation konnte sie bei Symposien erfreuen. Hetären wurden als Statussymbole gesehen, da ihre Dienste teuer waren; nur reichere Athener konnten sich den Umgang mit ihr leisten. Oftmals handelte es sich bei den Verhältnissen zwischen Hetären und ihren Liebhabern um dauerhafte und exklusive Beziehungen<sup>64</sup>, es kam aber auch vor, dass eine Hetäre mehrere Liebhaber hatte.

In der *Perikeiromene* kann Glykera kaum als Hetäre bezeichnet werden. Über Glykeras Bildung und ihr Verhalten Polemon gegenüber ist wenig bekannt, außer dass sie sich sittsam und ähnlich einer Ehefrau gebärdete. Auch Polemon verhält sich nicht wie der Liebhaber einer Hetäre, sondern wie ein Ehemann. Wenn ihn schon Glykeras Kontakt zu ihrem Bruder Moschion in die Raserei treibt, wird er sie kaum zu Symposien mit anderen Männern mitgenommen haben. Außerdem gilt es zu bedenken, dass im Falle des Hetärenstatus Glykeras Polemon für ihre Dienste hätte zahlen müssen und sie mit ihrem Weggang vertragsbrüchig geworden wäre<sup>65</sup> – sofern man aufgrund der mangelnden Geschäftsfähigkeit von Frauen überhaupt von einem gültigen Vertrag sprechen kann. Als Folge hätte er möglicherweise das Recht gehabt, sie nach ihrer Flucht zu Myrrhine zu sich zurückzuholen.

Wenn Glykera weder Ehefrau noch Hetäre war, stellt sich die Frage, ob sie eine *παλλακή* war. Eine *παλλακή* lässt sich grob definieren als eine Nebenfrau oder Konkubine, die mit ihrem Partner ohne rechtsgültige Eheschließung dauerhaft monogam zusammenlebte. Selten hatten freie Frauen den Status einer *παλλακή*. Die Beziehung eines Mannes zu einer *παλλακή* wurde seitens der Gesellschaft nicht missbilligt, auch wenn die *παλλακεία* natürlich von niedrigerem Status als eine rechtsgültige Ehe war<sup>66</sup>. In der klassischen Zeit ist die *παλλακή* als naheheliche

---

Name Glykeras keine Rückschlüsse auf ihren Status zulässt (Gomme/Sandbach, Menander, 466 und Auhagen, Hetäre, 89). Im Schrifttum findet sich außerdem die Meinung, dass es sich bei Glykera um eine Sklavin handele. Begründet wird diese Auffassung mit der Tatsache, dass das Abschneiden der Haare eine Strafe gewesen sei, die häufig bei Sklaven angewandt worden sei (vgl. dazu auch Lape, Athens, 175 Fußnote 11). Außerdem sei der Umstand, dass Glykeras Ziehmutter sie an Polemon übergeben habe, als Verkauf zu verstehen. Daraus resultiere, dass Polemon Glykeras *κύριος* geworden sei, als der er auch mehrfach in der Komödie bezeichnet werde, vgl. Silver, *Slave-Wives*, 40 f. Dagegen spricht jedoch, dass es keine Anhaltspunkte für einen Verkauf Glykeras an Polemon gibt. Vielmehr wird sie in der Komödie als freie Frau (Vers 375 f.) bezeichnet, die sich selbst in die Beziehung mit Polemon gegeben habe.

64 Zu Begriff und Tätigkeitsfeld der Hetäre vgl. Reinsberg, *Ehe* 86–89. Vgl. auch Hartmann, *Heirat*, 183–192, 210.

65 Furley, *Perikeiromene*, 12.

66 Gomme/Sandbach, Menander, 30 f.

Lebensgefährtin etwa bei Witwern anzutreffen, die schon legitime Kinder hatten. Vermutlich waren die *παλλακαί* hier für den Haushalt des Partners und dessen körperliche Bedürfnisse zuständig<sup>67</sup>. Diese Art der Beziehung erinnert an eine gewöhnliche Ehe; der Unterschied ist nur, dass die Beziehung rechtlich nicht bindend war und leicht beendet werden konnte, etwa, wenn eine jüngere attraktivere Frau auf den Plan trat<sup>68</sup>.

Eine Frau konnte außerdem in den Status einer *παλλακή* geraten, wenn eine Ehe nicht rechtsgültig geschlossen werden konnte. Dieser Punkt trifft wahrscheinlich auf Glykera zu. In ihrem Fall gab es keinen männlichen Verwandten, der sie rechtsgültig und formal korrekt in die Ehe hätte geben können. Glykera ist also für die weiteren Betrachtungen als *παλλακή* einzustufen.

Ein besonderes Kuriosum findet sich in den Versen 486–503 der *Perikeiromene*. Dort führt Polemon, der irrig davon ausgeht, dass Moschion Glykera verführt habe, ein Gespräch mit Pataikos. In dieser Unterhaltung sinniert er darüber, Glykera mit Gewalt zu sich zurückzuholen beziehungsweise Moschion Gewalt anzutun. Pataikos ermahnt ihn, dass trotz Polemons gegenteiliger Annahme Glykera nicht seine rechtsgültige Ehefrau sei, da nicht ihr *κύριος* sie in die Ehe gegeben habe, sondern sie sich selbst (Vers 490: *Πα. τίς δ' ἔσθ' ὁ δούς; (Πο) \_\_ ἐμοὶ τίς; αὐτή*). Sie sei also ihre eigene *κυρία* (Vers 497: *ἑαυτῆς ἐστ' ἐκείνη κυρία*). Aus diesem Grund habe Polemon nicht das Recht, sie mit Gewalt aus dem Haus der Nachbarn zu holen. Außerdem sei Glykera aus einem guten Grund geflohen: weil Polemon sich ihr gegenüber ungebührlich verhalten habe. Polemon trage also selbst die Schuld an der Misere. Der Dialog wird in Vers 499–503 mit folgenden Worten fortgesetzt:

*(Πο) \_\_ ὁ δὲ διεφθαρκῶς ἐμοῦ (499)*  
*ἀπόντος αὐτὴν οὐκ ἀδικεῖ με; (500)*  
*(Πα) \_\_ ὥστ' ἐγκαλεῖν (500)*  
*ἀδικεῖ σ' ἐκεῖνος, ἂν ποτ' ἔλθῃς εἰς λόγους.*  
*εἰ δ' ἐκβιάσει, δίκην ὀφλήσεις· οὐκ ἔχει*  
*τιμωρίαν γὰρ τὰ δίκημ', ἔγκλημα δέ.*

Diese Stelle ist interessant, da man in ihr eventuell eine juristische Aussage im Sinne einer rechtlichen Erweiterung des Schutzes von Nicht-Ehefrauen und deren Partner erblicken könnte. Zur Klärung dieser Frage ist zunächst erforderlich, sich insbesondere die Begriffe *ἐγκαλεῖν*, *ἔγκλημα* und *τιμωρία* genauer anzuschauen. *Ἐγκαλεῖν* kann an dieser Stelle bedeuten ‚jemandem etwas vorwerfen‘ im Sinne von einem allgemein geäußerten Schuldvorwurf, es kann aber auch bedeuten, dass ein Vorwurf gerichtlich ausgefochten wird. Dann erhält das Verb die Bedeutung ‚anklagen‘. Ähnlich verhält es sich bei *ἔγκλημα*. Es kann sowohl ‚Vorwurf‘ als auch ‚Anklage vor Gericht‘ heißen. Der Begriff *τιμωρία* schließlich kann Rache, Vergeltung oder Strafe im

67 Schmitz, Haus, 100 f. Vgl. dazu auch die schon zitierte Stelle Demosthenes 59,122.

68 Fantham, Sex, 50.

allgemeinen Sinne bedeuten, aber auch das Recht auf Vergeltung<sup>69</sup>. Letzteres lässt sich mit Blick auf Polemons Vorhaben am besten mit dem modernen Begriff ‚Selbsthilferecht‘ umschreiben.

Davon ausgehend stellt sich nun die Frage, wie Pataikos‘ Aussage im obigen Zitat zu verstehen ist. Sind sie eher umgangssprachlich gemeint oder will Pataikos eine juristische Aussage treffen? Bei der Betrachtung der Verse fällt auf, dass Pataikos Polemon in seiner Rede die Rechtslage darlegt: Zuerst erklärt er ihm, warum die Beziehung zu Glykera keine rechtsgültige Ehe ist und dass er aus diesem Grund Glykera nicht mit Gewalt aus dem Nachbarhaus entfernen kann. Dann geht er dazu über, Polemon zu erklären, welche Folgen Gewalt seitens des Polemon hätte. Diese Ausführungen ergeben am ehesten Sinn, wenn man sie in einen juristischen Kontext setzt<sup>70</sup>. Nach dieser Lesart hieße der letzte Satz also ‚Denn dieses Unrecht sieht keine Selbsthilfe, sondern nur ein Klageverfahren vor‘.

Welches Klageverfahren könnte hier gemeint sein? Es steht fest, dass Polemon mangels rechtsgültiger Ehe keine rechtliche Handhabe hätte, Glykera zu einer Rückkehr zu ihm zu bewegen. Allenfalls kommt hier eine Klage gegen Moschion in Betracht, insbesondere ist hier an eine *γραφὴ μοιχείας*<sup>71</sup> als zulässige Klageart zu denken.

Doch was genau ist *μοιχεία*? *Μοιχεία* hat die Grundbedeutung Ehebruch; jedoch ist nicht klar, was noch unter den Begriff *μοιχεία* subsumiert wurde. Eine Hilfe zum besseren Verständnis bietet Lysias 1, eine Klagerede, in der es um die Tötung eines *μοιχός* geht. In Abschnitt 31 dieser Rede beschreibt der Sprecher im Zusammenhang mit *μοιχεία*, dass eine solche nicht nur mit Ehefrauen, sondern auch mit *παλλακαί* begangen werden könne:

*καὶ οὕτω σφόδρα ὁ νομοθέτης ἐπὶ ταῖς γαμεταῖς γυναιξὶ δίκαια ταῦτα ἠγήσατο εἶναι, ὥστε καὶ ἐπὶ ταῖς παλλακαῖς ταῖς ἐλάττονος ἀξίαις τὴν αὐτὴν δίκην ἐπέθηκε.*

Diese Stelle aus Lysias 1 wird im Schrifttum als Hinweis auf das in Demosthenes 23,53 genannte Gesetz gedeutet<sup>72</sup>:

*Ἐάν τις ἀποκτείνῃ ἐν ἄθλοις ἄκων, ἢ ἐν ὁδοῦ καθελῶν ἢ ἐν πολέμῳ ἀγνοήσας, ἢ ἐπὶ δάμαρτι ἢ ἐπὶ μητρὶ ἢ ἐπ’ ἀδελφῇ ἢ ἐπὶ θυγατρὶ, ἢ ἐπὶ παλλακῇ ἢ ἄν ἐπ’ ἐλευθέροις παισὶν ἔχη, τούτων ἕνεκα μὴ φεύγειν κτείναντα.*

69 Zur Bedeutung der Begriffe vgl. LSJ s.v. *ἐγκαλέω* A II 1 für die Bedeutung ‚vorwerfen‘ und A II 2 für die Bedeutung ‚verklagen‘. Siehe LSJ s.v. *ἐγκλημα* A I für ‚Vorwurf‘ und A II für ‚Klage‘. Für den Begriff *τιμωρία* siehe LSJ s.v. *τιμωρία* A I. Zur *τιμωρία* als Recht auf Vergeltung vgl. auch Demosthenes 59,86.

70 Ähnlich schließen auch Gomme/Sandbach, Menander, 507, einen juristischen Kontext nicht aus; vgl. auch Scafuro, Stage, 442; Lape, Athens, 180–183 und Fantham, Sex, 64. Anderer Ansicht sind beispielsweise Furley, Perikeiromene, 139 und Konstan, Perikeiromene, 131.

