Ein Schierlingsbecher oder ein Sprung ins Barathron?

Hinrichtungsformen im klassischen Athen

von Filippo Carlà-Uhink

I. Einführung

Die Todesstrafe ist ein dauerhaft aktuelles Thema, wie die Diskussion über das Verhältnis dieser Bestrafung zu einer demokratischen Ordnung zeigt. Auch historisch wurde der Todesstrafe in vergangenen Gesellschaften viel Aufmerksamkeit zuteil: Georg Rusche und Otto Kirchheimer argumentierten im Jahre 1939, dass ein Strafvollzugssystem sowie die Justiz im Allgemeinen immer in einem bestimmten kulturellen, politischen und sozialen System eingebettet sind und deshalb innerhalb von diesem konstruktivistisch analysiert werden müssen. Sie taten dies mit einem starken marxistischen Fokus, der vorwiegend die Verbindung zwischen Justiz und Produktionssystem hervorhebt: „It is necessary to strip from the social institution of punishment its ideological veils and juristic appearance and to describe it in its real relationships.“¹ 1975 legte Michel Foucault dar, dass ein Strafvollzugssystem nicht simpel als Methode der Bestrafung und Kriminalprävention gesehen werden kann: Ein Strafsystem sei vorrangig ein soziales Konstrukt, welches nicht ausschließlich durch negative Elemente, wie Bestrafung oder Unterdrückung, charakterisiert werde, sondern sich auch durch positive Elemente, wie die Schaffung eines Modells von Recht und Gerechtigkeit, eines Wertesystems und nicht zuletzt die Gestaltung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft auszeichne.² Danielle S. Allen erläutert dementsprechend ihre Forschungsfrage zu Justiz und Bestrafung im klassischen Athen mit der Überlegung: „The practice of producing and executing punitive judgments rests on a society’s conceptualization of authority and desert [...]. These political concepts of authority and desert are among the fundamen-

¹ Georg Rusche/Otto Kirchheimer, *Punishment and Social Structure*. New York 1939, 5. Rusche und Kirchheimer beschäftigten sich aber kaum mit der Antike.

² Michel Foucault, *Surveiller et punir*. Paris 1975, 31 f.

tal cultural and psychosocial elements supporting the operation of politics; they provide a framework on which to construct institutional structures.“³ Die Art und Weise, wie Verurteilte exekutiert werden, ist auch aus der Perspektive der Performanz⁴ eine integrale Komponente in der Selbstpräsentation der politischen Autorität und markiert einen Moment der Aushandlung zwischen der Autorität, die das Recht und die Bestrafung bestimmt, und der Öffentlichkeit. Jene Öffentlichkeit soll durch die Vollstreckung der Exekution ein Spiegelbild der sozialen Ordnung und eine Stärkung der politischen Struktur erkennen. Eine Hinrichtung kann aber zu Widerstand und Anfechtung der politischen Autorität führen, wenn diese ein Gefühl der falschen und übermäßigen Bestrafung auslöst.⁵ In diesem Sinne ist die Öffentlichkeit die Hauptadressatin und zugleich die Hauptakteurin einer Hinrichtung. Sie muss davon überzeugt sein, dass die Strafe korrekt und angemessen ist sowie dass die politische, soziale und eventuell religiöse Ordnung, welche durch die Straftat beschädigt wurde, wiederhergestellt wird.

Dies trifft ebenfalls auf das demokratische Athen zu, trotz der Tatsache, dass durch die demokratische Institution der Volksgerichte eine starke Überschneidung zwischen der „politischen Autorität“ und der „Öffentlichkeit“ vorlag. Tatsächlich verstanden die Richter ihre Arbeit als Ausdruck des öffentlichen und demokratischen Willens. Es konnte kein Einspruch gegen ihre Urteile eingereicht und die Exekution konnte daher als Konsequenz von kollektiver Entscheidung gesehen werden; die tägliche Praxis stimmte aber mit diesem Ideal nicht immer überein. Einige Prozesse wurden in der Volksversammlung verhandelt, aber die vor dem Areopag ausgehandelten Mordprozesse hatten nicht den Charakter einer „kollektiven Entscheidung“, weil hier das Gericht nur aus Ex-Archonten bestand. Die Volksgerichte, mit variierender Zahl von Richtern pro Gericht, wurden aus 6000 Bürgern ausgelost, welche jedes Jahr diese freiwillige Arbeit auf sich nahmen.⁶ Eine Exekution nach

3 Danielle S. Allen, *The World of Prometheus. The Politics of Punishing in Democratic Athens*. Princeton 2000, XI.

4 Die Idee der Bestrafung als Performanz ist antiken Kulturen in der theoretischen Reflexion nicht fremd, wie Plat. *Leg.* 855c zeigt. Über Athen als „performance culture“ Simon Goldhill, Programme Notes, in: Simon Goldhill/Robin Osborne (Eds.), *Performance Culture and Athenian Democracy*. Cambridge 1999, 1–29.

5 Foucault, *Surveiller* (wie Anm. 2), 69–78.

6 Vgl. Stephen C. Todd, *Lady Chatterley's Lovers and the Attic Orators: The Social Composition of the Athenian Jury*, in: *JHS* 110, 1990, 146–173, der die Überrepräsentation von Bauern in attischen Gerichten darlegt.

einer Abstimmung von beispielsweise 500 Mitgliedern der Bürgerschaft war ein Ergebnis kollektiver Entscheidung, aber ebenso ein Zeitpunkt, bei welchem die Institutionen des Gemeinwesens bestärkt wurden oder sich Widerstand bildete. Andere Mitglieder der Gemeinschaft, wie Metöken, Frauen und Sklaven, konnten ebenso von einer Exekution betroffen sein: Sie waren der Gerichtsgewalt anderer (der athenischen Vollbürger) unterworfen. Die politische und soziale Ordnung, die in der attischen Verfassung installiert war, erinnerte diese Gruppierungen an ihre Stellung innerhalb der Gesellschaft, während sie nicht am politischen Entscheidungsprozess partizipieren konnten.

Der Fokus dieses Aufsatzes wird auf den Hinrichtungsmethoden in der Attischen Demokratie des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. liegen. Dies umfasst die Exekution nach einer Verurteilung durch die Institutionen der *pólis* und schließt jene ohne Verurteilung (etwa im Krieg) und Ermordungen durch einen aufgebrachtten Mob, z. B. Steinigungen, aus.⁷ Es werden dabei drei Formen der Exekution aufgeführt: Der *apotympanismós*, der Tod durch das Stürzen von einer Klippe und der Tod durch den Schierlingsbecher. Ein notwendiger Schritt in der Analyse ist es darzulegen, unter welchen Umständen die verschiedenen Formen der Exekution angewandt wurden und warum, da die athenischen Gesetze die verschiedenen Hinrichtungsarten weder nach Verbrechen (mit einer Ausnahme) noch nach sozialem Status des Verurteilten festlegten.⁸

Dieser Fokus ermöglicht die Untersuchung von institutionalisierten Hinrich-

7 Michel Gras, *Cité grecque et lapidation*, in: *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*. Rome 1984, 75–89; Vincent J. Rosivach, *Execution by Stoning in Athens*, in: *Classical Antiquity* 6, 1987, 232–248, hier 7; Eva Cantarella, *I supplizi capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma*. 2. Aufl. Milano 2005, 57–67. Ebenso Irving Barkan, *Capital Punishment in Ancient Athens*. Chicago 1936, 41–53; Robert J. Bonner/Gertrude Smith, *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*. Vol. 2. Chicago 1938, 277f.; Allen, *Prometheus* (wie Anm. 3), 205f.; Monique Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaire des supplices en Grèce ancienne*. Paris 2013, 139–148. Zur Steinigung als Form der „Volksjustiz“ Sara Forsdyke, *Slaves Tell Tales and Other Episodes in the Politics of Popular Culture in Ancient Greece*. Princeton/Oxford 2012, 144–170.

8 Statusunterschiede spielten eine Rolle bei Bestrafungen außerhalb der Bürgerschaft, denn Sklaven und Metöken wurden unterschiedlich stark bestraft. Hierzu Virginia Hunter, *Introduction: Status Distinctions in Athenian Law*, in: Dies./Jonathan Edmonson (Eds.), *Law and Social Status in Classical Athens*. Oxford 2000, 1–29. Ältere Interpretationen nahmen einen Einfluss des Status auf den Grad der Bestrafung an. Beispielsweise glaubt Herman Hager, *How Were the Bodies of Criminals at Athens Disposed of After Death?*, in: *The Journal of Philology* 8, 1879, 1–13, hier 6, dass der *apotympanismós* bei unteren Klassen verwendet wurde.

tungsarten und deren Einbettung in das politische und kulturelle System der athenischen Demokratie; er erlaubt es weiterhin zu analysieren, wie diese durch Machtdiskurse beeinflusst wurden und dabei halfen, diese Diskurse sowie ihre historische Entwicklung zu gestalten. Diese letzte Frage wurde in der Forschung bisher selten aufgegriffen. Laut Irving Barkan veränderten sich die Exekutionen in Athen parallel zur Entwicklung der Demokratie, von der Steinigung und dem barbarischen Tod im *báráthron* hin zu einem humanen und schmerzlosen durch den Schierlingsbecher⁹; er entwirft damit ein „Fortschrittsnarrativ“, das heute inakzeptabel ist. Nicht nur sind seine Begriffe von „gewaltsamer“ und „schmerzloser“ Exekution essentialistisch konzipiert, und zwar aus einer modernen Perspektive; es bleibt zudem ungeklärt, weshalb die verschiedenen Formen der Exekutionen zu gleichen Zeiten praktiziert wurden.

Ich werde im Folgenden eine alternative Lesart einbringen – eine Kontextualisierung der Veränderungen in der athenischen Exekutionspraxis mit der attischen Geschichte, welche zugleich auch auf eine der umstrittensten Fragestellungen der Alten Geschichte Bezug nimmt: die Frage nach den Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen der attischen Demokratie des 5. und der des 4. Jahrhunderts v. Chr. Ein Teil der Forschung vertritt die Ansicht, die Demokratie des 4. Jahrhunderts sei durch das Ersetzen der vorherigen Souveränität des Volkes gegen die des Gesetzes ‚moderater‘ gewesen.¹⁰ Josiah Ober hat aber zurecht betont, dass den Athenern solche Begriffe komplett fremd waren¹¹; vor Kurzem hat dazu auch Edward M. Harris die grundsätzliche Inkorrektheit dieser Theorien dargelegt.¹² Mit diesem Aufsatz will ich keine finale Antwort auf diese Frage erarbeiten, jedoch hoffe ich, durch die Analyse verschiedener Hinrichtungsformen im Athen des 4. und 5. Jahrhunderts v. Chr. eine weitere Perspektive zu dieser Debatte beizutragen.

9 Barkan, *Capital Punishment* (wie Anm. 7), 3.

10 Martin Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley/Los Angeles/London 1986, 497–524. Für eine Zusammenfassung s. Claudia Tiersch, *Die athenische Demokratie im 4. Jh. v. Chr. zwischen Modernisierung und Tradition*, in: Dies. (Hrsg.), *Die athenische Demokratie im 4. Jh. v. Chr. zwischen Modernisierung und Tradition*. Stuttgart 2016, 7–32, hier 19–22.

11 Josiah Ober, *Pottery and Miscellaneous Artifacts from Fortified Sites in Northern and Western Attica*, in: *Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 56, 1987, 197–227, hier 22 f.

12 Edward M. Harris, *From Democracy to the Rule of Law? Constitutional Change in Athens During the Fifth and Fourth Centuries BCE*, in: Tiersch (Hrsg.), *Athenische Demokratie* (wie Anm. 10), 73–87.

II. Apotympanismós

Der *apotympanismós* war die am meisten praktizierte Hinrichtungsmethode im demokratischen Athen. Dennoch schildern die Quellen nur sechs Episoden, in denen verurteilte Verbrecher auf diese Art exekutiert wurden¹³, hinzu kommen erfundene Vorfälle und Andeutungen. In den meisten Fällen ist der Grund hierfür, dass die Quellen nicht über die Form der Ausführung eines Todesurteils informieren.¹⁴ Dies könnte durch den generellen euphemistischen Umgang der Griechen mit dem Tod verursacht sein¹⁵ oder von „[the] need for silence about what happened to the body of the condemned citizen“¹⁶, aber auch davon, dass in den meisten Fällen der *apotympanismós* angewandt wurde.