71 Zur Problematik der Existenz einer *γραφὴ μοιχείας* vgl. Kapparis, Adultery Law, 119 f. Kapparis vertritt die Auffassung, dass eine *γραφὴ μοιχείας* mit hoher Wahrscheinlichkeit existierte. Ähnliches vertreten auch Schmitz, Nomos Moicheias, 79–85, sowie Carey, Adultery, 410. Auch Todd, Law, 108, führt die *γραφὴ μοιχείας* in seiner Liste der *γραφαί* auf. Scafuro, Stage, 442, plädiert hier für eine *γραφὴ ὕβρεως*. Cohen, Sexuality, 122–125 lehnt die Existenz einer *γραφὴ μοιχείας* ab.

72 So beispielsweise Schmitz, Nomos Moicheias, 50.

*Μοιχεία* bedeutet laut dieser Stelle bei Demosthenes also nicht nur ein Fremdgehen der Ehefrau, sondern auch Beischlaf mit der unverheirateten Tochter oder Schwester sowie mit der *παλλακή*, sofern diese zur Zeugung freier Kinder im Haus lebte<sup>73</sup>. Andere Arten der *παλλακεία* sind nicht erfasst. Ob in der *Perikeiromene* Glykera zur Zeugung von Kindern bei Polemon lebt und das Verhältnis der beiden damit in den Anwendungsbereich der *γραφὴ μοιχείας* fiele, ist Tatfrage. Der Hauptzweck der Zeugung von Kindern wird aber eher zu verneinen sein, da Polemon und Glykera offenbar aus Liebe zusammen sind<sup>74</sup>.

Betrifft dieses Gesetz zu Menanders Zeit auch *παλλακαί*, die aus anderen Gründen als der Zeugung von Kindern mit ihrem Partner zusammen sind? Ursprünglich galt es zu Drakons Zeit vermutlich für Familien, bei denen die Eheleute keine Kinder bekommen konnten und sich diese mithilfe einer *παλλακή* zu verschaffen suchten. Es ermöglichte solchen Familien, doch noch für legitime Nachkommen zu sorgen. Nach dem Erlass des Perikleischen Bürgerrechtsgesetzes 451 v. Chr. gab es jedoch keinen Grund mehr, sich für Nachkommen eine *παλλακή* ins Haus zu holen, da ab diesem Zeitpunkt nur Kinder von zwei rechtsgültig verheirateten *πόλις*-Bürgern den Bürgerstatus erhalten konnten. Die Regelung in Demosthenes 23,53 war zu diesem Zeitpunkt also obsolet.

Im Peloponnesischen Krieg wurde das Perikleische Bürgergesetz in zwei Schritten wieder abgemildert, weil der *πόλις* aufgrund des Krieges und des Ausbruchs der Pest Bürger fehlten. Um 430 wurde das Gesetz dahingehend gelockert, dass illegitime Kinder adoptiert und zu Erben eingesetzt werden konnten, wenn keine legitimen Kinder vorhanden waren<sup>75</sup>. Eine zweite Erweiterung fand vermutlich nach der katastrophalen sizilischen Expedition von 415–413 v. Chr. statt; nach dieser Erweiterung konnten unrechtmäßige Kinder auch dann adoptiert werden, wenn der *οἶκος*-Vorstand schon rechtmäßige Nachkommen hatte<sup>76</sup>. Folglich wäre zu dieser Zeit wieder Raum für eine Anwendung des Gesetzes aus Demosthenes 23,53 gewesen.

---

73 Dieses sehr alte Gesetz wird Drakon zugeschrieben. Der Wortlaut des Gesetzes legt eine weite Auslegung des Begriffs *μοιχεία* nahe und keine Beschränkung der *μοιχεία* auf Ehebruch. Zu diesem Begriff existiert eine umfangreiche Forschungsliteratur, in der überwiegend von einer weiten Definition der *μοιχεία* ausgegangen wird, so beispielsweise von Schmitz, *Nomos Moicheias*, 51 f.; Cantarella, *Moicheia*, 294, Carey, *Adultery*, 407 f. Abweichend davon geht Cohen, *Adultery*, 151 f. von einem engeren Begriff aus, der nur Ehebruch umfasse. Das Gesetz diene nicht als Definition von *μοιχεία*, denn es sei strikt zwischen außerehelichem und ehelichem Geschlechtsverkehr unterschieden worden. Eine *μοιχεία* im engeren Sinne, die auch Selbsthilferechte auslösen konnte, sei nur in einem Ehebruch zu sehen (154).

74 Vgl. dazu auch Traill, *Perikeiromene*, 287 f.

75 Vgl. Schmitz, *Normenkonflikt*, 70 f. und Carawan, *Pericles*, 398.

76 Vgl. Carawan, *Pericles*, 398–403.

Nach 403 aber spräche wieder weniger für eine Anwendbarkeit der Norm, da zu dieser Zeit der Krieg beendet und die Demokratie wiederhergestellt war. Es galt nun, den Zusammenhalt der Bürger durch eine auf Abstammung beruhende ‚athenische Identität‘ zu stärken<sup>77</sup>. Wozu also diene die drakontische Norm in späteren Zeiten dann noch?

Es spricht einiges dafür, dass die alte Regelung Drakons nach den Gegebenheiten der jeweiligen Zeit interpretiert wurde. Wenn also Konkubinen nicht mehr ins Haus geholt werden mussten beziehungsweise durften, um für Kinder zu sorgen, sondern allein Zuneigung oder körperliche Anziehung der Grund für eine – oftmals dauerhafte – Beziehung mit einer Konkubine war, so ließe sich spekulieren, dass der Begriff der *μοιχεία* eine Erweiterung erfahren hatte<sup>78</sup>. Mit dieser Erweiterung hätte dann jede Konkubine unter den Begriff der *μοιχεία* fallen können, da ansonsten die Regelung obsolet gewesen wäre. Folglich müsste sich der Verführer einer *παλλακή* in einer *γραφὴ μοιχείας* verantworten, wenn er verklagt würde. Auf die *Perikeiromene* übertragen bedeutet das, dass Polemon in einem Klageverfahren gegen Moschion vorgehen könnte<sup>79</sup>. Fraglich bleibt jedoch, ob Menander hier die Rechtslage juristisch korrekt darstellt beziehungsweise darstellen wollte oder ob er die Gegebenheiten an die Bedürfnisse des Genres Komödie angepasst hat. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass einiges für eine Neubewertung der Beziehungen zwischen Männern und ihren *παλλακαί* sowie daraus resultierend für eine veränderte Auslegung der *μοιχεία* und der Klagemöglichkeiten wegen *μοιχεία* spricht. Ob sich aber Menander in der *Perikeiromene* genau darauf bezieht, bleibt im Dunkeln.

Bei all den Querelen in der *Perikeiromene* stellt sich eine weitere Frage: Polemon ist ein Mann im besten Alter für eine Ehe. Trotzdem bevorzugt er eine Beziehung mit Glykera, obwohl ihm zu Beginn der Komödie nicht bekannt ist, dass Glykera eine Bürgerin ist. Warum verhält er sich nicht vernünftiger und sucht sich eine Bürgertochter, mit der er legitime Bürgerkinder haben kann? Er scheint keinen Gedanken an das Fortleben seines *οἶκος* zu verschwenden. War ihm sein *οἶκος* egal? Kann man in Polemons Verhalten eine Bestätigung der These aus Kapitel 5.6 sehen, dass die *οἴκοι* im vierten Jahrhundert ihre Relevanz zum Teil verloren hatten? Grundsätzlich wäre diese Sichtweise denkbar, aber hier lassen sich andere Gründe für Polemons Verhalten ausfindig machen. Zum einen ist Polemon so liebestrunken, dass er vernünftigen Erwägungen nicht zugänglich ist. Zum anderen könnte sein Verhalten damit zu tun haben, dass er Söldner ist, und zwar aus zwei Gründen: Der erste Grund könnte

---

77 Vgl. Schmitz, Normenkonflikt, 72.

78 Zur Argumentation an dieser Stelle vgl. auch Kapparis, Adultery Law, 109 f.

79 Selbst wenn der Klageweg der *γραφὴ μοιχείας* eröffnet gewesen wäre, bleibt fraglich, ob Polemon diesen auch beschritten hätte, denn um eine allzu ausufernde Klagepraxis zu verhindern, waren bei *γραφαί* empfindliche Unterliegensgebühren vorgesehen, wenn der Kläger nicht mindestens 20% der Richterstimmen für seine Position gewinnen konnte (vgl. Todd, Law, 378).

in einer geringeren Bindung zu seiner Heimatstadt liegen<sup>80</sup>. Als Söldner stellte er sich unterschiedlichen kriegführenden Staaten zur Verfügung. Wo er Profit erzielen konnte, da kämpfte er, und entsprechend galt seine Loyalität der Partei, für die er kämpfte.

Des Weiteren kann man davon ausgehen, dass die Familie einer ehrbaren Bürgertochter einen Söldner vermutlich nicht als geeigneten Schwiegersohn betrachtete. Denn bei Söldnern handelte es sich um Männer, die Gewalt beruflich ausübten. Bei ihnen bestand das Risiko, dass sie auch im Privaten zu Gewalt neigten und so zu einer Gefahr nicht nur für die Familie, sondern letztlich auch für die Gesellschaft wurden<sup>81</sup>. So sagt auch die Magd Doris in Vers 186 f. (*παράνομοι ἅπαντες, οὐδὲν πιστόν*), dass ein Söldner kein guter Ehemann sei, da Söldner gesetzlos und nicht vertrauenswürdig seien. Polemon scheint dieses Vorurteil zu bestätigen. Er hat seine Emotionen nicht unter Kontrolle und greift mit dem Abschneiden der Haare Glykeras auf ein typisches Verhaltensmuster zurück, das er aus seiner beruflichen Tätigkeit kennt: Gewalt. Ein solcher Mann muss natürlich zunächst ‚resozialisiert‘ werden, bevor er mit einer Bürgertochter eine Familie gründen kann.

## 8.5 Rechtliche und gesellschaftliche Veränderungen bei Menander

Zusammenfassend lässt sich zu Menander Folgendes festhalten: Die alten Rechtsinstitute, wie sie in den Gerichtsreden beschrieben werden, existierten noch. Die Regelungen beispielsweise zum Epiklerat und zur *κυριεία* fanden noch Anwendung, und es wurden ebenfalls immer noch Ehen arrangiert. Es fällt allerdings auf, dass vermutlich am Übergang zum Hellenismus die rechtlichen Gegebenheiten eine erweiterte Auslegung erfuhren. Das zeigt sich besonders deutlich in der *Aspis* (Kapitel 8.1.2) bei der Frage nach dem Erben des Chairestratos und bei der Frage, welche *ἐπίκληρος* Kleostratos heiratet und welche Chaireas. Im Vergleich zur Spudias-Rede zeigt sich, dass die weniger strikte Auslegung des Gesetzes, die in dieser Rede so auffällig ist, auch bei Menander in Erscheinung tritt, was ein Hinweis für eine Änderung der Rechtspraxis sein könnte.

Auffällig ist bei Menander aber auch, dass offenbar mehr Raum für emotionale Belange bleibt. Liebe, romantische Gefühle und Leidenschaft treten in einigen Komödien deutlich zutage (vgl. Kapitel 8.4). Diese Emotionen erhalten auch als Grundlage für eine Ehe immer mehr Gewicht. So scheinen sich – auch wenn es noch zu arrangierten Ehen kam – die Ehepartner oftmals gegenseitig auszusuchen. Es hat den Anschein, dass der *κύριος* der Braut ein geringeres Mitspracherecht im Vorfeld einer Eheschließung hatte und dazu überredet werden

---

80 Vgl. auch Konstan, *Perikeiromene*, 137.

81 Vgl. dazu auch Lape, *Athens*, 177.

konnte, letztlich der gewünschten Ehe zuzustimmen wie beispielsweise bei den Ehen von Sostratos und Gorgias im *Dyskolos*<sup>82</sup>.

Möglicherweise hat sich hier eine andere Beurteilung oder eine Revision von Beziehungen innerhalb der Familie sowie der Beziehung zwischen Mann und Frau ergeben. Ob diese Öffnung zu mehr Emotion nur in der Komödie oder auch in der athenischen Gesellschaft stattgefunden hat, ist eine entscheidende Frage. Sollte eine solche Öffnung tatsächlich die Gesellschaft als ganze betroffen haben, erscheint es vorstellbar, dass dies mit der Zeit zu einer anderen Sicht auf die Familie führte, die sich letztlich auch auf die Auslegung des solonischen Rechts auswirkte.