Die Debatte über einzelne Aspekte dieser Hinrichtungsart konnte durch die Entdeckung eines Massengrabs mit 17 Skeletten nahe dem Hafen von Phaleron im Jahr 1915 entscheidend vorangebracht werden. Das Grab gibt Aufschluss über den Ablauf der *apotympanismoi*¹⁷ und zeigt Ähnlichkeiten mit der Episode der „Exekution“ des Verwandten in Aristophanes' *Thesmophoriazousae* auf.¹⁸ Die Verurteilten wur-

13 1) Frühes 5. Jahrhundert v. Chr. misslungene Exekution des Lysimachus: Arist. *Ath. Pol.* 45,1; 2) 481 v. Chr. Exekution des Persers Artaykes: Hdt. 7,33; 9,120; 9,122; 3) 440 v. Chr. Exekution von Soldaten auf Samos: Plut. *Per.* 28,1–3, der sich aber gegen die Historizität der Episode äußert; 4) 415–414 v. Chr. Exekution der Teilnehmer der sizilischen Expedition: Lys. 13,67; 5) Um 400 v. Chr. Exekution des Menestratos: Lys. 13,56; 6) Vor 399 v. Chr. Exekution eines Diebes: Lys. 13,68. Zur Datierung von 5) und 6), s. David D. Phillips, *Avengers of Blood. Homicide in Athenian Law and Custom from Draco to Demosthenes*. Stuttgart 2008, 191; Werner Riess, *Where to Kill in Classical Athens. Assassinations, Executions, and the Athenian Public Space*, in: Ders./Garrett G. Fagan (Eds.), *The Topography of Violence in the Greco-Roman World*. Ann Arbor 2016, 77–112, hier 90–92.

14 S. u.a. Antiph. 5,69–71; And. 1,13.

15 Nicole Loraux, *Le corps étranglé. Quelques faits et beaucoup de representations*, in: *Du châtement dans la cité* (wie Anm. 7), 195–224, hier 195f.

16 Allen, *Prometheus* (wie Anm. 3), 215. S. ebenso Todd, *Lady Chatterley's Lovers* (wie Anm. 6), 36f.

17 Αντωνιος Δ. Κεραμοπουλλος, *Ο αποτυμπανισμος. Συμβολη αρχαιολογικη εις την ιστοριαν του ποινικου δικαιου και την λαογραφιαν*. Αθηναι 1923. S. ebenso Barkan, *Capital Punishment* (wie Anm. 7), 63–68; Bonner/Smith, *The Administration* (wie Anm. 7), vol. 2, 279–281; Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris 1968, 302–306; Allen, *Prometheus* (wie Anm. 3), 200f.; Todd, *Lady Chatterley's Lovers* (wie Anm. 6), 34f.; Jan Kucharski, *Capital Punishment in Classical Athens*, in: *Scripta Classica* 12, 2015, 13–28, hier 24–26.

18 Aristoph. *Thesm.* 1003–1004. Auch viele Teile verschiedener Tragödien beinhalten Hinweise auf *apotympanismós*: S. Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaire* (wie Anm. 7), 159f., der Autor hält dies aber für eine Form von „intellectual criticism“ gegen die weitverbreitete Verwendung einer „too severe“ Form der Hinrichtung. Es gibt dafür aber keinen Beweis und es ist leichter anzunehmen, dass dies schlichtweg die am

den mit Eisenklammern an den Handgelenken, Knöcheln und am Nacken an einem Holzbrett befestigt. Die Eisenklammern konnten enger oder weiter gestellt werden, wodurch der Verurteilte entweder schneller oder langsamer den Tod fand; er konnte auch tagelang an dem Holzbrett hängen und schlussendlich verdursten: Laut Duris hingen die durch Perikles exekutierten Samier zehn Tage lang, bevor sie getötet wurden.¹⁹ Die Verurteilten scheinen sowohl stehend als auch sitzend an den Pfahl gebunden worden zu sein.²⁰ Aufgrund einer Veränderung in den ikonographischen Darstellungen der Strafe des Prometheus wurde eine Entwicklung vermutet, nach der Exekutionen anfangs sitzend und nach den Perserkriegen stehend stattfanden.²¹ Die unterschiedlichen Positionen könnten aber auch durch den individuellen Willen der Verurteilten oder durch verschiedene Stufen der Erniedrigung bestimmt worden sein: Platon sieht zum Beispiel als Möglichkeit einer nichttödlichen Bestrafung eine demütigende Zurschaustellung des Verbrechers, im Sitzen oder im Stehen, vor Heiligtümern oder an den Stadtgrenzen.²²

Die Kommunikation an die Bürger im Falle einer Hinrichtung könnte noch durch die Art der Hinführung zum Ort der Exekution verstärkt worden sein: Der Weg, welcher meist durch die Stadt führte, könnte als eine Art Prozession stattgefunden haben.²³ Es ist ebenfalls möglich, dass die Holzplanken und Eisenklammern für andere Formen der Anprangerung, welche nicht zum Tode führten, verwendet wurden.²⁴ Die Gründe für den ‚Erfolg‘ der *apotympanismoi* als meist genutzte Form

häufigsten praktizierte Hinrichtungsform war, also eine Methode, welche die Athener direkt ‚vor den Augen‘ hätten, wenn sie an Todesstrafen dachten.

19 Plut. *Per.* 28,2. Bonner/Smith, *The Administration* (wie Anm. 7), vol. 2, 281 f., halten es nicht für *apotympanismós*, besonders aufgrund der langen Dauer.

20 Arist. *Ath. Pol.* 45,1. Auch Eur. *Her.* 1091–1097 könnte sich auf *apotympanismós* im Sitzen beziehen, s. Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaire* (wie Anm. 7), 164 f.

21 Gernet, *Anthropologie* (wie Anm. 17), 295 f. (hält das Sitzen für eine rituelle Position des Gebets), Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaire* (wie Anm. 7), 180–188. *Κεραμοπούλλος*, *Ο αποτυμπανισμός* (wie Anm. 17), 61–66 hat vorgeschlagen, die Folter des Prometheus, wie sie bei Aischylos dargestellt ist, als beeinflusst vom *apotympanismós* zu sehen. S. auch Eva Cantarella, *Per una preistoria del castigo*, in: *Du châtiment dans la cité* (wie Anm. 7), 37–73, hier 55–59. Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaire* (wie Anm. 7), 165 f., erweitert diese Methode auf Repräsentationen von Andromeda.

22 Plat. *Leg.* 855c.

23 Gernet, *Anthropologie* (wie Anm. 17), 294; Cantarella, *Per una preistoria* (wie Anm. 21), 37–73, hier 61–62; Cantarella, *I supplizi* (wie Anm. 7), 31. Generell Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaire* (wie Anm. 7), 97–106, für die „promenades infamants“.

24 Wie vorgeschlagen von Gernet, *Anthropologie* (wie Anm. 17), 294 f.; Allen, *Prometheus* (wie Anm. 3),

der Exekution sind daher leicht zu fassen: Es war eine sehr flexible Form der Bestrafung, denn die Länge, der Ort und die Form von Öffentlichkeit konnten für jede einzelne Hinrichtung differenziert gewählt werden; der bestraften Person wurde nicht nur das Leben genommen, sondern zusätzlich vor dem Publikum ihr Status und ihrer Reputation; die ‚Effizienz‘ wurde durch den ‚praktischen‘ Aspekt (man brauchte nur wenige Objekte, und diese waren leicht zu transportieren) verstärkt. Es kam auch zu keinem ‚Blutvergießen‘, welches ein *miasma*, eine Befleckung der Gesellschaft, ausgelöst hätte.²⁵

Es ist daher keine Überraschung, wenn die meisten Hinrichtungen in Athen ab dem 7. Jahrhundert v. Chr. (Datum des Phaleron-Grabs) bis zum Ende der klassischen Demokratie auf diese Art stattfanden. Es gibt keine sicher bezeugten Fälle für die Zeit nach dem Peloponnesischen Krieg; dennoch belegen die Quellen ausreichend die kontinuierliche Anwendung dieser Hinrichtungsmethode. Laut Demosthenes müssten diejenigen, die sich an Philipp verkauft hatten, durch den *apotympanismós* hingerichtet werden²⁶; in einer weiteren Rede bedauert er, dass die Demokraten von Oreus Philipp nicht auf diese Weise exekutiert haben.²⁷ Aristoteles deutet ebenfalls klar auf den *apotympanismós* als geläufige Form der Hinrichtung hin²⁸, und auch in späteren Jahrhunderten werden die Athener Exekutionen noch auf diese Art vollzogen.²⁹

200f.; *Cantarella*, I supplizi, 31 (wie Anm. 7). Für die Zurschaustellung von Kriminellen am Pranger, s. auch *Gernet*, Anthropologie (wie Anm. 17), 289f.; *Virginia Hunter*, Policing Athens. Social Control in the Attic Lawsuits 420–320 B.C. Princeton 1994, 176–181. Aristoph. *Eq.* 1049 scheint sich darauf zu beziehen, wenn er von „Eisenmauer“ und „Holz“ und von einem fünflöchrigen Instrument spricht, um Kopf, Arme und Beine zu sichern, was *Todd*, *Lady Chatterley's Lovers* (wie Anm. 6), 40, als Anspielung auf *apotympanismós* interpretiert. Zum *pentasyrington* auch *Halm-Tisserant*, *Réalités et imaginaire* (wie Anm. 7), 88; *Allen*, *Prometheus* (wie Anm. 3), 201, hält es auch für identisch mit dem beim *apotympanismós* verwendeten Planken. *Margaretha Debrunner Hall*, Even Dogs Have Erinyes: Sanctions in Athenian Practice and Thinking, in: *Lin Foxhall/A.D.E. Lewis* (Eds.), *Greek Law in Its Political Setting. Justifications not Justice*. Oxford 1996, 73–89, hier 79, hat argumentiert, dass Strafen am Pranger für Athen nicht bezeugt sind, dies ist aber nicht haltbar: *Lys.* 10,16 bezeugt den Pranger als Form der zusätzlichen Strafe, welche von der *Heliáia* beschlossen werden kann, wie *Dem.* 24,114 zu bestätigen scheint.

25 *Allen*, *Prometheus* (wie Anm. 3), 213f.

26 *Dem.* 8,61. Die Passage wurde von [Dem.] 10,63 übernommen.

27 *Dem.* 9,61. S. auch *Dem.* 19,137.

28 *Arist. Rhet.* 2,383a.

29 Zum Beispiel *Ath.* 5,214d.

III. Bárathron

Die Hinrichtung von Kriminellen durch das Werfen in das *bárathron* ist in der Populärkultur weithin bekannt, ungeachtet der Tatsache, dass diese Form der Hinrichtung nur bei bestimmten Straftaten vorgesehen wurde und es keine gesicherten Informationen über die tatsächliche Durchführung dieser Exekutionspraxis gibt. Dennoch existierte der Sturz in das *bárathron* in den athenischen Gesetzen und es ist daher notwendig zu untersuchen, weshalb diese Form der Hinrichtung eingeführt worden ist und wie sie funktionierte.