Insgesamt scheinen sich also die in der 41. Rede festgestellten Änderungen der Rechtspraxis auch zu Menanders Zeit fortzusetzen.

---

82 Dem geringeren Mitspracherecht des *κύριος* der Braut scheint allerdings kein erstarktes Mitspracherecht seitens der Braut gegenüber gestanden zu haben. Denn im *Dyskolos* beispielsweise wurde die Schwester des Sostratos nicht gefragt, ob sie Gorgias heiraten wolle. Sie wurde vor vollendete Tatsachen gestellt.

## 9 Das Zusammenspiel von außergesetzlichen und gesetzlichen Normen, wie sie sich in der 41. Rede zeigen

Aus der Analyse der Spudias-Rede lässt sich schließen, dass im vierten Jahrhundert drei unterschiedliche Systeme von Normen dem Handeln der Athener zugrunde lagen. Zum einen war das Gewohnheitsrecht eine starke Rechtsquelle. Dieses lässt sich weiter in zwei verschiedene Normkategorien unterteilen: die Normen der Ehre und des Wettkampfs sowie die Regeln, die innerhalb des *οἶκος* und der Familie galten. Zum anderen kam das kodifizierte solonische Recht, das den rechtlichen Institutionen wie der Gerichtsbarkeit als Grundlage diente, zur Anwendung.

Die außergesetzlichen Normen des Wettkampfs um Ehre und Sozialstatus, wie sie sich im Rahmen dieser Arbeit bei der Untersuchung des attischen Prozesses (Kapitel 4) und bei der sozialen Pflicht zur Stellung einer Mitgift (Kapitel 6.2) zeigten, waren sehr alte Verhaltensnormen, die schon zu homerischer Zeit galten. Sie regelten das Verhältnis der Männer in der athenischen Gesellschaft zueinander und lassen sich dementsprechend als Normen des öffentlichen Raums begreifen. Diese Normen können als Fundament des attischen Rechtsverfahrens aufgefasst werden. Zwar folgte sie den Regeln des Wettkampfs um Ehre, wurden jedoch gleichzeitig durch die Gesetze beschränkt, um ihren potentiell zerstörerischen Einfluss auf die Gesellschaft aufzufangen (vgl. Kapitel 4.3). Das Recht der Ehre war also mit dem attischen Recht quasi ‚verzahnt‘<sup>1</sup>. Dass die Norm der Ehre dem attischen Gerichtsverfahren zugrunde lag, zeigt sich deutlich an der Ausgestaltung der attischen Verhandlung als Duell. Auch die Regel, dass Frauen in der Öffentlichkeit möglichst wenig sichtbar sein sollten, stellt eine Norm dar, die im Komplex der Ehre zu verorten ist. Denn männliche Ehre sollte nicht durch unsittliches Verhalten der Ehefrau in Verruf geraten; schlimmstenfalls konnte ein solches Verhalten auch die Blutlinie der Familie kontaminieren. Aus diesem Grund erschien die Unsichtbarkeit der Frau in der Öffentlichkeit beziehungsweise ihre Verortung im Haus erforderlich, wo sie die Ehre ihres Mannes nicht durch ein Zuviel an Kontakt mit dem anderen Geschlecht mindern konnte<sup>2</sup>.

Die Normen, die innerhalb des *οἶκος* und der Familie zur Anwendung kamen (vgl. Kapitel 7.3), galten insbesondere auch für Frauen. Sie ließen ihnen gewisse Freiräume und gestanden ihnen eigene Besitzrechte zu. Bei diesen Normen wie auch bei den Regeln der Ehre handelte es sich um althergebrachte Normen, die nie außer Funktion gesetzt wurden. Im Gegensatz zur Norm der Ehre galten die Regeln der Familie beziehungsweise der weiblichen

---

1 Problematisch dabei ist allerdings, dass Ehre und die Ordnung der *πόλις* oftmals entgegengesetzte Effekte für die Gesellschaft haben. So zementiert die Norm der Ehre in der sozialen Hierarchie Ungleichheit, während die Verfassung der *πόλις* eher gleiche Rechte herstellen möchte.

2 Brügg Brock, Ehre, 34 f.

Teilhabe jedoch nur innerhalb des *οἶκος*, der erweiterten Familie oder der Nachbarschaft und waren nicht mit dem attischen Recht ‚verzahnt‘. Sie standen unabhängig von und neben dem attischen Recht. Man könnte sie daher als ‚Blasen‘ vor-solonischen Rechts innerhalb der *πόλις* betrachten.

Das dritte Normsystem, das im antiken Athen zur Anwendung kam, war das kodifizierte Recht. In ihm wurden auch alte bäuerliche Normen schriftlich fixiert. Mit seinen Regelungen beispielsweise zum Erbrecht wirkte es erheblich auf die Ebene der *οἶκοι* ein, da für das Wohlergehen der *πόλις* die Erhaltung der *οἶκοι* als Fundament des Staats maßgeblich erforderlich war. Das solonische Recht entstand zu einer Zeit großer wirtschaftlicher Not für die arme Unterschicht, die sich selbst in die Leibeigenschaft verkaufen musste, um ihr Überleben zu sichern. Diese Lage veränderte sich im Laufe der nachfolgenden Jahrhunderte stark: Athen gelangte in eine Führungsposition in Griechenland; die wirtschaftliche Lage verbesserte sich und bot auch ärmeren Schichten die Möglichkeit, ihren Lebensunterhalt zu verdienen.

Im vierten Jahrhundert schließlich schien das attische Gesetz allerdings in manchen Bereichen an Akzeptanz eingebüßt zu haben, was sich deutlich an einer veränderten Handhabung beispielsweise des Erbrechts zeigt. Im Gegensatz dazu scheinen die oben beschriebenen gewohnheitsrechtlichen Regeln der Ehre und der Familie stark in der Bevölkerung verankert gewesen zu sein. Aufgrund der starken Verinnerlichung der informellen Regeln könnte das Gesetz als etwas Äußeres, den Einzelnen weniger Betreffendes, betrachtet worden sein und dadurch weniger Zustimmung erfahren haben. Denn mit den sozialen oder gewohnheitsrechtlichen Normen kamen die Athener tagtäglich in ihrem Privatleben in Berührung und waren daher vermutlich sehr vertraut mit ihnen. Im Kontrast dazu musste ein Athener sich vermutlich nur selten um die Tatbestände des Gesetzes, um erbrechtliche oder strafrechtliche Bestimmungen, Gedanken machen – auch wenn durch die regelmäßige Ausübung der Richtertätigkeit bei einigen Männern ein gewisses Maß an Erfahrung im Umgang mit dem Gesetz angenommen werden kann.

Außerdem könnte möglicherweise ein Manko in der Schichtspezifik des attischen Rechts zu sehen sein. Viele Bevölkerungsgruppen waren schon von vorneherein von den Vorzügen des Rechts ausgenommen. Frauen oder Metöken beispielsweise hatten viele Rechte nicht, die männlichen athenischen Bürgern zukamen. Des Weiteren spielte der sozioökonomische Status der Bürger eine beträchtliche Rolle im Hinblick auf den Zugang zum Rechtssystem, denn das attische Recht nutzte in erster Linie dem reichen Bevölkerungsteil. Für Ärmere war es im Streitfall zu teuer zu klagen und sich einen Logographen zu leisten. Auch das Erbrecht war für diese Menschen von geringerem Belang, wenn es keine großen Werte zu vererben gab. In solchen Fällen kam das Recht den Ärmern nicht zugute.

Weiter könnten gesellschaftliche Veränderungen, die ab dem fünften Jahrhundert um sich griffen, Einfluss auf das geltende Recht gehabt haben. Mit dem Aufkommen von Sophistik und Wissenschaft fiel ein neues Licht auf Bildung und es veränderte sich das Bild von

Lernen und Lehren: Der Fokus lag nun auf der Ausbildung einer starken Persönlichkeit und dem Erwerb von Allgemeinbildung im Sinne einer „universalen Könnerschaft“<sup>3</sup>. Es liegt auf der Hand, dass ein derartiges Verständnis von Bildung geradezu auffordert, alte Werte oder Verhaltensweisen in Frage zu stellen. Möglicherweise führte diese Art der Bildung und Ausbildung zu einer Verschiebung des Individuums ins Zentrum der Betrachtung. So könnte der Einzelne seiner eigenen Person mehr Bedeutung beigemessen haben und sich weniger als Bestandteil sozialer Geflechte definiert haben. Auch das in Kapitel 7.1.3 beschriebene neue Vertrauen in die Fähigkeiten der Frauen, das im peloponnesischen Krieg aufgebaut worden war, könnte das soziale Gefüge beeinflusst haben. Denn dadurch, dass Frauen lernten, notwendige Dinge selbst in die Hand zu nehmen, könnten sie erkannt haben, dass sie nicht zwangsläufig ohnmächtig und abhängig von einem *κύριος* waren. Die beiden letztgenannten Gründe – die größere Relevanz des Individuums und die veränderte Wahrnehmung weiblicher Fähigkeiten – könnten zu der in Kapitel 5.6 beschriebenen Veränderung der Familienstruktur und in der Folge zur schwindenden Relevanz der *οἴκοι* beigetragen haben, die sich vermutlich ihrerseits auf die Auslegung des kodifizierten Rechts auswirkten.

Auch wirtschaftliche Veränderungen könnten manche der solonischen Gesetze zu einem gewissen Grad obsolet gemacht haben. So existierte zu Solons Zeit noch kein Münzgeld, entsprechend wurde in den solonischen Gesetzen mit anderen Gütern beziehungsweise Werten gerechnet. So betrafen die Gesetze zum Erbrecht zu Solons Zeit eher Landbesitz und das Gesetz zur Geschäftsfähigkeit von Frauen bemaß die Höchstgrenze für Geschäfte mit weiblicher Beteiligung mit dem Wert eines Scheffels Gerste. Da im vierten Jahrhundert jedoch Münzgeld im Umlauf war und es auch größere Barvermögen gab, schienen die Gesetze zum Erbrecht und zur Geschäftsfähigkeit antiquiert und nicht mehr unverändert anwendbar (vgl. Kapitel 7.3). Das hatte zur Folge, dass anscheinend das Recht dort freier ausgelegt wurde, wo die alten solonischen Gesetze als überholt betrachtet wurden.

Insgesamt zeigt sich, dass das solonische Recht die komplexen Verhältnisse des vierten Jahrhunderts nicht mehr ganz widerspiegeln konnte und insoweit nicht mehr recht zur Gesellschaft passte. Im Gegensatz dazu blieben die alten Verhaltensmaßregeln unverändert stark. Letztlich bleibt die Frage, warum das Recht in seiner alten Form fortbestand und nicht an die Gegebenheiten der Zeit angepasst wurde. Eine mögliche Erklärung für die unveränderte Beibehaltung der Regelungen könnte in der großen Verehrung liegen, die die Athener den alten Gesetzgebern Drakon und Solon entgegenbrachten<sup>4</sup>. Vermutlich wäre es als Sakrileg empfunden worden, diese Gesetze durch neue zu ersetzen. So schreibt auch Hansen über die Gesetzesrevision am Ende des fünften Jahrhunderts: „Alle stimmten darin

---

3 Buchheim, *Sophistik*, 108. Zur Ausbildung der Sophisten vgl. auch Buchheim, *sophistische Kunst*, 15, 17.

4 Vgl. zum Bild der solonischen Regelungen als altehrwürdige Gesetze Dreher, *Athen*, 25.

überein, daß die Gesetze Drakons und Solons die Grundlage seien, auf der der Staat von Athen ruhen müsse [...]“<sup>5</sup>.

---

5 Hansen, Demokratie, 168.

## 10 Rückblick und Ausblick

Ausgangspunkt der Arbeit war die Problematik, an welchen Normen sich das Verhalten der Akteure in der Spudias-Rede ausrichtete. Insbesondere stellte sich die Frage, in welchen Bereichen die Lebenswirklichkeit beziehungsweise das Gewohnheitsrecht von den Regelungen des Gesetzes abwich und wie die informellen Normen des Alltags sich zu den formellen Normen des Gesetzes verhielten.

Zunächst wurde dabei die Ausgestaltung des athenischen Prozesses näher betrachtet, bei dem die Normen von Ruf und Ehre eine große Rolle spielten. Ehre oder *τιμή* galt gleichsam als der Wert, der der athenischen Gesellschaft zugrunde lag. Wie wichtig Ehre für die griechische Geschichte war, ist schon bei Homer belegt. Ein guter Ruf und Ehre konnten erlangt werden durch eine Art Wettkampf, einen Vergleich der Mitglieder der Gesellschaft im Hinblick auf einen bestimmten Vergleichsgegenstand wie beispielsweise Tapferkeit oder Reichtum. Entsprechend den Ergebnissen dieses Vergleichs wurde einer Person ihr Rang in der sozialen Hierarchie zugewiesen. Da aber die sozialen Status aufgrund gesellschaftlicher Veränderungen permanent in Bewegung waren, war die Position einer Person in der sozialen Hierarchie nie sicher, sondern unterlag einem ständigen Wettkampf.

Wo in früheren Zeiten dieser Wettkampf oftmals noch mit Gewalt geführt wurde, wurde der Duellgedanke in späteren Epochen in friedliche Formen überführt, in Liturgien für die Gemeinschaft, in Sport- oder Dichteragone. Nach diesem Schema lief auch der athenische Prozess ab; er wurde zu einer Art Duell zwischen den Parteien. Ziel eines solchen Prozesses war die Befriedung eines Konflikts durch Zuweisung eines sozialen Status, die Aufdeckung des wahren Sachverhalts, der einem Prozess zugrunde lag, war hingegen nur von begrenzter Relevanz. Sieger eines Gerichtsverfahren war die Partei, die es verdiente, den Prozess zu gewinnen.

Auch die Aufgaben der Richter in einem solchen Verfahren ähnelten denen der Kampfrichter bei Sportagonen. Sie waren bloße Zuschauer und durften nicht durch Nachfragen in die Verhandlung eingreifen. Da sie juristische Laien waren, konnten sie Entscheidungen nur nach den Gesichtspunkten treffen, die ihnen von den Parteien geliefert wurden, und nach Normen, die sie aus ihrem Alltag oder ihrer vorherigen Richtertätigkeit kannten.

Dass der athenische Prozess den Regeln des Duells folgte, bedeutet, dass die Parteien in einem Prozess gehalten waren, von einer gewissen ‚Schauspielkunst‘ Gebrauch zu machen. Das implizierte, sich selbst in ein gutes und die gegnerische Partei in ein schlechtes Licht zu rücken oder den Richtern durch Verwirren die klare Sicht auf den Fall zu nehmen. All diese Merkmale werden in der Rede des Klägers deutlich: Der Kläger stellt sich als bescheidenes Mitglied der Gemeinschaft dar, während er Spudias' Charakter in den düstersten Farben schildert. Auch von der Irreführung der Richter macht der Kläger an einigen Stellen Gebrauch. Ein besonders anschauliches Beispiel dafür findet sich in den Abschnitten 26–29 der Rede, das

in Kapitel 5.4 näher beleuchtet wurde. Hier zeigt sich deutlich, dass der Kläger nur Spudias schlecht machen will, denn eigentlich hat er alles für eine Entscheidung in der Sache Wichtige schon in Abschnitt 5 genannt. An dieser Stelle nochmals Bezug auf die Mitgift des Spudias zu nehmen, hat nichts mit der Restforderung des Klägers zu tun, sondern soll nur die angebliche ungerechte Behandlung des Klägers verdeutlichen.

Die Rede des Klägers macht es schwierig, Rückschlüsse auf das wahre Geschehen zu ziehen, weil die vorgetragenen Begebenheiten wahr sein könnten, aber nicht zwangsläufig wahr sein müssen. Denn der Wahrheitsgehalt der vorgelegten Dokumente und Zeugenaussagen lässt sich nicht näher überprüfen. Die einzige eindeutige Tatsache, die aus dem klägerischen Vortrag hervorgeht, ist, dass der Kläger in den Abschnitten 26–29 offenbar nicht die volle Wahrheit sagt. Erschwert wird die Suche nach den wahren Geschehnissen auch dadurch, dass die Verteidigungsrede des Spudias verloren ist und ein Abgleich der beiden Reden daher nicht möglich ist.

Aber, wie oben schon festgestellt, war die Auffindung der Wahrheit auch nicht vorrangiger Zweck des attischen Prozesses, auch wenn der moderne Leser gerne die tatsächlich hinter dem Prozess stehende Geschichte erführe. Insgesamt zeigt sich ein großer Vorteil dieser Art der Prozessführung: Der attische Prozess war nah am Leben der Menschen und daher für jeden verständlich, da ihm Mechanismen zugrunde lagen, die jedem Athener aus dem Alltag bekannt waren. Diese Nähe fehlt vielleicht dem modernen Rechtssystem, bei dem in vielen Konflikten die Hilfe von professionellen Juristen erforderlich ist und der gesunde Menschenverstand oftmals nicht weiterhilft.

Weil das moderne Recht den meisten Menschen fremd und unverständlich bleibt, ist es für sie lediglich eine äußere Instanz, deren Werte nicht verinnertlicht werden. Im Kontrast dazu wurden die Athener von Kindheit an mit den Regeln von Ehre und Wettkampf konfrontiert, wodurch diese Regeln gut internalisiert werden konnten und das Verständnis im Hinblick auf die Regeln des gerichtlichen Verfahrens erleichterten.

Als Zwischenergebnis war also festzuhalten, dass dem athenischen Recht ein älteres Normsystem, das alle Mitglieder der Gesellschaft aus ihrem Alltag kannten, zugrunde lag. Beide Normsysteme – also die Norm der Ehre beziehungsweise des Duells und das athenische Gesetz – existierten nebeneinander.

Das fünfte Kapitel befasste sich mit den Normen des Gesetzes, genauer mit dem attischen Erbrecht. Hier stellte sich die Frage nach der Ausgestaltung dieses Rechtsgebiets und nach dem beziehungsweise den Erben des Polyuktos. Das athenische Erbrecht unterscheidet sich vom modernen Erbrecht in wichtigen Punkten. So war Zweck des Erbrechts in Athen, dass der *οἶκος* des Verstorbenen mitsamt seinem Familienkult fortgeführt wurde. Ein weiterer Unterschied zum modernen Erbrecht besteht darin, dass im attischen Erbrecht die männliche Erbfolge festgelegt war.

Wenn kein Sohn vorhanden war, bestand die Möglichkeit zur Adoption eines Erben, und zwar in Form einer Adoption *inter vivos*, einer testamentarischen Adoption, also einer Adoption auf den Todesfall, oder einer posthumen Adoption, bei der nach dem Tode des Erblassers eine Adoption – meist eines Enkels – in den *οἶκος* fingiert wurde. Testamente durften in Athen nur verfasst werden, wenn ein Erbe in den *οἶκος* adoptiert werden sollte. Hatte ein Mann Söhne, war es ihm grundsätzlich nicht erlaubt, testamentarisch über sein Vermögen zu verfügen. Ausgenommen davon waren Regelungen, bei denen nur über kleine Portionen des Vermögens vermacht werden sollten wie beispielsweise eine Mitgift für die nächste Ehe der Witwe des Erblassers.

Im Falle des Polyeuktos war mit der Person des *inter vivos* adoptierten Leokrates zunächst ein Erbe vorhanden. Nach einem Streit mit Polyeuktos schied Leokrates aus der Familie aus, die Ehe des Leokrates mit der jüngeren Tochter des Polyeuktos wurde geschieden, die Adoption aufgelöst und Leokrates verlor seine Position als Erbe. Besonders streitig war in diesem Zusammenhang die Frage, ob ein Vater die Ehe seiner Tochter durch *ἀφαίρεσις* scheiden konnte und ob eine Adoption Bindungswirkung in dem Sinne hatte, dass sie nicht ohne weiteres gelöst werden konnte. Diese Probleme waren aber im Falle des Leokrates ohne Belang, da er vermutlich auf einer vertraglichen Grundlage freiwillig aus der Familie ausschied, und zwar gegen eine Kompensationszahlung in Höhe von 1000 Drachmen. Als Folge dieses Ausscheidens waren die Töchter nunmehr *ἐπίκληροι*, von denen zumindest eine nach dem Tod ihres Vaters gemäß dem Gesetz mitsamt dem *κληῆρος* dem nächsten *ἀγχιστεύς* zugesprochen werden sollte, der den *οἶκος* weiterführte, bis ein Sohn aus dieser Verbindung das großväterliche Erbe antreten konnte.

Von einem *ἀγχιστεύς*, der eine der Töchter gefordert hätte, ist im vorliegenden Fall keine Rede. Ebenso wenig geht aus der Rede hervor, dass Polyeuktos nach der Trennung von Leokrates einen anderen Schwiegersohn in seinen *οἶκος* adoptiert hätte. Aus der Tatsache, dass der Kläger von Spudias bei der überwiegenden Zahl der Ansprüche Leistung in die Erbmasse verlangte, lässt sich schließen, dass das Erbe auseinandergesetzt werden sollte und die beiden Parteien des Rechtsstreits wohl ein irgendwie geartetes Recht auf den *κληῆρος* hatten. Daraus lässt sich wiederum folgern, dass die Töchter des Polyeuktos Erbinnen des *κληῆρος* gewesen sein müssen, natürlich unter der *κυριεῖα* ihrer Ehemänner.

Da dieses Ergebnis von den Regelungen des Gesetzes abweicht, das nur Männern ein Recht zu erben und den *οἶκος* fortzuführen zugestand, stellte sich als nächstes die Frage, ob im vierten Jahrhundert das Erbrecht weniger streng ausgelegt wurde als zu Solons Zeiten. Hinweise darauf finden sich beispielsweise in Lysias 32 oder Demosthenes 45. Dort treten Witwen auf, denen am eigentlichen Erben vorbei beträchtliche Summen hinterlassen wurden. Außerdem sind Fälle belegt, bei dem testamentarisch ganze Vermögen vermacht wurden, ohne dass der Begünstigte adoptiert worden wäre wie beispielsweise in Isaios 4. Auch sind

Verfahren überliefert, bei denen den Erben testamentarisch ihr Vermögen zumindest zeitweise vorenthalten wurde wie im Falle des Apollodoros, des Sohnes Pasion's.

Diese Erbrechtspraxis widerspricht jedoch der These von der Wichtigkeit des Fortbestands der *οἴκοι*. Dieser Widerspruch lässt sich nur auflösen, wenn man davon ausgeht, dass im vierten Jahrhundert die *οἴκοι* ihre fundamentale Position zumindest teilweise eingebüßt hatten. Für die Annahme einer Schwächung der *οἴκοι* spricht, dass trotz gesetzlicher Regelung keine Fälle bekannt sind, in denen der *ἄρχων* eingeschritten wäre, um minderjährige Waisen aus ansonsten verlassenen *οἴκοι* oder schwangere Witwen zu schützen. Die Magistraten der *πόλις* schienen sich also nicht besonders für das Schicksal eines konkreten *οἶκος* zu interessieren. Als Ursache für die Schwächung lassen sich mehrere mögliche Gründe anführen. Es kam zu gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Veränderungen in Athen, die zu einer mehr arbeitsteiligen Gesellschaft führten. Dies hatte zur Folge, dass nicht mehr alle auf dem eigenen Hof tätig waren, woraus möglicherweise der Zusammenhalt in der Familie gelockert wurde und die Bedeutung des Familienkults abnahm. Als Zwischenergebnis dieses Kapitels ergab sich die Vermutung, dass die solonischen Gesetze zum Erbrecht noch galten, aber aufgrund veränderter gesellschaftlicher Verhältnisse eine andere Bewertung erfuhren.