Diese Exekution wurde im Kannonos-Dekret vorgesehen, das von Xenophon bezüglich des Arginusenprozesses des Jahres 406 v. Chr. erwähnt wird.³⁰ Kallixenos beantragte vor der *boulé* erfolgreich die Erstellung eines *proboúleuma*, durch welches die Bürger in der *ekklḗsia* über die Schuld oder Unschuld der Generäle entscheiden sollten. Bei einer Schuldigsprechung würde ihr Besitz konfisziert und ein Zehntel an die Göttin gespendet werden.³¹ Zu diesem Zeitpunkt beantragte Euryptolemos, dass sich die acht Generäle – zwei davon waren nicht nach Athen zurückgekehrt – einzeln einem Prozess stellen sollten und nicht in einer Gruppe, oder alternativ, dass der Prozess den Regeln für Fälle von Verrat und Tempelraub unterstellt sein soll³²:

„Ihr wisst doch alle, Männer von Athen, dass der Volksbeschluss des Kannonos noch nachdrückliche Geltung hat, der die Bestimmung enthält: ‚Wenn jemand am Volk der Athener Unrecht begeht, soll er gefesselt sich vor dem Volk verantworten, und wenn er für schuldig an dem Unrecht befunden wird, soll er mit dem Tode bestraft und in das Barathron geworfen werden, sein Vermögen soll für den Staat eingezogen werden und ein Zehntel davon der Göttin gehören.‘ [...] Wollt ihr aber anders, so urteilt nach folgendem Gesetz, welches sich auf Tempelräuber und Hochverräter bezieht: ‚Wenn jemand die Stadt verrät

30 Zur Bedeutung *Adalberto Giovannini*, Xenophon, der Arginusenprozess und die athenische Demokratie, in: *Chiron* 32, 2002, 15–50, hier 19–21.

31 *Xen. Hell.* 1,7,9–10. Die einzige andere Quelle ist *Diod. Sic.* 13,101–102, aber sein Narrativ, welches sich teilweise von Xenophon unterscheidet, enthält keine weiteren Informationen über die hier interessierenden juristischen Aspekte oder die Exekution.

32 *Bruno Bleckmann*, Athens Weg in die Niederlage. Die letzten Jahre des peloponnesischen Kriegs. Stuttgart/Leipzig 1998, 539ff. argumentiert überzeugend, dass die Hauptpunkte, auf welche sich Xenophon bezieht, mit den von Euryptolemos in der Versammlung verwendeten Argumenten korrespondieren. Contra: *Andreas Mehl*, Für eine neue Bewertung eines Justizskandals. Der Arginusenprozess und seine Überlieferung vor dem Hintergrund von Recht und Weltanschauung im Athen des ausgehenden 5. Jh. v. Chr. in: *ZRG RA* 99, 1982, 32–80, hier 39–41.

oder geweihte Gegenstände stiehlt, soll das Urteil über ihn vor einem Gerichtshof gesprochen werden, und wenn er für schuldig befunden wird, soll er nicht in Attika begraben werden, und sein Vermögen soll eingezogen werden“.³³

Euryptolemos' Vorschlag wurde zuerst zugestimmt, jedoch nach einer Wiederholung der Wahl aufgrund eines Einspruchs abgelehnt.³⁴ Die *ekklēsia* stimmte gegen alle Generäle zusammen und diese wurden zum Tode verurteilt³⁵; die Form der Exekution ist nicht überliefert (am wahrscheinlichsten scheint der *apotympanismós*).³⁶ Kallixenos hatte die Generäle des Verrats (*prodosía*) beschuldigt und das Verfahren der *eisangelía* ausgewählt, welches in Frage kam, falls „jemand eine Stadt verrät oder ein Schiff oder ein Heer oder eine Flotte“. ³⁷ Laut Euryptolemos gab es aber zwei Möglichkeiten, gegen attische Bürger wegen politischer Vergehen vorzugehen: Die erste, „[w]enn jemand am Volk der Athener Unrecht begeht“³⁸, wurde durch das Kannonos-Dekret geregelt und sah einen Prozess vor der *ekklēsia* vor, bei welchem sich der Angeklagte in Ketten befand (was normalerweise nur bei Sklaven, Kriegsgefangenen und bereits Verurteilten der Fall war).³⁹ Im Falle einer Verurteilung wurde dieser ins *báráthron* geworfen, sein Besitz konfisziert und ein Zehntel dessen

33 Xen. *Hell.* 1,7,20–25; Übers. G. Strasburger.

34 Mehl, Für eine neue Bewertung (wie Anm. 32), 44 f. Da dies der angebotenen Alternative widerspräche, hat Adolf Philippi, Die Arginusenschlacht und das Psephisma des Kannonos, in: *RhM* 35, 1880, 607–609, hier 609, vorgeschlagen, den Verweis auf das Kannonos-Dekret zu beziehen und 1,7,34 als Interpolation zu sehen, aber Georg Rose, Das Psephisma des Kannonos, in: *Commentationes Philologicae conventui philologorum Monachii congregatorum*. München 1891, 83–96, hier 88 ff., widerspricht dem und betont, dass es nicht nötig sei, in dieser Passage einen Widerspruch zu sehen. Giovannini, Xenophon (wie Anm. 30), 26–29, glaubt, dass die *boulé* bereits dem Kannonos-Dekret gemäß gegen die Generäle vorgegangen sei, nämlich nach der Anfrage von Timokrates, aber dies macht in Verbindung mit der Anfrage von Euryptolemos wenig Sinn.

35 Xen. *Hell.* 1,7,34. Anders als von Euryptolemos/Xenophon berichtet und was die meisten Forscher denken (etwa Ostwald, *From Popular Sovereignty* (wie Anm. 10), 439–442), war die Verhandlung nicht ‚illegal‘ und hat kein athenisches Gesetz verletzt: Douglas M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*. London 1978, 189; Mehl, Für eine neue Bewertung (wie Anm. 32), 41–59; Bleckmann, *Athens Weg* (wie Anm. 32), 523–539. Ein Todesurteil durch Versammlungsvotum ist noch für das 3. Jahrhundert von POxy 2082, Fr. 2 belegt.

36 Riess, *Where to Kill* (wie Anm. 13), 88, argumentiert, dass sie möglicherweise „in prison“ hingerichtet wurden, gibt dafür aber keine Belege an.

37 Hyp. 3,8. S. auch FGH 342 F 11 a. S. Mehl, Für eine neue Bewertung (wie Anm. 32), 57; Bleckmann, *Athens Weg* (wie Anm. 32), 514–523.

38 Dies als Amtsmissbrauch zu verstehen, wie Mehl, Für eine neue Bewertung (wie Anm. 32), 37, sagt, greift zu kurz, da der Ausdruck in generischer Weise jede Handlung zu bezeichnen scheint, die ‚anti-athenisch‘ ist. Ostwald, *From Popular Sovereignty* (wie Anm. 10), 441, übersetzt als „crimes against the state“.

39 Erich Berneker, *Der Felssturz im alten griechischen Recht*, in: *Studi in onore di Edoardo Volterra*. Vol. 1.

an Athena gegeben. Die zweite Möglichkeit war, die Straftat als Hochverrat (*prodosiá*) zu werten; der Prozess wurde dann vor der *Hēliaia* ausgetragen, die Bestrafung war der Tod ohne eine spezielle Regelung der Hinrichtungsform (wahrscheinlich durch *apotympanismós*), der Besitz wurde konfisziert und die Beerdigung verwehrt (*ataphía*).⁴⁰

Es ist unmöglich, genau herauszufinden, was die Differenz zwischen Hochverrat und ‚anti-attischen Handlungen‘ war; wahrscheinlich gab es keine, und die Definition des Verbrechens und Wahl der Prozessform lag beim Ankläger, denn „the Athenian legal system allowed for the presence of many different procedures for prosecuting the same act. Presumably, a procedure could be chosen by the plaintiff as better suiting the circumstances of his specific case.“⁴¹ Eindeutig aber ist dieses Verbrechen in der athenischen Mentalität, neben dem Tempelraub, das schwerwiegendste⁴², das nicht nur mit dem Tod, sondern auch mit dem Bestattungsverbot bestraft wurde. Dieses Verbot war nicht an die Todesstrafe geknüpft, konnte aber im Fall von besonders abscheulichen Verbrechen zur Strafe hinzugefügt werden⁴³: Laut

Milano 1971, 87–97, hier 89; *Eva Cantarella*, In fondo al barathron. Storia e preistoria di un'esecuzione capitale, in: Studi in onore di A. Biscardi. Vol. 6. Milano 1987, 493–506, hier 494 f. Nicht zufällig zieht eben dieser Aspekt die Aufmerksamkeit des Lexikographen Hesychius auf sich (s.v. *Kannónou pséphisma*).

40 Dieses System wurde auf Antiphon, Archeptolemos und Onomakles angewandt, führende Figuren des Putsches von 411, nach der Wiederherstellung der Demokratie (Plut. *Mor.* 833d–834b; s. *Max Fränkel*, Die attischen Geschworenengerichte. Ein Beitrag zum attischen Staatsrecht. Berlin 1877, 85 ff.), und von Lykurgos bei seiner Beschuldigung des Leokrates (330 v. Chr.). Laut Lyk. *Leokr.* 117, hat eine Verhandlung für *prodosiá* mit Todesurteil in Abwesenheit schon für Hipparchos stattgefunden, aber nur er belegt dies, und Hipparchos ist eher als erstes Opfer des Ostrakismos von 488–487 v. Chr. bekannt. Lykurgos Verhandlung sollte dann direkt danach stattgefunden haben, da Lykurgos seine Verurteilung in Abwesenheit klar macht. Lykurgos behauptet auch, dass alle Namen der für Verrat verurteilten Menschen auf einer Stele zu lesen waren, und der erste Name war Hipparchos.

41 *Vasileios Adamidis*, Character Evidence in the Courts of Classical Athens. Rhetoric, Relevance, and the Rule of Law. London/New York 2017, 65; auch *Mogens H. Hansen*, Apagoge, Endeixis and Ephegesis against Kakourgoi, Atimoi and Pheugontes. A Study in the Athenian Administration of Justice in the Fourth Century B.C. Odense 1976, 124 f.; *Robin Osborne*, Athens and the Athenian Democracy. Cambridge 2010, 174–177. Dies wird explizit gesagt von Antiph. 5,9; Is. 7,3; Dem. 22,25.

42 Für Tempelraub in der griechischen Kultur *Robert Parker*, Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion. Oxford 1983, 170–175.

43 *Allen*, Prometheus (wie Anm. 3), 216 f. Plut. *Per.* 28,2 übersieht beispielsweise die zur Hinrichtung zuzählende fehlende Beerdigung beim *apotympanismós*. S. auch *Parker*, Miasma (wie Anm. 42), 45–48.

Platon etwa müsste es für den Mord an nahen Verwandten verhängt werden.⁴⁴ Aelian bestätigt, dass die Athener verpflichtet waren, unbeerdigte Körper zu bestatten; jene, die es nicht taten, seien verflucht.⁴⁵ In diesem Sinne erwartet man, dass auch das Kannonos-Dekret für Menschen, die schon vor dem Urteil in Ketten gezeigt werden, ein Beerdigungsverbot vorsehen würde. In der Tat enthält die Hinrichtung selbst, das Werfen in eine Grube, schon eine Form von *ataphía*, die daher nicht explizit verhängt werden muss.⁴⁶ Dies ist das zentrale Element dieser Hinrichtungsform und der Schlüssel zu deren Verständnis.

Wichtig ist daher zu bestimmen, ob die Kriminellen dem Kannonos-Dekret gemäß lebendig in das *báraithron* geworfen wurden und nach dem Aufschlag auf dem Boden starben oder ob diese zuvor auf andere Weise exekutiert wurden und das *báraithron* „nur“ als eine Form von *ataphía* galt. Letzteres bevorzugten einige Wissenschaftler⁴⁷, denn Xenophons Text lässt auf den Infinitiv Aorist *apothanēin* das Partizip Aorist *emblēthénta* folgen⁴⁸, welches implizieren würde, dass der Tod nach (und aufgrund) des Sturzes ins *báraithron* erfolgte.⁴⁹ Dennoch scheint eine solche Interpretation die Alternative, die von Euryptolemos/Xenophon angeboten wird, weniger bedeutsam zu machen; viel wichtiger ist, dass ein Witz des Aristophanes nicht nachzuvollziehen wäre, wenn nur Leichen ins *báraithron* geworfen worden wären. In der „Ekklesiazusen“ wird Epigenes von zwei alten und hässlichen Frauen genommen, die das neue Gesetz durchsetzen wollen, dem zufolge Männer zuerst Sex mit einer älteren, hässlicheren Frau haben mussten, bevor sie dies mit einer jüngeren und schöneren tun durften. Die beiden Frauen flankieren ihn an beiden Seiten und

44 Plat. *Leg.* 873b–c.

45 Ael. HV 5,14. S. Mehl, Für eine neue Bewertung (wie Anm. 32), 71 ff.

46 Cantarella, In fondo al barathron (wie Anm. 39), 493. Gernet, Anthropologie (wie Anm. 17), 328f., hat schon das *báraithron* mit der *ataphía* verbunden, aber betrachtet dies als die einzige Art der Hinrichtung ohne Begräbnis.