Im folgenden Kapitel wurden einerseits die allgemeinen Regeln der Mitgift untersucht und andererseits die konkrete Restforderung des Klägers aus der Mitgiftvereinbarung mit Polyektos. Die historische Entwicklung der Mitgift ist ebenso wie die Begrifflichkeiten in diesem Bereich umstritten; fest steht jedoch, dass ab dem fünften Jahrhundert in Athen eine Mitgift in Form der *προίξ* belegt ist. Diese *προίξ* umfasste Geld- und Sachwerte, die der Brautvater dem Bräutigam anlässlich der Hochzeit übergab. Sie diente dazu, den Unterhalt der Ehefrau in der Ehe abzusichern. Die Mitgift ‚gehörte‘ der Frau, diese hatte jedoch kein Verfügungsrecht. Ein Verwaltungs- beziehungsweise Verfügungsrecht über die Mitgift kam dem Ehemann zu, was jedoch nicht mit einem Eigentumsrecht zu verwechseln ist. Besonders deutlich zeigte sich dieses Faktum in der Tatsache, dass beim Tod einer kinderlosen Frau oder im Falle einer Scheidung die Mitgift an die Familie der Frau zurück zu erstatten war und bei Müttern die Mitgift als mütterlicher Erbteil an ihre Söhne ging. Die *προίξ* war mit der Ausnahme der Norm zur *θησσα* aus Demosthenes 43,54 gesetzlich nicht geregelt; es finden sich in den Quellen weder Normen, die den Brautvater zur Stellung einer *προίξ* verpflichteten, noch Regelungen, die eine Mitgift verboten. Die Regeln zur Mitgift ergaben sich vielmehr aus dem Gewohnheitsrecht, und zwar hier wiederum aus den Regeln der Ehre. Bei der Mitgift galt diese Ehre aber quasi unter umgekehrten Vorzeichen: Eine Mitgift zu stellen war eine Selbstverständlichkeit, die nicht mehr viel Ehre einbrachte. Keine Mitgift zu gewähren, wenn die Familie sich eine solche leisten konnte, wurde aber als unehrenhaft und unverschämt empfunden.

Als nächstes stellte sich die Frage, aus welchen Bestandteilen eine Mitgift bestand, und insbesondere, ob auch persönliche Ausstattungsgegenstände der Ehefrau zur Mitgift zählten.

In den Quellen sind sowohl Fälle belegt, bei denen die Ausstattung zur Mitgift gezählt wurde, als auch Fälle, bei denen die Ausstattung einen eigenen Posten neben der Mitgift darstellte. Vermutlich stand es also den beteiligten Parteien frei zu bestimmen, was in die Mitgift eingerechnet wurde und was nicht. Diese Anrechnung auf die Mitgift lief dergestalt ab, dass die Parteien beziehungsweise der Brautvater den Wert der anzurechnenden Ausstattungsgegenstände schätzten und bestimmten, dass sie zur *προίξ* gehören sollten.

Hatte ein Vater jedoch mehrere Töchter, so war er aus gewohnheitsrechtlichen Gründen gehalten, diesen gleiche Mitgiften zu stellen. Auch wenn der Kläger im vorliegenden Fall behauptet, die Töchter des Polyuktos hätten unterschiedliche Mitgiften erhalten, scheint dies nicht der Wahrheit entsprochen zu haben. Die genaue Lektüre der Abschnitte 26–29 der Spudias-Rede zeigt, dass Polyuktos vermutlich beiden Töchtern Mitgiften in gleicher Höhe und aus den gleichen Bestandteilen mit in die Ehe gegeben hat. Beide Töchter erhielten eine Mitgift in Höhe von 4000 Drachmen und daneben ihre persönlichen Ausstattungsgegenstände. Spudias erhielt 3000 Drachmen in bar sowie anderweitige Ansprüche in Höhe von 1000 Drachmen; möglicherweise waren dies Ansprüche im Hinblick auf das verpfändete Haus, vielleicht sogar ein eigenes Pfandrecht. Neben dieser *προίξ* erhielt seine Frau Ausstattungsgegenstände.

Das klägerische Argument, dass die Ausstattung der Ehefrau des Spudias auf die Mitgift angerechnet worden sei, greift nicht. Denn die persönlichen Gegenstände wurden vermutlich weder dem ersten Ehemann von Spudias' Frau, Leokrates, für 10 Minen abgekauft noch wurden sie in dieser Höhe geschätzt und dann in die Mitgift der zweiten Ehe eingerechnet, sondern dieser Betrag von 10 Minen erscheint eher als Kompensationszahlung an Leokrates im Sinne einer Entschädigung für sein Ausscheiden aus der Familie und hat mit der Mitgift für Spudias nichts zu tun. Diese Vorgänge versucht der Kläger in den verwirrenden Abschnitten 27 und 28 zu vertuschen, womit er wahrscheinlich erfolgreich war, da die Richter keine Möglichkeit hatten, die genannten Fakten zu überprüfen.

Dem Kapitel über die geschäftlichen Transaktionen von Frauen lagen verschiedene rechtlich relevante Tätigkeiten der Witwe des Polyuktos und ihrer Töchter zugrunde, deren Rechtmäßigkeit zweifelhaft erscheint: So schlossen sie Darlehens- und andere Leihverträge ab, verfassten Testamente und traten als Zeuginnen auf. Dabei stellte sich im Hinblick auf die von der Witwe geschlossenen Verträge zunächst die Frage, ob die Gegenstände beziehungsweise das Geld für das Darlehen ihr überhaupt gehörten.

In Athen existierte keine klare Unterscheidung zwischen Eigentum und Besitz, vielmehr wurde zwischen einem stärkeren oder schwächeren Besitzrecht an einer Sache unterschieden. Dieses Recht kam grundsätzlich auch Frauen zu, wenn auch auf der Ebene des Gesetzes jeglicher Besitz von Frauen dem *οἶκος*-Vorstand zugeordnet wurde. Denn es erschien lebensfremd, die persönlichen Dinge wie beispielsweise ihre Kleidung nicht der Frau selbst zuzurechnen. Daher ist davon auszugehen, dass ihre Dinge der Witwe gehörten und sie auch als Besitzerin mit einem starken Besitzrecht betrachtet wurde. Das galt vermutlich auch für

das Vermögen des Polyuktos; hier zeigt sich das starke Besitzrecht der Witwe daran, dass die Erbmasse bis zu ihrem Tod ungeteilt blieb. Innerhalb der Familie galt die Witwe daher als alleinige Besitzerin des Familienvermögens, aus der Außenperspektive wurde dieses Vermögen jedoch ihrem *κύριος* zugerechnet.

Die Crux dabei ist allerdings, dass Frauen – auch wenn sie im *οἶκος* als Besitzerinnen betrachtet wurden – nicht über ihren Besitz verfügen durften, denn nach einem bei Isaios 10,10 zitierten Gesetz waren ihnen nur Geschäfte unterhalb des Werts eines Scheffels Gerste erlaubt. Da die von der Witwe getätigten Transaktionen diesen Wert ebenso überstiegen wie die Auslagen der Ehefrau des Klägers für die Nemesien, hätten sie eigentlich ungültig sein müssen.

In anderen Gerichtsreden finden sich Hinweise darauf, dass solche geschäftlichen Transaktionen von Frauen durchaus häufiger vorkamen, obwohl sie per Gesetz eigentlich nicht erlaubt waren. So unterstützte zum Beispiel Archippe, die Witwe des Bankiers Pasion, ihre Kinder regelmäßig finanziell. Auffällig bei diesen Geschäften von Frauen ist, dass oftmals Familienmitglieder unterstützt wurden oder hinter diesen Geschäften ein anderweitiges Tätigwerden zum Wohle der Familie stand. Diese Tätigkeiten waren offenbar unproblematisch, soweit sie nur die Familie betrafen.

Aber Frauen durften innerhalb der Familie nicht nur auf rechtsgeschäftlicher Ebene tätig werden, sondern bei Rechtsgeschäften in diesem Rahmen auch als Zeuginnen auftreten, wie das Beispiel der Ehefrau des Spudias in den Abschnitten 17–21 der Rede zeigt. Besonders weitreichende Freiheiten scheinen dabei älteren Witwen zugekommen zu sein. Vermutlich hatten sie einen privilegierten Status, weil sie die Familienlinie nicht mehr durch Kuckuckskinder gefährden konnten. Wenn sie auch noch Kinder für die *πόλις* zur Welt gebracht und aufgezogen hatten und so das Fortleben ihres *οἶκος* gesichert hatten, hatten sie ihre Pflicht getan und galten als verdiente Ältere. Zudem ergab sich hier ein weiterer interessanter Aspekt: Möglicherweise führte auch eine veränderte Wahrnehmung weiblicher Fähigkeiten im Nachgang des peloponnesischen Krieges zu erweiterten Handlungsräumen für Frauen.

Als Ergebnis ließ sich in diesem Kapitel festhalten, dass anscheinend rechtlich relevante Aktivitäten von Frauen innerhalb der erweiterten Familie und ohne Berührung der öffentlichen Sphäre erlaubt waren. Vermutlich konnten derartige Aktivitäten von Frauen auch ohne Rüge eines Rechtsmangels vor Gericht vorgebracht werden, weil alle Richter juristische Laien waren. Sie kannten solche Vorgänge wahrscheinlich aus ihrer eigenen Familie und hatten daher nichts an ihnen auszusetzen.

Ein weiterer Grund für die Akzeptanz eines solchen illegalen Verhaltens von Frauen könnte darin bestanden haben, dass strikt zwischen den Gepflogenheiten und dem Gewohnheitsrecht innerhalb des *οἶκος* beziehungsweise der erweiterten Familie und den kodifizierten Gesetzen der *πόλις* unterschieden wurde. Damit wurde neben dem Recht der *πόλις* ein zweiter, weitgehend unabhängiger Rechtsraum begründet, dessen Regeln Frauen mehr Rechte einräumten,

als von den Gesetzen der πόλις vorgesehen. Es handelte sich dabei vermutlich um sehr alte Regeln, die schon zu homerischer Zeit angewandt wurden.

Im achten Kapitel schließlich stand der Vergleich zwischen den Gerichtsreden und den Komödien Menanders im Fokus der Betrachtung. Ein Schwerpunkt dieses Vergleichs lag auf der Untersuchung des Themenbereichs Liebe und Ehe bei Menander. Dort ergab sich, dass genau wie zur Zeit der Redner Ehen immer noch arrangiert wurden und auch die soziale Pflicht zur Stellung einer Mitgift noch existierte. Diese Mitgiften fallen jedoch wesentlich höher aus als bei den Rednern, im Falle des Knemon aus dem *Dyskolos* sogar einen großen Anteil seines Vermögens. Ob die Höhen der Mitgiften eine komische Verzerrung darstellen oder ob Mitgiften tatsächlich am Ende des vierten Jahrhunderts verschwenderischer waren, bleibt fraglich.

Auf dem Gebiet der Ehescheidung scheint eine lockere Praxis vorgeherrscht zu haben. Man erfährt bei Menander von Brautvätern, die ihre Töchter nicht einfach aus der Ehe entfernen, sondern versuchen, sie durch Überredungskünste zu einer Trennung von ihrem Mann zu bewegen. Auch scheint es im vierten Jahrhundert zu eher informellen Trennungen – möglicherweise auch Trennungen auf Zeit – gekommen zu sein, wie es bei der Mutter des Gorgias aus dem *Dyskolos* und ihrem Mann Knemon der Fall zu sein scheint.

Zuneigung und Liebe spielten offenbar eine wesentlich größere Rolle als in den Dekaden zuvor. Obwohl Ehen arrangiert waren, scheint die Beziehung der Eheleute oftmals von Zuneigung geprägt zu sein. Auch weniger formelle Beziehungen zwischen Mann und Frau wurden offenkundig in positiverem Licht gesehen. So stellen sich Verhältnisse zu *παλλακαί* als echte, dauerhafte Liebesbeziehungen dar – auch bei jüngeren Männern und nicht nur bei älteren Witwern, die schon Kinder hatten. Derartige Beziehungen zu *παλλακαί* scheinen zumindest zu einem gewissen Grade an die formelle Ehe angeglichen worden zu sein. Auch Beziehungen zu *παλλακαί* konnten vermutlich rechtliche Folgen nach sich ziehen wie beispielsweise im Falle einer *μοιχεία* mit einer *παλλακή*. In der *Perikeiromene* wird deutlich, dass Polemon vermutlich mit einer *γραφὴ μοιχείας* gegen seinen vermeintlichen Widersacher Moschion vorgehen konnte, obwohl Glykera nicht seine rechtsgültige Ehefrau war.