47 Jean-Joseph Thonissen, *Le droit pénal de la république athénienne*. Bruxelles/Paris 1875, 98; Κεραυοπούλλος, Ο αποτυμπανισμός (wie Anm. 17), 36 f.; Allen, Prometheus (wie Anm. 3), 218–220. Hager, Bodies (wie Anm. 8), argumentiert, dass das *báraithron* in archaischer Zeit als Hinrichtungsform verwendet wurde und dann während des 5. Jahrhunderts, nur um die Leichen loszuwerden.

48 *Emblēthénta* ist eine Korrektur für das *emblēthénai* der Manuskripte, aber Schol. Ar. Eccl. 1089, Xenophon zitierend, enthält *emblēthénta*, und versichert so, dass die Emendation richtig ist: Berneker, Der Felssturz (wie Anm. 39), 95; John Whitehorne, Punishment under the Decree of Cannonus, in: Gerhard Thür (Hrsg.), *Symposion 1985: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Köln 1989, 89–97, hier 91 f.

49 Wie später eindeutig gesagt von Suida, s.v. *báraithron*.

erinnern den Autor und das Publikum an das Auftreten eines Angeklagten gemäß dem Kannonos-Dekret⁵⁰:

„Epigenes: Dieser Fall läuft eindeutig nach dem Dekret des Kannonos. Von zwei Wächtern festgehalten, bin ich genötigt – zum Vögeln! Wie werde ich nun dazu imstande sein, das Ruder der beiden zu führen?

[...]

Epigenes: Weh mir, ich Unglücklicher, schon bin ich dicht an der Tür, zu der man mich abführt!

[...]

Epigenes: Oh, dreifach vom bösen Geist gepackt bin ich, wenn ich ein verfaultes Weib die ganze Nacht und den Tag über vögeln muss, und dann, wenn ich von der da erlöst bin, wieder eine Kröte, die einen Karfunkel an ihren Kinnbacken hat. Bin ich nicht vom bösen Geist gepackt? Wirklich von lästigen Dämonen geplagter, bei Zeus dem Retter, und unglücklicher Mann, der ich mit solchen Bestien zusammengepfercht sein soll. Aber dennoch: Falls mir – was ja häufig vorkommt – etwas zustößt, wenn ich unter der Führung dieser beiden Dreckshuren in den Hafen hier einlaufe, begrabt mich direkt neben dem Mund der Einfahrt, und die da sollt ihr bei lebendigem Leibe überteen, dann um die Füße rings bis zu den Knöcheln einen Bleisockel gießen und sie oben auf das Monument stellen als Grabvase!“⁵¹

Der Witz beginnt mit der Ähnlichkeit des Epigenes mit einem Angeklagten vor der *ekklēsia* und schließt mit dem Wortspiel seiner Verurteilung zum Sturz in eine Grube an, welches als sexuelle Metapher gilt.⁵² Dieser Vergleich wird noch verstärkt, indem er zum Haus der zweiten Frau geschleppt wird und die dritte Frau sagt, sie würde hinter ihn fallen.

Nicht nur dieser Witz zeigt die Relevanz des *báraithron* für die attische Öffentlichkeit als kulturelle Referenz: Fünf andere Passagen bei Aristophanes, die sich auf die „Todesgrube“ beziehen⁵³, bestätigen eine solche Relevanz, die sogar eine autobiographische Funktion erfüllen könnten, falls Martin Ostwald mit der Behauptung Recht

50 Albert von Bamberg, Über einige auf das attische Gerichtswesen bezügliche Aristophanes-Stellen, in: Hermes 13, 1878, 505–514, hier 509–514; Robert J. Bonner/Gertrude Smith, The Administration of Justice from Homer to Aristotle: Vol. I. Chicago 1930, 205–207; Cantarella, In fondo al barathron (wie Anm. 39), 495; Whitehorne, Punishment (wie Anm. 48), 95 f.

51 Aristoph. Eccl. 1089–1111; Übers. N. Holzberg.

52 Whitehorne, Punishment (wie Anm. 48), 96 f.

53 Aristoph. Eq. 1362–1363; Nub. 1446–1451; Ran. 574; Pl. 431; Pl. 1107–1109. S. Cantarella, In fondo al barathron (wie Anm. 39), 495 f.

haben sollte, dass Aristophanes von Kleon aufgrund der Verspottung Athens in den „Babyloniern“ von 426 v. Chr.⁵⁴ anti-athenische Handlungen vorgeworfen wurden (die Anklage wurde in der *boulé* abgelehnt und daher wurde kein *proboúleuma* vor die *ekklḗsia* gebracht).⁵⁵ Laut Plutarch sagte Aristeides einmal, „es gebe kein Heil für die Athener, wenn sie nicht Themistokles und ihn in den Abgrund (*báráthron*) stürzten“.⁵⁶ Diese Beispiele implizieren nicht nur, dass ins *báráthron* Menschen geworfen werden, während sie noch am Leben waren⁵⁷; vielmehr machen sie deutlich, dass das Wort *báráthron*, auch wenn es generell „Grube“ heißt, in Athen während des 5. Jahrhunderts v. Chr., mit einem Determinativ-Artikel versehen, die „Todesgrube“ meint, die sogleich die Todesstrafe für Hochverrat evoziert.

Diese spezifische Bedeutung ist aber ausschließlich für das 5. Jahrhundert v. Chr. bezeugt. Der letzte Beleg für eine derartige Verwendung des Wortes (unabhängig von späteren Lexikon-Einträgen) ist in Aristophanes' „Plutos“ (388 v. Chr.).⁵⁸ Das erste Mal wurde es von Herodot im Verweis auf Ereignisse des Jahres 491 v. Chr. verwendet. Hier ging es nicht um eine wirkliche Hinrichtung, sondern um die Tötung des von Dareios I. nach Athen entsandten Botschafters, der Wasser und Erde als Zeichen der Unterwerfung gegenüber dem Perserkönig verlangen sollte.⁵⁹ Herodot scheint jedenfalls zu implizieren, dass der Botschafter lebendig in das *báráthron* ge-

54 Aristoph. *Ach.* 376–382; *Schol. Aristoph. Acharn.* 378 (gibt die Anklage klar wieder als *adikia pros tous politas*). Laut Douglas M. MacDowell, *Aristophanes and Athens: An Introduction to the Plays*. Oxford 1995, 42–45, hätte Kleon nicht Aristophanes, sondern Kallistratos beschuldigt, den Produzenten des Stückes; selbst in diesem Fall könnte so ein *cause célèbre* Aristophanes motiviert haben, Wortspiele in Bezug auf das Kannonos-Dekret und den Tod im *báráthron* zu machen.

55 Ostwald, *From Popular Sovereignty* (wie Anm. 10), 207. Auch Jennifer S. Starkey, *Soldiers and Sailors in Aristophanes' Babylonians*, in: *Classical Quarterly* 53, 2013, 501–510, hier 509f., die das Kannonos-Dekret nicht erwähnt, aber auch von einer ernsten Klage wegen Verrat spricht, gestartet durch *eisangelía*. Aristoph. *Ach.* 382 scheint zu bestätigen, dass Aristophanes die Todesstrafe riskierte, auch wenn dies als rhetorische Übertreibung verstanden werden könnte (zum Beispiel von Alan H. Sommerstein, *Harassing the Satirist: The Alleged Attempts to Prosecute Aristophanes*, in: Ineke Sluiter/Ralph M. Rosen (Eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*. Leiden/Boston 2004, 145–174, hier 147; dennoch glaubt Sommerstein, dass Cleon eine *eisangelía* gegen Aristophanes initiierte).

56 Plut. *Arist.* 3,2; Übers. K. Ziegler / W. Wuhrmann.

57 Wie die meisten Forscher annehmen, zum Beispiel Bonner/Smith, *The Administration* (wie Anm. 7), vol. 2, 278f.; Gernet, *Anthropologie* (wie Anm. 17), 308–311; Stephen C. Todd, *How to Execute People in Fourth-Century Athens*, in: Hunter/Edmonson (Eds.), *Law and Social Status* (wie Anm. 8), 31–51, hier 33f.; Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaire* (wie Anm. 7), 154–156.

58 S. Anm. 53.

59 Hdt. 7,133.

worfen wurde, sodass dieser Akt selbst ohne einen Prozess als Imitation einer Hinrichtung für Verrat gedeutet werden könnte. Auf jeden Fall scheint eine spezifische Verbindung zwischen einem politischen Verbrechen und dem Tod in der Grube bereits bestanden zu haben.

Der nächste bekannte Vorfall spielt nur zwei Jahre später – und es geht immer noch nicht um eine Exekution. Miltiades wurde infolge der Expedition nach Paros 489 v. Chr. wegen Verrats vor Gericht gestellt und vor der Volksversammlung wegen „Täuschung der Athener“ für schuldig erklärt. Aber aufgrund vorheriger Verdienste wurde die Todesstrafe zu einer schweren Geldstrafe herabgesetzt.⁶⁰ Auch Platon erwähnt diesen Vorfall und führt explizit an, dass die Todesstrafe auf eine bestimmte Weise stattfinden musste – durch Stürzen in das *báráthron*.⁶¹ Platons Formulierung scheint einmal mehr eindeutig auszuschließen, dass es nur eine Leiche wäre, die in die Grube geworfen wird. Es ist schwer zu sagen, ob Platon die Bestrafung für Miltiades auf Basis späterer Gesetze definiert hat; dennoch könnten die ganze Begebenheit, die Anklage wegen *apátē* („Täuschung“), was zu der Idee von ‚anti-athenischen Aktivitäten‘ passen würde, sowie Platons Zeugnis verwendet werden – wenn auch nicht mit absoluter Sicherheit –, um zu zeigen, dass das Kannonos-Dekret vor diesem Jahr zu datieren ist, und möglicherweise vor 491 v. Chr. In diesem Fall hätte Herodot es nicht für nötig erachtet, die Hinrichtungsart für Miltiades zu spezifizieren, da jeder Athener sie gekannt hätte.⁶²

Der Name Kannonos selbst spricht auch dafür, denn er war in vorklassischer Zeit weitverbreitet, ist aber für das 5. Jahrhundert wesentlich seltener belegt.⁶³ Wenn

60 Hdt. 6,136.

61 Plat. *Gorg.* 516d.

62 Rose, Das Psephisma (wie Anm. 34), 92f.; Bonner/Smith, The Administration (wie Anm. 50), vol. 1, 207 ff. Gegen den Vorschlag, dass Miltiades gemäß dem Kannonos-Dekret vor Gericht gestellt wurde, Brian M. Lavelle, Adikia, the Decree of Kannonos, and the Trial of the Generals, in: CM 39, 1988, 19–41, hier 28, aber ohne ausschlaggebende Argumente.

63 Andere Vorschläge für die Datierung des Kannonos-Dekrets verweisen auf die Zeit der *Pentekontaetie*. Justus H. Lipsius, Das attische Recht und Rechtsverfahren mit Benutzung des attischen Processes. Bd. 1. Leipzig 1905, 43, argumentiert wegen Inhalt und Sprache, dass es nicht später als die Mitte des 5. Jahrhunderts datieren kann. Dieses Datum bevorzugt auch Cantarella, In fondo al barathron (wie Anm. 39), 494. Berneker, Der Felssturz (wie Anm. 39), 87 f., favorisiert die 480er Jahre v. Chr., nach seiner Vorstellung eine Periode bestimmter politischer Notfälle (in Verbindung mit der Gefahr aus Persien). In diesem Sinne zieht er eine Parallele mit der Gesetzessammlung von Teos aus dem Jahre 479 v. Chr. Lavelle, Adikia (wie Anm. 62), 37 ff., ist meines Wissens der Einzige, der eine spätere Datierung (nach dem Putsch von 411) befürwortet.

nach historischen Umständen gesucht werden soll, die einen solchen Erlass nachvollziehbar erklären könnten, mit seiner brutalen Form der Hinrichtung ohne Bestattung sowie der Weihgabe eines Zehntels des Patrimoniums, könnte man an Maßnahmen nach dem Ende der Peisistratiden-Tyrannis denken, welche eine künftige Tyrannis vermeiden sollen.⁶⁴ Demosthenes scheint in einer Rede von 355 v. Chr. auf das Kannonos-Dekret zu verweisen und nennt es *nómos archaíos*, antikes Gesetz, wenn auch zu einem Zeitpunkt, an dem der Tod durch das *bárathron* höchstwahrscheinlich nicht mehr existierte.⁶⁵ Die Passage könnte auch für die Theorie sprechen, dass dieses Gesetz im Fall des Miltiades angewandt wurde, denn Demosthenes spricht von dem Verbrechen ebenfalls als „Täuschung“ (*exapatēse*).

Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass es vor dem 5. Jahrhundert keine Spur einer solchen Form von institutionalisierter Bestrafung in Athen gibt. Die Vorstellung, in eine Grube geworfen zu werden, sei „archaisch“, ist eine moderne Idee, welche hauptsächlich aus der falschen Konzeption entstand, dass eine solche Form der Hinrichtung zu brutal für die Athenische Demokratie erscheine.⁶⁶ Wenn ein solcher „Archaismus“ erst einmal angenommen wird, sucht man gewöhnlich nach dem Ursprung dieser Bestrafung in der sakralen Gesetzgebung.⁶⁷ Cantarella, auf die bekannten Fälle ähnlicher Hinrichtungen in Delphi und Olympia verweisend, behauptet, dass von einer Klippe gestoßen zu werden nach griechischer Vorstellung eine Bestrafung für religiöse Verbrechen sei.⁶⁸ Diese entstand aus Menschenopfern und aus den Gottesurteilen⁶⁹, da die Götter Unschuldige beschützt hätten; in Athen

64 Bonner/Smith, *The Administration* (wie Anm. 50), vol. 1, 208; P. Themelis, Κατάδοξ, in: *Αρχαιολογικά Ανάλεκτα ἐξ Ἀθηνῶν* 15, 1982, 183–201, hier 185, schlagen vor, den Erlass „latest to the beginning of the 5th century“ zu datieren. Lavelle, *Adikia* (wie Anm. 62), 23–27, hat gezeigt, wie das Konzept der *adikía* im frühen 5. Jahrhundert mit der Tyrannis der Peisistratiden verknüpft war, auch wenn er für eine spätere Datierung plädiert.

65 Dem. 8,135.

66 So etwa Bonner/Smith, *The Administration* (wie Anm. 7), vol. 2, 283f. Dazu auch Lavelle, *Adikia* (wie Anm. 62), 21f.: „[I]t hearkens to an earlier, legally less humane period in Athenian history and with that conclusion there is no quarrel [...] archaizing if not archaic.“

67 Barkan, *Capital Punishment* (wie Anm. 7), 54f.; Berneker, *Der Felssturz* (wie Anm. 39), 95–97.

68 Cantarella, *In fondo al barathron* (wie Anm. 39), 498f.; Cantarella, *I supplizi capitali* (wie Anm. 7), 72–77.

69 Barkan, *Capital Punishment* (wie Anm. 7), 55; Cantarella, *I supplizi capitali* (wie Anm. 7), 77. Vergleiche mit anderen *póleis* helfen jedoch nicht, wenn auch Leukas möglicherweise eine Referenz aufweist (obwohl es keinen Grund gibt anzunehmen, dass dies ähnlich zu Athen sei). Die Geschichte von Aristomenos, wie sie von Pausanias erzählt wird, präsentiert sein Überleben nicht als positives Ergebnis eines Gottes-

habe es daher eine Phase gegeben, für die sich absolut keine Quellen finden lassen, in welcher der Sturz nur zur Bestrafung von *asebeia*, Gottlosigkeit, verwendet wurde. Später hingegen hätte sich diese Bestrafung auf politische Verbrechen ausgedehnt.⁷⁰ Die Möglichkeit, das *báráthron* als eine Art Gottesurteil zu verwenden, kommt ausschließlich durch Vergleiche mit Situationen außerhalb Athens zustande, besonders aus der Interpretation der Legende des Aristomenos, welcher unverletzt auf dem Boden der Kaiadas gelandet sei, und von einer auf der Insel Leukas bezugten Praktik: Laut Strabo würden Kriminelle mit Flügeln und Vögeln am Körper befestigt von einer Klippe ins Meer gestoßen werden, während deren Freunde in Booten warten würden, um sie an Bord zu nehmen und in Sicherheit zu bringen.⁷¹ Es gibt aber keinen Hinweis darauf, dass das *báráthron* jemals als angemessene Bestrafung für religiöse Verbrechen betrachtet wurde⁷², und Parallelen mit Delphi und Olympia sind nicht automatisch aussagekräftig für ein Verständnis des athenischen *báráthron*. Zusätzlich wird als einzige Quelle dafür eine Passage aus Aristophanes' „Ploutos“ verwendet⁷³, die schwerlich als Beweis betrachtet werden kann. Es stimmt, dass Karion, der es versäumte, den Göttern ein Opfer darzubringen, von Zeus damit bedroht wird, in eine Grube gestoßen zu werden. Er bedroht ihn aber auch damit, ihn „in einen Topf zu Brei zusammen[zurühren“, was wohl kaum als Bezug auf eine existente Form der Hinrichtung für Gottlosigkeit gedeutet werden kann.⁷⁴ Noch wichtiger ist die Tatsache, dass *asebeia* ebenfalls als ‚anti-athenische Handlung‘ interpretiert und somit unter dem Kannonos-Dekret verhandelt werden konnte, ohne dass man postulieren muss, dass religiöse Verbrechen früher mit dem Sturz ins *báráthron* bestraft und von politischen Verbrechen unterschieden wurden.⁷⁵

Die Frage wird noch zusätzlich dadurch verkompliziert, dass es keine Sicherheit gibt, ob irgendjemand jemals wirklich ins *báráthron* hineingestürzt wurde, da keine

urteils, sondern eher als Zeichen einer spezifischen Bevorzugung durch die Götter, die sich aber nicht auf seine Kommilitonen ausdehnte, die alle starben (Paus. 4,18,5).

70 Cantarella, In fondo al barathron (wie Anm. 39), 500. Eine ähnliche Position bei Halm-Tisserant, Réalités et imaginaire (wie Anm. 7), 148ff.

71 Strab. 10,2,9.

72 Dass das *báráthron* die Form der Hinrichtung für die Beschuldigung auf Gottlosigkeit sei, wird auch von Gernet, Anthropologie (wie Anm. 17), 314f., vorgeschlagen.

73 Cantarella, In fondo al barathron (wie Anm. 39), 496.

74 Aristoph. Pl. 1107–1109; Übers. O. Weinreich.

75 Kucharski, Capital Punishment (wie Anm. 17), 18.

Quelle dies eindeutig mitteilt.⁷⁶ Dies hat Berneker dazu gebracht, zu glauben, dass die Bestrafung (für ihn „archaisch“ und „brutal“) lediglich zur Abschreckung gedacht war und im 5. Jahrhundert niemals durchgeführt wurde.⁷⁷ Es gibt aber keinen Hinweis auf eine ‚Abscheu‘ der Athener vor einer solchen Art der Hinrichtung und sicher war die Todesgrube nicht der Grund, wieso sie den Vorschlag des Euryptolemus ablehnten.⁷⁸ Gewiss war die Hinrichtung durch den Sturz ins *báráthron* von den Gesetzen des 5. Jahrhunderts vorgesehen und im athenischen Diskurs präsent als das Schicksal derer, welche die *pólis* betrogen, selbst wenn es schließlich nicht praktiziert worden sein sollte. Das Kannonos-Dekret impliziert in der Tat gewisse praktische Schwierigkeiten, die es nahezu unanwendbar gemacht haben könnten: Eine Klage dem Dekret entsprechend hätte den Verdacht entstehen lassen, dass der Kläger exzessiv handelte; es war nötig, den Vorschlag durch die *boulé* unterbreitet zu bekommen, was zu einem *proboúleuma* für die *ekklḗsia* geführt hätte; selbst dann war es nötig, einen Schuldspruch durch eine absolute Mehrheit in der Volksversammlung zu erwirken. In vielen Fällen mag es geeigneter erschienen sein, mit der Prozedur für Verrat zu den *dikastḗria* weiterzugehen, was im Falle einer Verurteilung immer noch Tod und Güterkonfiskation implizieren würde.⁷⁹

76 Die Peloponnesischen Gesandten, welche in Athen 430 v. Chr. getötet wurden (Thuk. 2,67,4), wurden ohne Verhandlung hingerichtet und, laut der Formulierung von Thukydides, ihre Leichen wurden dann von den Klippen geworfen – das Wort *báráthron* wird nicht verwendet, aber das generische *pháranx*. Zudem betont Thukydides, dass dies die Rache für eine ähnliche Behandlung von Athenern und verbündeten Kaufleuten seitens der Spartaner war. Schwieriger ist die Hinrichtung des Rhamnus nach dem Putsch von 411 v. Chr. Der Pseudo-Plutarch der *Leben der zehn Redner* (Mor. 834a–b) macht klar, dass er auf Basis von Gesetzen gegen Verrat vor Gericht gestellt wurde (s. oben) und zum Tode und der *ataphía* in Attika verurteilt wurde, aber in 833a wird gesagt, er würde gemäß den Verratsgesetzen zu Tode verurteilt werden und „unbegraben geworfen“ bleiben (*erríphe átaphos*). *Rípto* ist ein Wort, welches oft in Verbindung mit dem Stoßen von einer Klippe steht; es wäre hier nötig zu postulieren, dass das Gesetz für Verrat und Tempelraub ebenfalls eine Hinrichtung im *báráthron* beinhalten würde (was der Xenophon-Stelle zu widersprechen scheint). Unter Berücksichtigung der Verbindung mit *átaphos* und der späteren Passage, welche eine Belegstelle des originalen Erlasses ist, scheint es hier ratsamer, *rípto* in Verbindung mit der Leiche zu betrachten, welche aus Attika ‚herausgeworfen‘, nicht von einer Klippe ‚heruntergeworfen‘ wurde. Riess, *Where to Kill* (wie Anm. 13), 87, glaubt, dass Antiphon möglicherweise im Gefängnis hingerichtet wurde, wofür er aber keine Belege anführt. Rose, *Das Psephisma* (wie Anm. 34), 93 ff., präsentiert eine Reihe von Verhandlungen, welche vor der *ekklḗsia* stattfanden, von denen er glaubt, dass diese in Bezug auf das Kannonos-Dekret abliefen, obwohl sie alle aus dem 4. Jahrhundert datieren, in welchem, wie hier argumentiert wird, das *báráthron* nicht mehr als Hinrichtungsart galt.

77 Berneker, *Der Felssturz* (wie Anm. 39), 97.

78 Cantarella, *In fondo al barathron* (wie Anm. 39), 504f.

79 In diesem Sinne kann ich Lavelle, *Adikia* (wie Anm. 62), 34f., nicht folgen, wenn sie argumentiert, dass,

Während die Frage, ob jemals eine Person im *bárathron* hingerichtet wurde, mit den zur Verfügung stehenden Quellen nicht zu beantworten ist, kann dennoch kein Zweifel bestehen, dass diese Form der Bestrafung im athenischen Gesetz existierte und zumindest theoretisch anwendbar war. Dementsprechend ist es legitim, ihre Bedeutung von einer kulturellen Perspektive aus zu untersuchen, besonders in Verbindung mit Erinnerung und Erinnerungspraktiken der athenischen Demokratie. Es ist bereits betont worden, wie wichtig die Öffentlichkeit für eine Hinrichtung war und somit ist die Erinnerung an jene eine zentrale Komponente. Aber es gibt auch den möglichen Gegenpart dazu, das Vergessen. Das *bárathron* kann als eine Form der Bestrafung verstanden werden, welche im Bewusstsein einer besonders schlimmen Art von Verbrechen nicht nur das Begräbnis negiert, sondern auch durch das vollständige Verschwinden des Körpers in die Erde das kollektive Vergessen von Verbrechen und Verbrechern impliziert. Deren Handlungen werden demnach als Vorfälle qualifiziert, welche nicht einmal als Ermahnung im kulturellen Gedächtnis der Stadt verbleiben können, sondern vollständig aus diesem gelöscht werden müssen, um dessen Zusammenhalt nicht zu gefährden: „The citizens who forgot the wrongdoer also forgot that their system of value had been challenged or upset, and the stability of their system was thereby restored to them.“⁸⁰ Wir hätten daher ein Beispiel des „oubli fondateur“, wie er von Nicole Loraux definiert wurde, nach dem Handlungen, welche die soziale und politische Ordnung gefährden, innerhalb „une pratique très surveillée de la mémoire civique“ vergessen werden müssen.⁸¹

Dies kann jedoch nicht als wahre und vollständige Tilgung aus dem individuellen und kollektiven Gedächtnis betrachtet werden, eher als ein „memento to forget“.⁸² In diesem Zusammenhang ist es bezeichnend, dass diese Hinrichtungsart für Verhandlungen vorgesehen war, die vor der gesamten Volksversammlung stattfanden; also in einem Kontext, in welchem die Überschneidung zwischen der „politischen Autorität“, welche einen Verbrecher bestraft, und der „Öffentlichkeit“ einer

falls das Kannonos-Dekret nicht gegen Antiphon angewandt wurde, es automatisch bedeute, dass es noch nicht existiert habe. Über einige Gründe, die die Wahl eines Verfahrens über ein anderes in athenischen Verhandlungen beeinflusst haben könnten, *Lene Rubinstein*, *Litigation and Cooperation. The Use of Supporting Speakers in the Courts of Classical Athens*. Stuttgart 2000, 222 f.

80 *Allen*, Prometheus (wie Anm. 3), 205.

81 *Nicole Loraux*, *La cité divisée*. Paris 1997, 39 (für den Begriff „oubli fondateur“); 70 f. (über ein mögliches Vergessen des Ephialtes); 149 (für das Zitat).

82 *Allen*, Prometheus (wie Anm. 3), 205.

Hinrichtung besonders groß war, umso mehr noch, wenn wir davon ausgehen, dass der Verrat insbesondere die Bürger als Hauptverantwortliche für den Schutz der Stadt und ihrer Institutionen anspricht. In diesem Sinne ist diese Hinrichtung weit weniger als andere Hinrichtungsformen im Sinne einer öffentlichen Zurschaustellung der Gerichtsentscheidung zu verstehen, sondern vielmehr als eine Durchsetzung einer kollektiven Sanktion. Auch wenn es möglich ist, dass keine Hinrichtung durch den Sturz ins *báráthron* je durchgeführt wurde, muss man auch die Möglichkeit offenlassen, dass zum Beispiel die Unmöglichkeit, den Ort des *báráthron* zu lokalisieren, auch auf diese Mechanismen des Vergessens und des Verdrängens zurückzuführen sein könnte.

Bis wann war das *báráthron*, zumindest theoretisch, in Gebrauch? Aristophanes' „Ekklesiazusen“ wurde 392 v. Chr. aufgeführt, sein „Ploutos“ 388 v. Chr. Dementsprechend ist die Todesgrube mindestens bis in diese Zeit hinein im kulturellen Gedächtnis der Athener präsent gewesen und es ist vermutet worden, dass diese Witze bedeuten, dass das Kannonos-Dekret zu diesem Zeitpunkt noch immer gültig war.⁸³ Dies ist zwar nicht zwangsläufig so, wenn wir davon ausgehen, dass das Gesetz und das *báráthron* das 5. Jahrhundert hindurch im öffentlichen athenischen Diskurs präsent gewesen sind⁸⁴; es wird schließlich auch noch die Guillotine als Sprachbild verwendet, ohne dass sie noch eine aktuelle Form der Bestrafung darstellt. Wichtiger ist eher die Tatsache, dass das *báráthron* nach diesen zwei Stellen aus den Quellen verschwindet – und das Wort nun nicht mehr „die Todesgrube“, sondern lediglich „eine Grube“ bedeutet. Einen Hinweis dafür, dass das Kannonos-Dekret im Laufe des 4. Jahrhunderts seine Gültigkeit verloren hatte, gibt uns Demosthenes in der zuvor erwähnten Passage, nach welcher der *apotympanismós* als korrekte Hinrichtungsart für die Unterstützer von Philipp dargestellt wird.⁸⁵ Trotz aller Schwächen eines *argumentum e silentio* ist es auffällig, dass Demosthenes, während er die stärkste Bestrafung für die Verräter der *pólis* herbeiführen möchte, nicht das *báráthron* erwähnt, sondern lediglich die ‚normale‘ Form einer Hinrichtung.

Insgesamt scheint daher das athenische Gesetz während des 5. Jahrhunderts zwei mögliche Hinrichtungsarten vorzusehen: den *apotympanismós*, die ‚generische‘ Me-

83 Whitehorne, Punishment (wie Anm. 48), 95.

84 Todd, How to Execute People (wie Anm. 57), 38.

85 Vgl. Anm. 22. Bonner/Smith, The Administration (wie Anm. 7), vol. 2, 286, und auch MacDowell, The Law (wie Anm. 35), 255.

thode für alle Arten der Verurteilung zum Tode, und das *bárathron*, welches – sollte es jemals umgesetzt worden sein – nur in bestimmten Fällen des Verrats dem Kanonos-Dekret gemäß verhängt wurde. Nichtsdestotrotz war das *bárathron* ein ständiger Referenzpunkt für alle Athener, ein Symbol für die höchste Form der Bestrafung derjenigen, welche die Gemeinschaft verraten hatten, weil es das vollständige Verschwinden des Verurteilten und seines Körpers aus dem Sichtfeld und dem Gedächtnis der Gesellschaft bedeutete. Spätere Quellen sprechen von einem „Füllen“ des *bárathron* und dem Errichten des Metroon an seinem Platz.⁸⁶ Während diese Information gewiss falsch ist und auch auf keine spezifische Zeit verweist, so evokiert sie doch eine Erinnerung an das Ende der Verwendung der „Todesgrube“.⁸⁷ Um dieses Argument zu stärken, ist es nun nötig, eine weitere Grube vorzustellen, das *órygma*, welches im 4. Jahrhundert das *bárathron* in den literarischen Quellen ersetzt hat.

IV. Orygma

Als das *bárathron* aufgehört hatte, die „Todesgrube“ zu bezeichnen, begann ein anderes Wort, *órygma*, in Begleitung von einem Determinativ, eine spezifische „Grube“ mit tödlicher Konnotation in Athen zu beschreiben.⁸⁸ Der „Mann an der Grube“ (*ho epì tò orýgmati*) ist tatsächlich eine Umschreibung, welche während des 4. Jahrhunderts den Henker bezeichnete.⁸⁹ Im Unterschied zum *bárathron* kann das *órygma* genau lokalisiert werden, da Platon dessen Lage explizit darlegt:

„Ich habe aber einmal etwas erzählen hören, fuhr ich fort, und halte das für wahr: Leontios, der Sohn des Aglaion, kam vom Peiraieus herauf, außen an der nördlichen Mauer entlang. Da sah er beim Platz des Scharfrichters einige Leichen liegen und hätte diese zwar gerne angeschaut, empfand aber doch Unwillen und wendete sich ab. Eine Weile kämpfte er und verhüllte sich; schließlich wurde er aber von der Begierde übermannt, lief mit weit aufgerissenen Augen zu den Leichen hin und rief: ‚Schaut sie euch an, ihr Unseligen, und sättigt euch an dem herrlichen Anblick.‘“⁹⁰

86 Sch. Vet. Arist. Pl. 431; Suidas, s.v. *métragýrtes*.

87 S. Cantarella, In fondo al barathron (wie Anm. 39), 501.

88 Wie von Barkan, Capital Punishment (wie Anm. 7), 55f., bemerkt, welcher zudem schon klar zwischen den beiden Gruben unterschieden hat.

89 Zum Beispiel Lyk. Leocr. 121. Vgl. Cantarella, In fondo al barathron (wie Anm. 39), 503.

Der Ort befand sich bei der Straße vom Piraeus, direkt vor den Stadtmauern, am Westhang des Hügels der Nymphen, an der Grenze zwischen dem Demos Melite und dem Demos Keiriadai. Weitere Lexika und spätere Autoren bestätigen diese Lokalisierung, auch wenn sie teilweise *órygma* und *báráthron* verwechseln. Nichtsdestoweniger scheint es unmöglich, Barkan zu folgen (und in jüngerer Zeit Halm-Tisserant), wenn sie dafürhalten, dass beide nebeneinanderlagen – besonders, wenn dies bedeuten würde, die von Platon beschriebene Grube als das *báráthron* zu identifizieren. Dies ist schlicht aus dem Grund unmöglich, dass Leontius Leichen dort liegen sah, was sowohl dem Prinzip des Todes im *báráthron* widerspricht als auch der Tatsache, welchen Anblick Körper bieten, nachdem sie einige Meter gefallen sind. Aus demselben Grund muss man auch die Hypothese zurückweisen, dass *báráthron* und *órygma* ein und derselbe Ort gewesen seien und dass lediglich ein Namenstausch stattgefunden habe. Die Anwesenheit eines Henkers bei den Leichen am Grund der Grube macht es umso evidenter, dass die Kriminellen nicht durch das Werfen von einer Klippe hingerichtet worden sind; es muss auf eine andere Weise passiert sein, höchstwahrscheinlich durch *apotympanismós*, bevor sie dort ausgestellt wurden.

Dementsprechend gibt es drei Möglichkeiten, um die Verbindung von *báráthron* und *órygma* zu erklären:

1. *Báráthron* und *órygma* hatten dieselbe Funktion und letzteres ersetzte ersteres aus unbekannten Gründen, vielleicht im Zusammenhang mit dem „Füllen“, welches in späteren Quellen erwähnt wird (so Cantarella).⁹¹ Diese Lesart ist nicht überzeugend, vor allem aufgrund des Zustandes der Körper, welcher nicht mit dem Aufschlagen auf den Grund kompatibel ist, selbst in der Kürze von Platons Darstellung. Die Sichtbarkeit der Leichen, wie auch die Anwesenheit des Henkers bei ihnen, steht zudem in Konflikt mit athenischen Vorstellungen von Kontamination und *míasma*. Diese Theorie erklärt auch nicht, warum der Henker während des 4. Jahrhunderts „Mann am *órygma*“ genannt wurde.
2. *Báráthron* und *órygma* bestanden parallel. Ersteres war eine Grube, in welche Kriminelle lebend geworfen wurden, letzteres ein Ort der Ausstellung von Leichen,

90 Plat. *Rep.* 4,439e–440a; Übers. R. Rufener.

91 Cantarella, *In fondo al barathron* (wie Anm. 39), 503f.; Cantarella, *I supplizi capitali* (wie Anm. 7), 80f. In derselben Art, aber weniger explizit, Todd, *How to Execute People* (wie Anm. 57), 38. Ich betrachte hier nicht die Theorien, dass die beiden Gruben dieselbe Funktion hatten, welches nämlich die Darstellung der Körper war, so wie ich zuvor die Idee abgewiesen habe, dass nur tote Körper in das *báráthron* geworfen worden sind.

für welche *ataphía* erlassen wurde.⁹² Diese Lesart ist hauptsächlich angesichts des Quellenmaterials nicht überzeugend, da sie auf keine Weise erklärt, warum das *bárathron* nur im 5. Jahrhundert mit Determinativ erscheint, das *órygma* hingegen nur im 4. Jahrhundert.