Ähnlich zeigen sich in den Gerichtsreden und bei Menander auch die Räume, in denen Frauen aktiv werden konnten. Während nach wie vor der Hauptkompetenzbereich der Frau das Haus war und von einer Frau vor allem Sittsamkeit erwartet wurde, treten jedoch auch bei Menander starke Frauen auf, die einiges in ihrem *οἶκος* zu sagen hatten oder sich um die Finanzen kümmerten wie beispielsweise die Ehefrau des Nikeratos aus der *Samia* oder die Mutter des Stratophanes im *Sikyonios*.

Weitere Ähnlichkeiten mit den Gerichtsreden zeigen sich bei der Betrachtung des Erbrechts. Wie auch in der Spudias-Rede scheint beispielsweise in der *Aspis* das Erbrecht weiter ausgelegt worden zu sein. *Ἐπίκληροι* waren offenbar nicht mehr gezwungen, den sie beanspruchenden *ἀγγιστεύς* zu heiraten, wenn sie bereits verheiratet waren. Auch der Plan des Chairestratos aus

der Aspis zur Vererbung seines *κληρος* orientiert sich nicht unbedingt am strikten Wortlaut der solonischen Gesetze. Chairestratos möchte hier an seinem Adoptivsohn Chaireas vorbei die Hälfte seines *κληρος* seiner Tochter und damit letztlich Kleostratos zukommen lassen, was das solonische Recht nicht vorsieht.

Insgesamt waren wohl die Lockerungen aus der Mitte des vierten Jahrhunderts, wie sie in der 41. Rede des Demosthenes geschildert werden, auch Ende des vierten Jahrhunderts noch gängige Praxis. Darüber hinaus war offenbar vor allem auch im Verhältnis zwischen Mann und Frau vieles im Fluss.

Alles in allem sprechen diese Befunde für eine Weiterentwicklung des Rechts und der Gesellschaft, die sich gegenseitig bedingten. Somit stellen die Abweichungen vom kodifizierten Recht in der Spudias-Rede und anderen Gerichtsreden vermutlich keine bloßen Ausnahmen dar, sondern sind Zeichen einer gesamtgesellschaftlichen Weiterentwicklung, die auch zu Menanders Zeit noch im Gange war.

Im letzten Abschnitt der Arbeit folgte eine Gesamtbetrachtung der Normen, die in der Spudias-Rede eine Rolle spielten. Hier kann man von einer starken Verankerung althergebrachter Verhaltenskodizes und informeller Normen sprechen, während die gesetzlichen Regelungen zum Erb- oder Familienrecht aufgrund gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Umbrüche teilweise an Akzeptanz eingebüßt hatten und eine Neubewertung oder freiere Auslegung erfuhren. Auch die Tatsache, dass sich das Recht nicht an alle Bevölkerungsgruppen und -schichten gleichermaßen richtete, kann als Nachteil des solonischen Rechts betrachtet werden.

Diese Arbeit vermag nicht alle Probleme, die sich aus der Rede gegen Spudias ergeben, erschöpfend zu analysieren, denn dazu fehlen zum einen weitere Informationen über die Geschehnisse innerhalb der Familie. Zum anderen sind nicht alle rechtlichen Bestimmungen, die auf die Rede Anwendung finden, hinreichend geklärt, wie beispielsweise die Ehescheidung oder die Auflösung einer Adoption. Aus diesem Grund muss ein Teil der Arbeit auf Spekulationen beruhen. Die Ergebnisse dieser Arbeit sind daher nicht unumstößlich; mit einer anderen Argumentation könnte man zu anderen – ebenso vertretbaren – Ergebnissen gelangen, als es hier der Fall ist.

Da alle dargestellten Eigentümlichkeiten der athenischen Normsysteme nur anhand der Geschehnisse in der Rede gegen Spudias betrachtet werden, bleiben Fragen offen, die nicht in der Spudias-Rede problematisiert werden und daher keinen Eingang in diese Arbeit finden konnten. Eine dieser Fragen betrifft den Bereich der informellen Verhaltenskodizes. Gab es neben den Normen der Ehre und des Sozialstatus sowie den intrafamilialen Normen weitere informelle Verhaltensmaßregeln, die das Handeln der Menschen im antiken Athen prägten? Wenn sie existierten, wie waren sie dann ausgestaltet und wie wirkten sie sich aus?

Eine weitere noch offene Frage betrifft die in dieser Arbeit festgestellte Neubewertung des solonischen Rechts in einigen Rechtsgebieten. Da in dieser Arbeit nur erb-, familien- beziehungsweise

vertragsrechtliche Normen betrachtet wurden, konnte nicht festgestellt werden, ob eine freiere Auslegung des solonischen Rechts auch in anderen Rechtsgebieten als den hier behandelten zum Tragen kam.

Außerdem konnte im Rahmen dieser Arbeit nicht beantwortet werden, welche Bewertung das solonische Recht nach dem Ende des vierten Jahrhunderts erfuhr. Wenn das solonische Recht – zumindest in Teilen – nicht mehr die volle Zustimmung der Bevölkerung hatte, wandelte es sich dann im Laufe der folgenden Jahrhunderte zu bloßen ‚Programmsätzen‘, die offiziell zwar weiterhin galten, aber deren Inhalt letztlich irrelevant war? Diese Frage ist vor allem für das Gebiet der rechtsvergleichenden historischen Forschung interessant. Denn eine solche Forschung könnte dazu beitragen, ein besseres Verständnis von Entstehung und Vergehen der Rechtssysteme unterschiedlicher Kulturen zu entwickeln.

## Literaturverzeichnis

### Textausgaben

Antiphon / Andokides. Antiphontis et Andocidis Orationes. Herausgegeben von M. R. Dilts und D. J. Murphy. Oxford, 2018.

Aristophanes. Aristophanis Fabulae. Tomus II. Herausgegeben von N. G. Wilson. Oxford, 2007.

Aristoteles. Aristote. Histoire des Animaux. Livres VIII–X. Bd. 3, herausgegeben von P. Louis. Paris, 1969.

Aristoteles. Aristote. Les Parties des Animaux. Herausgegeben von P. Louis. Paris, 1956.

Aristoteles. Aristotelis Ars Rhetorica. Herausgegeben von W. D. Ross. Oxford, 1959 (Nachdruck 1975).

Aristoteles. Aristotelis de Generatione Animalium. Herausgegeben von H. J. Drossaart Lulofs. Oxford, 1965.

Aristoteles. Aristotelis Ethica Nicomachea. Herausgegeben von I. Bywater. Oxford, 1894 (Nachdruck 1962).

Aristoteles. Aristotelis Politica. Herausgegeben von W. D. Ross. Oxford, 1957.

Demosthenes. Démosthène. Plaidoyers civils. Tome I (Discours XXVII–XXXVIII). Herausgegeben von L. Gernet. Paris, 1954.

Demosthenes. Démosthène. Plaidoyers civils. Tome II (Discours XXXIX–XLVIII). Herausgegeben von L. Gernet. Paris, 1959.

Demosthenes. Demosthenis Orationes. Tomus I. Herausgegeben von M. R. Dilts. Oxford, 2002.

Demosthenes. Demosthenis Orationes. Tomus II. Herausgegeben von M. R. Dilts. Oxford, 2005.

Demosthenes. Demosthenis Orationes. Tomus III. Herausgegeben von M. R. Dilts. Oxford, 2008.

Demosthenes. Demosthenis Orationes. Tomus IV. Herausgegeben von M. R. Dilts. Oxford, 2009.

Hesiod. Hesiodi Opera et Dies, Theogonia, Scutum. Herausgegeben von F. Solmsen. Oxford, 1970.

Homer. Ilias. Volumen I: Rhapsodiae I–XII. Herausgegeben von M. West. München und Leipzig, 1998.

Homer. Ilias. Volumen II: Rhapsodiae XIII–XXIV. Herausgegeben von M. West. München und Leipzig, 2000.

Homer. Odyssea. Herausgegeben von M. West. Berlin u.a., 2017.

Isaios. Isée. Discours. 2. Aufl. Herausgegeben von P. Roussel. Paris, 1960.

Lysias. Lysiae Orationes cum Fragmentis. Herausgegeben von C. Carey. Oxford, 2007.

Menander. Menandri Reliquiae Selectae. Herausgegeben von F. H. Sandbach. Oxford, 1972.

Platon. Platonis Opera. Tomus I. Herausgegeben von J. Burnet. Oxford, 1900 (Nachdruck 1989).

Platon. Platonis Opera. Tomus II. Herausgegeben von J. Burnet. Oxford, 1901 (Nachdruck 1990).

Platon. Platonis Opera. Tomus III. Herausgegeben von J. Burnet. Oxford, 1903 (Nachdruck 1990).

Platon. Platonis Opera. Tomus IV. Herausgegeben von J. Burnet. Oxford, 1905 (Nachdruck 1957).

Platon. Platonis Opera. Tomus V. Herausgegeben von J. Burnet. Oxford, 1907 (Nachdruck 1962).

Platon. *Platonis Respublica*. Herausgegeben von S. R. Slings. Oxford, 2003.

Plutarch. *Plutarchi Vitae Parallelae*. Volumen I. Herausgegeben von K. Ziegler. Leipzig, 1964.

Theophrast. *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence. Book Two*. Herausgegeben von W. Fortenbaugh, P. Huby, R. Sharples und D. Gutas. Leiden, 1992.

Xenophon. *Xenophontis Opera*. Tomus II. Herausgegeben von E.C. Marchant. Oxford, 1921 (Nachdruck 1971).

### **Sekundärliteratur**

Adkins, A. W. H. „„Honour“ and „Punishment“ in the Homeric Poems“. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Nr. 7 (1960): 23–32.

Annas, J. „Plato’s Republic and Feminism“. *Philosophy* 51, Nr. 197 (1976): 307–21.

Asheri, D. „Laws of Inheritance, Distribution of Land and Political Constitutions in Ancient Greece“. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 12 (1963): 1–21.

Auhagen, U. *Die Hetäre in der griechischen und römischen Komödie*. München, 2009.

Bain, D. „Female Speech in Menander“. *Antichthon* 18 (1984): 24–42.

Battes, R. *Eherecht*. Berlin und Heidelberg, 2018.

Beroutsos, D. C. *A Commentary on the „Aspis“ of Menander*. Göttingen, 2005.

Bertelli, L. „The Ratio of Gift-Giving in Homeric Poems“. In: *Gift giving and the „embedded“ economy in the ancient world*, herausgegeben von F. Carlà-Uhink, 103–134. Heidelberg, 2014.

Biscardi, A. „Die mehrfache Verpfändung einer Sache vom attischen bis zum spätrömischen Recht.“ *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung* 86 (1969): 146–68.

- Blass, Friedrich. Die attische Beredsamkeit. Band 3,1: Demosthenes. Leipzig, 1893.
- Blume, H. D. Menander. Darmstadt, 1998.
- Blundell, Sue. Women in Classical Athens. Cambridge, 1998.
- Bourdieu, P. Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyli-  
schen Gesellschaft. Übersetzt von C. Pialoux und B. Schwibs. Frankfurt am Main, 1979.
- Bresson, A. The Making of the Ancient Greek Economy: Institutions, Markets, and Growth  
in the City-States. Princeton, 2015.
- Brock, R. „The Labour of Women in Classical Athens“. The Classical Quarterly 44 (1994):  
336–46.
- Brown, P. G. McC. „Menander’s Dramatic Technique and the Law of Athens“. The Classical  
Quarterly 33 (1983): 412–20.
- Bruck, E. F. Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht. München, 1926.
- Brüggenbrock, C. Die Ehre in den Zeiten der Demokratie. Das Verhältnis von Ehre und Polis  
in klassischer Zeit. Göttingen, 2006.
- Buchheim, T. Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens. Hamburg, 1986.
- Buchheim, T. „Sophistische Kunst und die Mittel menschenmöglicher Korrektur am Gege-  
benen“. In: Die Sophisten: ihr politisches Denken in antiker und zeitgenössischer Gestalt,  
herausgegeben von B. Zehnpfennig, 15–52. Baden-Baden, 2019.
- Burgkhardt, R. „De causa orationis adversus Spudiam Demosthenicae (XLI)“. Leipzig, 1908.
- Cairns, D. L. ΑΙΔΩΣ. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek  
Literature. Oxford, 1993.
- Cantarella, E. „Moicheia. Reconsidering a problem.“ In: Symposion 1990: Vorträge zur grie-  
chischen und hellenistischen Rechtsgeschichte, Bd. 8, herausgegeben von A. Biscardi, u.a.,  
289–96. Köln u.a., 1990.