3. Den Vorschlägen bei Barkan⁹³, Berneker⁹⁴ und MacDowell teilweise folgend, ist es möglich, eine weitere Theorie zu entwerfen: Der Tod durch das Stürzen ins *bárathron* wurde am Ende des 5. Jahrhunderts abgeschafft, wie von vielen angenommen⁹⁵, und dies erklärt, warum Demosthenes die Anhänger von Philipp mit dem *apotympanismós* bedrohte. Das *órygma* des 4. Jahrhunderts war ein Ort für die öffentliche Ausstellung der Körper von Kriminellen, die bereits hingerichtet worden waren. Diese Idee wird von der Beobachtung unterstützt, dass das *bárathron* lexikalisch eine natürliche Grube indiziert, wohingegen das *órygma* eine künstliche anzeigt.⁹⁶ Cantarellas Argument, dass die Definition eines Henkers als „Mann am *órygma*“ in diesem Fall keinen Sinn geben würde, da dieser dann die Kriminellen nicht selbst hingerichtet hätte⁹⁷, ist auch falsch: Das von Platon beschriebene *órygma* ist zugänglich und gut sichtbar an einer wichtigen Verbindung Athens zu seinem Hafen gelegen; es gibt daher keinen Grund anzunehmen, dass die Exekution nicht ebenfalls dort vollzogen wurde (zum Beispiel in der Form vom *apotympanismós*), wobei die Körper nach deren Vollzug dann am Ort belassen werden würden.⁹⁸

Wenn letztere Theorie zutrifft, ist das *órygma* die Form, mit der während des 4. Jahrhunderts die *ataphía* praktiziert wurde. Dies mag widersprüchlich zur Idee in

92 Hager, Bodies (wie Anm. 8), 5, hat zudem argumentiert, dass die Körper hier ausgestellt werden, bis möglicherweise Verwandte oder Freunde sie mitnahmen, um sie außerhalb von Attika zu begraben.

93 Barkan, Capital Punishment (wie Anm. 7), 59–62.

94 Berneker, Der Felssturz (wie Anm. 39), 92: „Vom Gipfel der Schlucht stürzten die Athener [in historischer Zeit] keinen Verbrecher mehr hinab, wohl aber diente der Grund der Schlucht dem Henker als Hinrichtungsplatz (von der Verabreichung von Gift, die im Gefängnis erfolgte, abgesehen) und als Rabenanger, auf dem die Leichen der Justifizierten wegen des bestehenden Bestattungsverbotes in eine Grube geworfen wurden.“ Es ist wichtig zu betonen, dass Berneker die beiden Gruben für denselben Ort mit einem Funktionswandel hält.

95 So schon Hager, Bodies (wie Anm. 8), 4.

96 Halm-Tisserant, Réalités et imaginaire (wie Anm. 7), 151 f. Auch MacDowell, The Law (wie Anm. 35), 255.

97 Cantarella, In fondo al barathron (wie Anm. 39), 504; Cantarella, I supplizi capitali (wie Anm. 7), 81.

98 Todd, How to Execute People (wie Anm. 57), 49, in Bezug auf Platons Passage: „[I]t is tempting instead to read this as the final stage of *apotumpanismos*.“

der griechischen Kultur erscheinen, dass nicht bestattete Körper (besonders der ermordeten Menschen) eine Kontamination bedeuteten, da ihre Geister den Hades nicht erreichten, und dass sie als *alástores*, Rachegeister, unter den Lebenden wüten würden. Dies könnte auch den Grund zur Exekution im *báráthron* nachvollziehbarer machen, da die Verurteilten nicht nur wahrscheinlich außerhalb des Staatsgebiets fallen würden⁹⁹, der Fall würde auch gewährleisten, dass die Leichen nicht mehr ganz waren – und Schaden am Körper bedeuten in der antiken griechischen Wahrnehmung auch Schaden am ‚Geist‘, wie es von der Praktik des *maschalismós* bestätigt wird.¹⁰⁰

Es gibt einige mögliche Antworten auf diese Fragen: zunächst die Überlegung, dass vom athenischen Volk verurteilte Kriminelle, bei denen die Verurteilung kollektiv und ohne Option auf Appell stattfand, keine solchen Geister werden würden, da ihr Tod gerecht war.¹⁰¹ Dabei ist aber schwer zu belegen, ob der Großteil der Athener diese Überzeugung teilte. Antiphon beispielsweise hebt sehr stark die Rolle von Rachegeistern zur Inspiration für Gerechtigkeit hervor¹⁰² und eine wichtige Passage bestätigt, dass hingerichtete Menschen ebenso Rache ausüben konnten, nicht nur gegen ihre Ankläger, sondern auch gegen die Richter und somit auch gegen das Volk von Athen.¹⁰³ Es ist naheliegend, dass Antiphon dieses Element rhetorisch manipulierte, da dieses Thema in den „Tetralogien“ anders behandelt wird als in der tatsächlichen Verhandlungsrede¹⁰⁴; dennoch sollte angenommen werden, dass dieses Argument bei den Richtern hätte wirken können. Während des 4. Jahrhunderts scheint jedoch eine solche Form von ‚Glauben‘ an Bedeutung verloren zu haben, da

99 So schon Hager, Bodies (wie Anm. 8), 2 f.; s. Parker, Miasma (wie Anm. 42), 46 f.; Allen, Prometheus (wie Anm. 3), 220 f.

100 *Maschalismós* war eine bewusste Verstümmelung von Leichen, unter anderem auch um eine Rückkehr als *alástōr*, aus Rache an den Mördern, zu verhindern. Dazu Cantarella, Per una preistoria (wie Anm. 21), 44–47; Ruth Bardel, Eunuchizing Agamemnon: Clytemnestra, Agamemnon and *maschalismos*, in: Shaun Tougher (Ed.), Eunuchs in Antiquity and Beyond. Swansea/London 2002, 51–70, hier 57–63; Petra Aigner, Zum Maschalismos, in: Georg Danek/Irmtraud Hellerschmid (Hrsg.), Rituale. Identitätsstiftende Handlungskomplexe. Wien 2012, 107–121; Halm-Tisserant, Réalités et imaginaire (wie Anm. 7), 28. S. auch Parker, Miasma (wie Anm. 42), 107 f.

101 So z. B. Allen, Prometheus (wie Anm. 3), 217.

102 Antiph. Tetr. 2,4,9; 3,1,3–4; 3,4,10.

103 Antiph. Tetr. 3,2,8; Übers. K. J. Maidment.

104 Edwin Carawan, The Tetralogies and Athenian Homicide Trials, in: AJPh 114, 1993, 235–270, hier 249–254; Michael Gagarin, Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists. Austin 2002, 109–112.

sie deutlich weniger in den Quellen bezeugt wird.¹⁰⁵ Es wurde daher argumentiert, dass Antiphons und Andokides' Beharren auf Verunreinigung und böse Geister ein Produkt des frühen Abfassungszeitpunktes ihrer Reden sein könnte.¹⁰⁶ Aus diesem Grund ist es möglich, dass die vom *órygma* ausgehende Gefahr der Kontamination später nicht als so akut wahrgenommen wurde.¹⁰⁷ Aber eine weitere Möglichkeit, dies zu erklären, wird von Plutarch in dem „Leben des Themistokles“ geboten:

„Dieses Heiligtum [der Tempel der Artemis] stand in der Nähe seines [Themistokles'] Hauses in Melite, wo die Henker heutzutage die Leichen der Gerichteten hinwerfen und die Stricke derer hinbringen, die sich erhängt oder sonstwie entleibt haben.“¹⁰⁸

Es trifft zu, dass Plutarch den Tempel in Melite lokalisiert und das von Platon beschriebene *órygma* in Keiriadai war, aber die Beschreibung des Ortes am Hügel der Nymphen sowie seine Nutzung als Ort der Zurschaustellung der Leichen Krimineller scheinen auszuschließen, dass es sich um einen anderen Ort handelte als den von Leontius besuchten. Tatsächlich kann der Ort als Stätte eines ehemaligen Steinbruchs identifiziert werden, von welchem die Steine der Pelasgischen Mauer aus dem 6. Jahrhundert stammen, ungefähr 150 Meter von der Straße zum Piraeus entfernt.¹⁰⁹ Aber wenn Plutarch Recht hat und seine Information bis in das 4. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann¹¹⁰, wäre eine Nutzung des Ortes zur systematischen Lagerung verschiedener Arten von Dingen möglich, die *miasma* verursachen können. Es wäre also als ein spezieller Ort verstanden worden, welcher die Gesellschaft vor Kontamination schützt. Die Konsequenzen dieser Interpretation des *órygma* für die Kulturgeschichte der Bestrafung in Athen sind sehr relevant: Während

105 Parker, *Miasma* (wie Anm. 42), 126–130. Auf S. 15 f. betont Parker auch, dass ein großer Teil unseres Wissens über die Verunreinigung durch Mord aus den Tragödien kommt; dies könnte den Eindruck einer größeren Relevanz dieses Themas für das 5. Jahrhundert hervorrufen.

106 Vgl. And. 1,31. Laut *Raphael Sealey*, *The Tetralogies Ascribed to Antiphon*, in: *TAPhA* 114, 1984, 71–85, hier 74 f., wären die Gerichte schon zur Zeit des Antiphon nicht mehr an solchen Aspekten interessiert gewesen.

107 S. Parker, *Miasma* (wie Anm. 42), 30, bezieht sich mit „purifactory offscourings thrown out“ auf die Kreuzungen: Die „purification“ im *órygma* könnte auf demselben Prinzip basiert haben.

108 Plut. *Them.* 22,2; Übers. P. Ziegler.

109 *Richard E. Wycherley*, *The Stones of Athens*. Princeton 1978, 269 (er nennt dies aber *báráthron*, da sie die Einheit beider Abgründe annimmt); *Allen*, *Prometheus* (wie Anm. 3), 221 f.

110 S. *Cantarella*, *I supplizi capitali* (wie Anm. 7), 78–80; *Halm-Tisserant*, *Réalités et imaginaire* (wie Anm. 7), 152.

das *báráthron* dazu gedacht war, die Körper verschwinden zu lassen, war das *órygma* da, um die Körper von Kriminellen für alle sichtbar zu machen. Dies impliziert einen Wandel in der gesamten Dynamik von Erinnerung und Vergessen in Athen zwischen dem 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.: Während Verräter der *pólis* im 5. Jahrhundert ‚von der Erde verschluckt‘ und so kollektiv aus der Erinnerung und Geschichte der Stadt entfernt worden sind, wurde hingegen dieselbe Art von Verrätern im 4. Jahrhundert der gesamten Stadt gezeigt, und ihr Tod sowie ihre Erniedrigung für alle sichtbar gemacht.

In diesem Sinne ist es völlig müßig zu fragen, ob die Demokratie im 4. Jahrhundert weniger demokratisch als im 5. Jahrhundert gewesen ist oder ob eine Ablösung der Souveränität des Volkes durch die Souveränität des Gesetzes stattfand¹¹¹; zentral ist, dass die Demokratie im 5. Jahrhundert sich selbst als System ohne Alternativen wahrgenommen hat und dies im 4. Jahrhundert eben nicht länger der Fall war. Nach dem Peloponnesischen Krieg und der Tyrannis der Dreißig war die Demokratie des 4. Jahrhunderts das Produkt eines „social trauma“¹¹², konkretisiert in „the idea that democracy itself could be defeated“.¹¹³ Dies eröffnete eine systematische Neuverhandlung der Normen und Werte und brachte eine Gesellschaft hervor, die sich selbst als weniger geschlossene Masse verstanden hat, als dies während des 5. Jahrhunderts der Fall gewesen ist. Dies muss nicht notwendigerweise politische Instabilität implizieren, da stärker überwachte Grenzen sich schließlich als weit stärker erweisen können: Die attischen politischen Institutionen erfuhren weit weniger Reformen in der Zeit von 403–322 v. Chr. als während der *Pentekontaetie*.¹¹⁴ Diese Neuverhandlung implizierte eine Re-Definition des normativen athenischen Bürgers und seiner sozialen Rolle; sie implizierte auch unter anderem eine vermehrte Anerkennung, in der Ideologie wie in den Gesetzen, der Existenz einer sozialen Stratifikation und Binnendifferenzierung der Bürgergemeinschaft, welche die demokratische Ideologie des 5. Jahrhunderts irgendwie verdecken konnte. Die Forschung hat das 4. Jahrhundert traditionell durch ein „Anwachsen der Individualität“ und eine

111 Was laut Ostwald, *From Popular Sovereignty* (wie Anm. 10), 524, der Athenischen Demokratie ihre „stability, consistency, and continuity“ gegeben hätte.