Cantarella, E. *Pandora's Daughters*. Übersetzt von M.B. Fant. Baltimore/London, 1987.

Carawan, Edwin. „Pericles the Younger and the Citizenship Law“. *The Classical Journal* 103 (2008): 383–406.

Carey, C. *Lysias: Selected Speeches*. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge, 1989.

Carey, C. „Rape and Adultery in Athenian Law“. *The Classical Quarterly* 45 (1995): 407–17.

Carson, A. „Putting her in her Place: Woman, Desire, and Dirt“. In: *Before Sexuality: the Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, herausgegeben von D. Halperin, 135–69. Princeton, 1990.

Cohen, D. „Greek Law: Problems and Methods“. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 106 (1989): 81–105.

Cohen, D. „Honor, Feud, and Litigation in Classical Athens“. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 109 (1992): 100–115.

Cohen, D. *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*. New York, 1994.

Cohen, D. *Law, Violence, and Community in Classical Athens*. New York, 1995.

Cohen, D. „The Athenian Law of Adultery“. *Revue Internationale des droits de l'antiquité* 31 (1984): 147–65.

Cohen, D. „Women, Property and Status in Demosthenes 41 and 57“. *Dike: Rivista di Storia del Diritto Greco ed Ellenistico* 1 (1998): 53–61.

Cohn-Haft, L. „Divorce in Classical Athens“. *The Journal of Hellenic Studies* 115 (1995): 1–14.

Cox, C. A. „Marriage in Ancient Athens“. In: *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, herausgegeben von B. Rawson, 231–44. Malden, 2011.

Cox, C. A. „Women and Family in Menander“. In: *A Companion to Women in the Ancient World*, herausgegeben von S. James und S. Dillon, 278–87. Hoboken, 2012.

Cudjoe, R. V. „The Social and Legal Position of Widows and Orphans in Classical Athens. PhD thesis.“ University of Glasgow, 2000.

Deslauriers, M. „Sexual Difference in Aristotle’s Politics and His Biology“. *The Classical World* 102, Nr. 3 (2009): 215–31.

Detel, W. *Aristoteles: Grundwissen Philosophie*. Stuttgart, 2012.

Detel, W. *Foucault und die klassische Antike: Macht, Moral, Wissen*. Frankfurt am Main, 1998.

Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, 1951.

Dover, K. J. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Indianapolis/Cambridge, 1974.

Dreher, M. *Athen und Sparta*. München, 2001.

Duploux, A. „The So-Called Solonian Property Classes: Citizenship in Archaic Athens“. *Annales. Histoire, Sciences Sociales – English Edition* 69 (2014): 409–39.

Eich, A. *Die politische Ökonomie des antiken Griechenland : 6.–3. Jh. v. Chr.* Köln u.a., 2006.

Eidinow, E. *Envy, Poison, and Death. Women on Trial in Classical Athens*. Oxford, 2018.

Elster, J. „Norms, Emotions and Social Control“. In: *Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen*, herausgegeben von D. Cohen und E. Müller-Luckner, 1–15. München, 2002.

Erdmann, W. *Die Ehe im alten Griechenland*. München, 1934.

Erxleben, E. „Das Kapital der Bank des Pasion und das Privatvermögen des Trapeziten“. *Klio* 55 (1973): 117–34.

Fantham, E. „Sex, Status, and Survival in Hellenistic Athens: A Study of Women in New Comedy“. *Phoenix* 29, Nr. 1 (1975): 44–74.

Finley, M. I. „Marriage, Sale, and Gift in the Homeric World“. *Seminar (Jurist)* 12 (1954): 7.

Finley, M. I. *Studies in Land and Credit in Ancient Athens, 500–200 B.C.: The Horos Inscriptions*. New Brunswick, 1985.

Fisher, N. R. E. „Property Rights of Women in Classical Athens“ rez. David M. Schaps: *Economic Rights of Women in Ancient Greece*.“ *The Classical Review* 31 (1981): 72–74.

Fortenbaugh, W. *Aristotle’s Practical Side: On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Leiden, 2006.

Foxhall, L. „Household, Gender and Property in Classical Athens“. *The Classical Quarterly* 39, Nr. 1 (1989): 22–44.

Foxhall, L. „The Law and the Lady: Women and Legal Proceedings in Classical Athens“. In: *Greek Law in Its Political Setting: Justifications Not Justice*, herausgegeben von L. Foxhall und A.D.E. Lewis, 133–52. Oxford, 1996.

Furley, W. *Menander. Perikeiromene or The Shorn Head*. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, 127. London, 2015.

Gagarin, M. „Eikos Arguments in Athenian Forensic Oratory“. In: *Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in Ancient Greek Thought*, herausgegeben von V. Wohl, 15–29. Cambridge, 2014.

Gagarin, M. „Women in Athenian Courts“. *Dike: Rivista di Storia del Diritto Greco ed Ellenistico* 1 (1998): 39–51.

Gagliardi, L. „Das solonische Gesetz über Erbschaft: Vorschrift über Testament oder Adoption?“ *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 131, Nr. 1 (2014): 23–40.

Giannopoulou, Zina. *Plato’s Theaetetus as a Second Apology*. Oxford, 2013.

Gomme, A. W. „The Position of Women in Athens in the fifth and fourth Centuries“. *Classical Philology* XX, Nr. 1 (1925): 1–25.

Gomme, A. W. und F. H. Sandbach. *Menander. A Commentary*. Oxford, 1973.

Gould, J. „Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens“. *The Journal of Hellenic Studies* 100 (1980): 38–59.

Grimaldi, W. M. *Aristotle: Rhetoric. A Commentary*. New York, 1980.

Grusková, J. und H. Bannert. *Demosthenica libris manu scriptis tradita. Studien zur Textüberlieferung des Corpus Demosthenicum. Internationales Symposium in Wien, 22.–24. September 2011*. Wien, 2014.

Gschnitzer, F. *Griechische Sozialgeschichte*. Stuttgart u.a., 2013.

Halperin, David M. *One hundred Years of Homosexuality and other Essays on Greek Love*. London, 1990.

Hansen, M. H. *Die Athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes. Struktur, Prinzipien und Selbstverständnis*. Übersetzt von W. Schuller. Berlin, 1995.

Harris, E. M. „Apotimema: Athenian Terminology for Real Security in Leases and Dowry Agreements“. *The Classical Quarterly* 43, Nr. 1 (1993): 73–95.

Harris, E. M. „Women and Lending in Athenian Society A ‚Horos‘ Re-Examined“. *Phoenix* 46, Nr. 4 (1992): 309–21.

Harrison, A. R. W. *The Law of Athens. Volume I*. Oxford, 1968.

Harrison, A. R. W. *The Law of Athens. Volume II*. Oxford, 1971.

Hartmann, E. *Heirat, Hetärentum und Konkubinat im klassischen Athen*. Frankfurt am Main, 2002.

Hatzilambrou, R. „The Use of the ad hominem Argument in the Works of Isaeus“. *L'Antiquité Classique* 80 (2011): 37–51.

Herman, G. „Honour, Revenge and the State in fourth-century Athens“. In: *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.: Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?* Herausgegeben von W. Eder und C. Auffarth, 43–66. Stuttgart, 1995.

Herman, G. *Morality and Behaviour in Democratic Athens*. Cambridge u.a., 2006.

Herman, G. „Rezension: David Cohen ‚Law, Violence and Community in Classical Athens‘“. *Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft* 70 (1998): 605–15.

Hölkeskamp, K. J. „Drakon, der athenische Gesetzgeber“. In: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, III: 810–11. Herausgegeben von H. Cancik u.a. Stuttgart, 1997.

Huchthausen, L. „Betrachtungen zur II. Rede des Isaios (‚Peri tou Menekleous klerou‘)“. *Klio* 46 (1965): 241–62.

Hughes, D. O. „From Brideprice To Dowry in Mediterranean Europe“. *Journal of Family History* 3 (1978): 262–96.

Humphreys, S. C. *The Family, Women and Death*. Ann Arbor, 1993.

Hunter, V. *Policing Athens*. Princeton, 1994.

Hunter, V. „The Athenian Widow and Her Kin“. *Journal of Family History* 14, Nr. 4 (1989): 291–311.

Isager, S. und M. H. Hansen. *Aspects of Athenian Society in the fourth Century B.C.* Odense, 1975.

James, S. L. und S. Dillon (hrsg.) *A Companion to Women in the Ancient World*. Malden, Mass., 2012.

Jarratt, S. und Ong, R. „Aspasia: Rhetoric, Gender, and Colonial Ideology“. In: *Reclaiming Rhetorica. Women in the Rhetorical Tradition*, herausgegeben von A. Lunsford, 9–24. Pittsburgh, 1995.

Jowett, B. und L. Campbell. *Plato’s Republic*. III. Oxford, 1894.

Just, R. *Women in Athenian Law and Life*. London, 1989.

Kapparis, K. Apollodoros „Against Neaira“ [D 59]. Berlin u.a., 2012.

Kapparis, K. *Athenian Law and Society*. London, 2018.

Kapparis, K. „When Were the Athenie Adultery Laws Introduced?“ *Revue Internationale Des Droits de l'antiquité*. *Revue Internationale Des Droits de l'antiquité*, Nr. 42 (1995): 97–124.

Kapparis, K. *Women in the Law Courts of Classical Athens*. Edinburgh, 2022.

Karabelias, E. „Une nouvelle source pour l'étude du droit attique: Le « Bouclier » de Ménandre (P. Bodmer XXVI)“. *Revue historique de droit français et étranger* 48 (1970): 357–389.

Kästle, D. J. „Kästle, Νόμος μεγίστη βοήθεια: Zur Gesetzesargumentation in der attischen Gerichtsrede“. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung* 129 (2012): 161–205.

Katz, M. „Ideology and ‚The Status of Women‘ in Ancient Greece“. *History and Theory* 31, Nr. 4 (1992): 70–97.

Katz, M. „Patriarchy, Ideology and the Epikleros“. *Studi Italiani Di Filologia Classica*. *Studi Italiani Di Filologia Classica* 10, Nr. 1 (1992): 692–708.

Kersting, W. *Platons „Staat“*. Werkinterpretationen. Darmstadt, 1999.

Keuls, E. C. *The Reign of the Phallus*. New York, 1985.

Kiritsi, S. „‚Erōs‘ in Menander: Three Studies in Male Character“. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Supplement, Nr. 119 (2013): 85–100.

Knoll, M. *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit?* Boston, 2009.

Konstan, D. „Between Courtesan and Wife: Menander's ‚Perikeiromene‘“. *Phoenix* 41, Nr. 2 (1987): 122–39.

Konstan, D. *Greek Comedy and Ideology*. Oxford : New York, 1995.

Konstan, D. *Sexual Symmetry. Love in the Ancient Novel and Related Genres*. Princeton, 2014.

Kränzlein, A. *Eigentum und Besitz im griechischen Recht des fünften und vierten Jahrhunderts v. Chr.* Berlin, 1963.

Kränzlein, A. Schriften. Herausgegeben von J. M. Rainer. Forschungen zum Römischen Recht, Band 52. Köln u.a., 2010.

Lacey, W. K. Die Familie im antiken Griechenland. Bd. 14, übersetzt von U. Winter. Mainz, 1983.

Lape, S. Reproducing Athens: Menander's Comedy, Democratic Culture, and the Hellenistic City. Princeton, 2009.

Lefkowitz, M. R. Die Töchter des Zeus : Frauen im alten Griechenland. Übersetzt von H. Fließbach. München, 1992.

Levick, B. „Women and Law“. In: A Companion to Women in the Ancient World, herausgegeben von S. L. James und S. Dillon, 96–106. Hoboken, 2012.

Liddell, H. G., R. Scott und H. S. Jones. Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement [LSJ]. Oxford, New York, 1996.

Lindsay, H. „Adoption in Greek Law : some comparisons with the Roman world.“ The Newcastle Law Review 3, Nr. 2 (1999): 91–110.

Lipsius, J. H. Das attische Recht und Rechtsverfahren: mit Benutzung des „Attischen Processes“ von M. H. E. Meier und G. F. Schömann. Bd. 2. Leipzig, 1912.

Lipsius, J. H. Das attische Recht und Rechtsverfahren: mit Benutzung des „Attischen Processes“ von M. H. E. Meier und G. F. Schömann. Bd. 3. Leipzig, 1915.

MacDowell, D. M. „Love Versus the Law: An Essay on Menander's *Aspis*“. Greece & Rome 29, Nr. 1 (1982): 42–52.

MacDowell, D.M. The Law in Classical Athens. Ithaca, New York, 1986.

Martin, G. The Oxford Handbook of Demosthenes. Oxford, 2019.

MacDowell, J. Plato. Theaetetus. Oxford, 1973.

Mossé, C. „Le ‚Contre Spoudias‘ de Démosthène et les droits économiques des femmes d’Athènes au IVème siècle“. In: Symposium 1985: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte, Bd. 6, herausgegeben von G. Thür, 215–219. Köln u.a., 1989.

Nippel, W. „Gerechtigkeit durch Verfahren – Das Gerichtswesen in Athen“. In: Gerechtigkeit: Geschichte und Zukunftstauglichkeit eines politischen Leitbegriffs, herausgegeben von J. Calließ, 27–41. Rehbürg-Loccum, 2001.

O’Byrhim, S. „The Marriage of Knemon in Menander’s Dyskolos“. *Classical World* 112, Nr. 4 (2019): 279–82.

Patterson, C. *The Family in Greek History*. Harvard University Press, 1998.

Pomeroy, S. B. „Charities for Greek Women“. *Mnemosyne* 35, Nr. 1–2 (1982): 115–35.

Pomeroy, S. B. *Families in Classical and Hellenistic Greece: Representations and Realities*. Oxford, 1997.

Pomeroy, S. B. *Frauenleben im klassischen Altertum*. Bd. 461, übersetzt von N.F.Mattheis. Stuttgart, 1985.

Pomeroy, S. B. „The Study of Women in Antiquity: Past, Present, and Future“. *The American Journal of Philology* 112, Nr. 2 (1991): 263–68.

Pomeroy, S. B. *Xenophon: Oeconomicus*. Oxford, 2002.

Raaflaub, K. „Homeric Society“. In: *A new Companion to Homer*, herausgegeben von I. Morris und B. Powell, 624–48. Leiden, 1997.

Reden, S. von. „Münzgeld und Währungsunionen in der Antike“. In: *Geld, Währung und Finanzen in der griechischen Welt (5.–4. Jahrhundert v. Chr.)*, Bd. 2, herausgegeben von B. Hamborg, 17–33. Rahden, 2015.

Reinsberg, C. *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland*. München, 1989.

Rennie, W. *Demosthenis Orationes*. Tomus III. Oxford, 1931.

Rosivach, V. J. „Apharesis and Apoleipsis: a Study of the Sources“. *Revue Internationale des droits de l'antiquité* 31 (1984): 193–230.

Roy, J. „Polis and Oikos in Classical Athens“. *Greece & Rome* 46 (1999): 1–18.

Rubinstein, L. *Adoption in IV. century Athens*. Bd. 34. *Opuscula Graecolatina* ; 34. Kopenhagen, 1993.

Rühling, R. „Der junge Demosthenes als Verfasser der Rede gegen Spudias“. *Hermes* 71 (1936): 441–51.

Ruschenbusch, E. „Bemerkungen zum Erbtochterrecht in den solonischen Gesetzen“. In: *Symposion: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte 1988*, herausgegeben von A. Biscardi. u.a., 15–20. Köln u.a., 1990.

Ruschenbusch, E. *Solonos Nomoi*. Wiesbaden, 1966.

Sanders, E., Hrsg. *Erôs and the Polis: Love in Context*. London, 2019.

Sanders, E., C. Thumiger, C. Carey und N. J. Lowe. *Erôs in Ancient Greece*. Oxford, 2013.

Scafuro, A. C. *The Forensic Stage*. Cambridge, 1997.

Schaefer, Arnold. *Demosthenes und seine Zeit*. Bd. 4. Leipzig, 1858.

Schaps, D. *Economic Rights of Women in Ancient Greece*. Edinburgh, 1979.

Schaps, D. „Women in Greek Inheritance Law“. *Classical Quarterly* 25, Nr. 1 (1975): 53–57.

Schmitz, T. A. „Plausibility in the Greek Orators“. *The American Journal of Philology* 121, Nr. 1 (2000): 47–77.

Schmitz, W. „Den Normenkonflikt aushalten: Euripides' *Andromache* und das Bürgerrechtsgesetz des Perikles“. In: *Die Grenzen des Prinzips. Die Infragestellung von Werten durch Regelverstöße in antiken Gesellschaften*, herausgegeben von K.J. Hölkeskamp u.a., 63–80. Stuttgart, 2019.

Schmitz, W. „Der Nomos Moicheias – Das athenische Gesetz über den Ehebruch“. *Zeitschrift Der Savigny-Stiftung Für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung* 114, Nr. 1 (1997): 45–140.

Schmitz, W. *Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland*. Berlin, 2004.

Schmitz, W. „Reiche und Gleiche: Timokratische Gliederung und demokratische Gleichheit der athenischen Bürger im 4. Jahrhundert v. Chr.“ In: *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.: Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?* Herausgegeben von W. Eder und C. Auffarth, 573–601. Stuttgart, 1995.

Schmitz, W. *Haus und Familie im antiken Griechenland*. München, 2010.

Schöpsdau, K. *Platon, Nomoi Buch IV–VII. Bd. 2*. Göttingen, 2003.

Sier, K. *Die Rede der Diotima: Untersuchungen zum platonischen Symposion*. Stuttgart, 1997.

Silver, M. *Slave-Wives, Single Women and „Bastards“ in the Ancient Greek World: Law and Economics Perspectives*. Oxford, Philadelphia, 2018.

Smith, N. D. „Plato and Aristotle on the Nature of Women“. *Journal of the History of Philosophy* 21, Nr. 4 (1983): 467–78.

Sommerstein, A. *Menander. Samia*. Cambridge Greek and Latin classics. Cambridge, 2013.

Sommerstein, A. *Aristophanes. Ecclesiazusae*. Oxford, 1998.

Spahn, P. „Oikos und Polis“. *Historische Zeitschrift* (1980) 231 (1980): 529–64.

Stafford, E. „From the Gymnasium to the Wedding: Erōs in Athenian Art and Cult“. In: *Erōs in ancient Greece*, herausgegeben von E. Sanders u.a., 175–208. Oxford, 2013.

Stoessl, F. *Menander, Dyskolos*. Paderborn, 1965.

Swearingen, C.J. „Plato’s Feminine: Appropriation, Impersonation, and Metaphorical Polemic“. *Rhetoric Society Quarterly. Feminist Rereadings in the History of Rhetoric* 22,1 (1992): 109–23.

Thalheim, T. F. A. „Ehescheidung“. In: Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, herausgegeben von K. Ziegler u.a. V 2: 2011–13, 1905.

Thür, G. „Armut. Gedanken zu Ehegüterrecht und Familienvermögen in der griechischen Polis“. In: Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter, herausgegeben von D. Simon, 121–132. München, 1992.

Thür, G. „Das griechische Zivilverfahren“. In: Konfliktlösung in der Antike, herausgegeben von N. Grotkamp und A. Seelentag, 207–218. Berlin, Heidelberg, 2021.

Thür, G. „Diatheke“. In: Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike, Bd. 3, herausgegeben von H. Cancik u.a. III: 527–30. Stuttgart, 1997.

Thür, G. „Eranos, eine Art Sammelvermögen“. In: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Bd. 4, herausgegeben von H. Cancik u.a., IV: 40. Stuttgart, 1998.

Todd, S. „The Purpose of Evidence in Athenian Courts“. In: Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society, herausgegeben von P. Cartledge u.a. 19–39. Cambridge, 1990.

Todd, S. The Shape of Athenian Law. Cambridge, 1993.

Traill, A. „Domestic violence, tragedy, and reconciliation in Menander's Perikeiromene“. *Eugesta. Journal of gender Studies in Antiquity*. 11 (2021): 34–77.

Traill, A. „Perikeiromene 486–510: The Legality of Polemon's Self-help Remedy“. *Mouseion: Journal of the Classical Association of Canada* 1, Nr. 3 (2001): 279–94.

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

van Wees, H. „Mass and Elite in Solon's Athens: the Property Classes revisited“. In: Solon of Athens: new historical and philological approaches, herausgegeben von J. Blok und A. Lardinois, 351–89. Leiden, 2006.

Vérilhac, A. M. und C. Vial. Le mariage grec. *Bulletin de correspondance hellénique : Supplément* ; 32. Athen, 1998.

Vlastos, G. Studies in Greek Philosophy, Volume II: Socrates, Plato, and Their Tradition. In: Studies in Greek Philosophy, Volume II, herausgegeben von D. Graham. Princeton, 1995.

Wagner-Hasel, B. „Brautgut oder Mitgift? Das textile Heiratsgut in den Solonischen Aufwandsbestimmungen“. In: *Der Wert der Dinge: Güter im Prestigediskurs. „Formen von Prestige in Kulturen des Altertums“*, herausgegeben von B. Hildebrandt 143–82. München, 2009.

Wagner-Hasel, B. „Das Private wird ‚politisch‘“. In: *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive*, herausgegeben von U. Becher, 11–50. Frankfurt am Main, 1988.

Wagner-Hasel, B. „Geschlecht Und Gabe: Zum Brautgütersystem bei Homer“. *Zeitschrift Der Savigny-Stiftung Für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung* 105, Nr. 1 (1988): 32–73.

Wagner-Hasel, B. „Marriage Gifts in Ancient Greece“. In: *The Gift in Antiquity*, herausgegeben von M. Satlow, 158–72. Malden, 2013.

Walters, K. R. „Women and Power in Classical Athens“. In: *Woman’s power, man’s game: essays on classical antiquity in honor of Joy K. King*, herausgegeben von M. DeForest. 194–214. Wauconda, 1993.

Welwei, K. W. *Die griechische Polis*. Stuttgart, 1998.

White, N. P. *A Companion to Plato’s Republic*. Oxford, 1979.

Wolff, H. J. „Die Grundlagen Des Griechischen Eherechts“. *Tijdschrift Voor Rechtsgeschiedenis / Revue d’histoire Du Droit / The Legal History Review* 20, Nr. 1 (1952): 1–29.

Wolff, H. J. „Eherecht und Familienverfassung in Athen.“ In: *Beiträge zur Rechtsgeschichte Altgriechenlands und des Hellenistisch-Römischen Ägypten*, herausgegeben von H.J. Wolff, 155–242. Weimar, 1961.

Wolff, H. J. „προιξ“. In: *Pauly’s Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XXIII 1, herausgegeben von K. Ziegler u.a., XXIII 1: 133–70. Stuttgart, 1957.

Wright, F. A. „Feminism in Greek Literature“. [https://www.gutenberg.org/files/59205/59205-h/59205-h.htm#CHAPTER\\_XII](https://www.gutenberg.org/files/59205/59205-h/59205-h.htm#CHAPTER_XII). Zugegriffen 13. Mai 2026.

Wyse, W. *The Speeches of Isaeus*. Cambridge, 1904.

Yunis, H. Plato. Phaedrus. Cambridge, 2011.

Zoepffel, Renate. „Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau im archaischen und klassischen Griechenland“. In: Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann Bd. 2, herausgegeben von J. Martin und R.Zoepffel, 443–500. München, 1989.