112 Eidinow, *Envy, Poison, and Death: Women on Trial in Classical Athens*. Oxford 2016, 330.

113 Ebd. 269.

114 Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*. Princeton 1989, 55.

stärkere Präsenz von individuellen Anführern charakterisiert.¹¹⁵ Es handelt sich aber weniger um einen Konflikt der führenden Persönlichkeiten mit der etablierten Ordnung oder eine Reaktion auf die ‚totalitären Ambitionen‘ der Demokratie des 5. Jahrhunderts als vielmehr um ein Zeichen einer Krise der Ideologie der Massen, welche die perikleische Demokratie charakterisierte. Dies erklärt auch den von der Forschung bemerkten Anstieg der Zahl von Inschriften, welche athenische Bürger für ihre öffentlichen Errungenschaften ehren, und den korrelierenden Anstieg der Begeisterung für das Konzept der *philotimía*.¹¹⁶ Die Zurschaustellung der Leichen von Verrätern war keine Konsequenz des kollektiven Verdrängens, sondern eine dieser Neuverhandlungen und ‚Individualisierungsprozesse‘. Eine weitere Auswirkung dieses kulturellen Wandels in der athenischen Justiz war die Einführung einer neuen Form der Hinrichtung.

V. Schierling

Eine Analyse der letzten uns aus dem klassischen Athen bekannten Hinrichtungsform bestätigt das Bild eines kulturellen Wandels zwischen dem 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. Das Prinzip der *isonomía* prägte während des 5. Jahrhunderts die Existenz einer gleichen Form der Hinrichtung für alle Bürger, unabhängig von Reichtum oder Status: des *apotympanismós*. Die einzige Ausnahme waren Verräter, an welche die Erinnerung vollständig ausgelöscht wurde. Aber die Einführung des Todes durch Vergiftung mit Schierling hat diese Gleichheit der Exekution beendet. Die Verwendung von Schierling als tödlichem Gift war bis zum Ende des 5. Jahrhunderts unbekannt. Die erste Erwähnung findet sich in Aristophanes’ „Fröschen“ (405 v. Chr.), auch wenn das Gift hier als Methode dargestellt wird, Selbstmord zu begehen.¹¹⁷ Während dies gewiss ein *terminus ante quem* für die Entdeckung der tödlichen Wirkung der Schierlingswurzeln ist, so kann dies aber noch nicht als Zeichen

115 Zum Beispiel *Albrecht Dihle*, Studien zur antiken Biographie. Göttingen 1956, 35–41; *Arnaldo Momigliano*, The Development of Greek Biography. Four Lectures. Cambridge, MA 1971, 45f.

116 *Peter Liddel*, The Honorific Decrees of Fourth-Century Athens: Trends, Perceptions, Controversies, in: Tiersch (Hrsg.), Athenische Demokratie (wie Anm. 10), 335–357, besonders 346f.

117 Arist. *Ran.* 123–126. Schierling wird erneut als Möglichkeit des Suizids beschrieben in 1050–1051. Für Schierling als Suizidmittel s. auch *Anth. Gr.* 7,107.

gewertet werden, dass Schierling zu diesem Zeitpunkt schon als Hinrichtungsart institutionalisiert war.¹¹⁸ Ein Jahr später, 404 v. Chr., starben viele politische Gegner der Dreißig durch Schierling, unter ihnen Theramenes und Lysias' Bruder Polemarchos.¹¹⁹ Es ist in diesem Fall aber unmöglich, von einer Hinrichtungsform zu sprechen¹²⁰, da ihre Tode ohne Gerichtsverhandlung stattfanden und sie stattdessen von den Tyrannen zum Suizid gezwungen wurden.¹²¹ Schierling war daher noch keine institutionalisierte Art, ein Todesurteil zu vollstrecken, sondern lediglich eine Art des Suizids oder diente dazu, still und heimlich politische Gegner mit dem Anschein eines Suizids loszuwerden.¹²² In diesem Sinne ist das Töten der Feinde durch Schierling später ein *topos* in der Beschreibung von Tyrannen geworden, wie er für Klearchos von Heraklea verwendet wird.¹²³ Mit der Wiederherstellung der Demokratie 403–402 wurde aber der Schierlingsbecher eine institutionalisierte Hinrichtungsform: Das erste bekannte Beispiel dafür ist 399 v. Chr. die Hinrichtung des Sokrates. Bekanntlich bekam Sokrates das Gift von einem Henker, während er im Gefängnis saß, dementsprechend also unter der Kontrolle der *Héndeka*, der elf für Todesstrafen zuständigen Beamten.¹²⁴ Dies ist ein sicheres Zeichen dafür, dass Vergiftung eine etablierte Hinrichtungsart für zum Tode Verurteilte war, wie Plinius der Ältere und

118 Halm-Tisserant, *Réalités et imaginaire* (wie Anm. 7), 19f., bemerkt, dass die anderen hier beschriebenen Möglichkeiten zu sterben ausschließlich Arten des Suizids sind, aber behauptet dann erstaunlicherweise ohne Rechtfertigung, dass Schierling hier als die einzige Art der Hinrichtung präsentiert wird. Hager, *Bodies* (wie Anm. 8), 10, hat diese Stelle ebenfalls als sicheres Zeichen dafür gewertet, dass Schierling die übliche Hinrichtungsform dieser Zeit gewesen sei.

119 And. 3,10; Lys. 12,17; 96; 18,24; Xen. *Hell.* 2,3,56. Dasselbe Schicksal ereilte womöglich den Vater des Sprechers von Lysias' *Gegen Theomnestos I*: Lys. 10,4. S. Riess, *Where to Kill* (wie Anm. 13).

120 Wie es etwa verstanden wird von Todd, *How to Execute People* (wie Anm. 57), 39; Phillips, *Avengers of Blood* (wie Anm. 13), 153; 176f.

121 Aesch. 3,235. Die bei Lys. 13,34–38 erwähnte Verhandlung endet mit einer stattlichen Menge an Todesurteilen, aber nichts weist darauf hin, dass diese Verurteilten durch Schierling getötet wurden.

122 Kucharski, *Capital Punishment* (wie Anm. 17), 21, denkt fälschlicherweise, dass Schierling unter den Dreißig eine institutionalisierte Hinrichtungsart gewesen sei. Phillips, *Avengers of Blood* (wie Anm. 13), 142f., argumentiert, dass die Amnestie von 403 v. Chr., welche nur diejenigen Mörder ausnahm, die ihre Opfer mit den eigenen Händen getötet haben, auch diejenigen aussparte, die Schierling verabreicht haben; da Schierling von der zu vergiftenden Person getrunken werden musste, wäre eine solche Tötung nicht *autocheir* zu definieren.

123 Ath. 3,85b; Übers. C. B. Gulick. Clearchus herrschte über Heraclea Pontica von 364–363 bis 353–352 v. Chr.

124 Plat. *Phaed.* 57b–c; 59e; 116b–118a.

Tacitus deutlich betonen¹²⁵, und nicht lediglich ein ‚tolerierter Suizid‘, wie Gernet fälschlich annimmt.¹²⁶

Theophrast schreibt die Entdeckung der besten Verwendung von Schierling Thrasyas von Mantinea zu, einem Zeitgenossen des Aristoteles, was bedeutet, dass die Verwendung von in einem Mörser zerdrücktem Schierling tatsächlich recht neu gewesen sein dürfte, als Aristophanes darüber gewitzelt hat.¹²⁷ Theophrast zeigt deutlich auf, warum Schierling ein effizienter Weg des Selbstmords war und später auch für Hinrichtungen: Die Zubereitung war elaboriert aber nicht zu kompliziert, sobald die Zutaten einmal gesammelt waren; die Effekte traten schnell ein; das Resultat war gewiss, selbst bei robusteren Personen.¹²⁸ Die Bedingung dafür war die Entdeckung, vermutlich gegen Ende des 5. Jahrhunderts, dass die Wurzel wesentlich stärker als die Blätter wirkt.¹²⁹ Schierling hätte aber nach Athen importiert werden müssen, da, wie Theophrast an anderer Stelle anführt, „der Schierling am besten um Susa und an den kältesten Orten ist“.¹³⁰ Dies kann zumindest teilweise erklären, warum Schierling sehr teuer war, auch wenn dem Jahrhunderte später Plutarch wider-

125 Plin. *NH* 25,151: *publica Atheniensium poena*; Tac. *Ann.* 15,64, 3: „venenum, quo damnati publico Atheniensium iudicio exstinguerentur.“

126 Gernet, *Anthropologie* (wie Anm. 17), 307 f.: „un suicide par tolérance, d'ailleurs réglementé“. Ähnlich Debrunner Hall, *Even Dogs* (wie Anm. 24), 80 f. Schon Barkan, *Capital Punishment* (wie Anm. 7), 78, bemerkt, dass „poisoning by hemlock constituted, in the last analysis, not suicide tolerated by the state but a formal mode of state execution“.

127 Theophr. *HP* 9,16,8–9. S. Allen, *Prometheus* (wie Anm. 3), 232–233.

128 Dennoch widerspricht Theophrastus sich teilweise, wenn er argumentiert, dass es keine Heilung für die Schierlingsvergiftung gibt, wohingegen er in *HP* 9,20.1 angibt, dass Pfeffer und Weihrauch mögliche Gegenmittel sind, möglicherweise in Bezug auf Vergiftung durch eine kleinere Menge Blätter. Die Beschreibung von Schierling, welche bei Plin. *NH* 25,151–154, angeboten wird, nach welcher die Vergiftung eher von Samen herrührt, wohingegen der Stiel gegessen werden könne, und die Pflanze auch einen medizinischen Nutzen haben könnte, scheint sich auf eine andere Pflanze zu beziehen: Plinius sagt, dass das aus den Samen gewonnene Gift das Blut verdickt und daran sterbende Menschen typische Punkte auf ihrem Körper haben; der Teil mit den kühlenden Eigenschaften von Samen und Blättern (gegen welches mit dem Trinken von Wein angegangen werden könne, bevor die vitalen Körperteile erreicht sind, aber das Gift mit Wein direkt zu trinken sei fatal) ist ebenso nicht ganz stimmig mit Theophrastus. Es ist gut möglich, dass Plinius die Pflanze, welche Sokrates tötete, falsch identifiziert hat, besonders wenn (s. unten) das griechische Wort *kóneion* mehrere giftige Pflanzen meint. Plinius' Aussage stimmt zumindest mit Plutarch überein, der bestätigt, dass Wein ein Gegenmittel zu Schierling ist und dass Schierling einen schmerzlosen Tod verursacht: Plut. *Mor.* 509d–e. Keine Hilfe wird von Aelians' Aussage (*HA.* 3,7) gegeben, dass Schwäne von Schierling getötet werden.

129 S. auch Theophr. *HP* 9,8,3.

130 Theophr. *HP* 9,16,8.

sprach, der behauptete, dass das Gebiet von Attika den stärksten Schierling hervorbringe.¹³¹ Die Kosten des Giftes wurden anscheinend von den Verurteilten bezahlt, wie es der Bericht über die zweite uns bekannte Person verdeutlicht, die auf diesem Weg hingerichtet wurde – Phokion im Jahre 318 v. Chr.:

„Als Nikoles, der treuste seiner Freunde, ihn bat, er möchte ihn das Gift vor ihm trinken lassen, sagte er: ‚Die Bitte ist hart für mich und schmerzlich, mein Nikoles. Aber da ich dir auch sonst im Leben niemals etwas abgeschlagen habe, so gewähre ich dir auch dies.‘ Nachdem nunmehr alle getrunken hatten, ging das Gift zu Ende, und der Henker erklärte, er werde kein neues reiben, wenn er nicht zwölf Drachmen bekomme, die er für ein Maß bezahlen müsse. Als die Zeit hinging und es einen Aufenthalt gab, rief Phokion einen seiner Freunde, sagte, es sei doch unerhört, dass man in Athen nicht einmal umsonst sterben könne, und bat ihn, dem Menschen das Geld zu geben.“¹³²

Die Hinrichtung von Phokion (und seinen Freunden) ist, so wie die von Sokrates, eindeutig eine institutionalisierte Hinrichtung (*dēmosios phónos*)¹³³, welche nach einem Prozess von einem Henker im Gefängnis ausgeführt wurde. Die wichtigste Information ist hierbei, dass die Verurteilten offensichtlich selbst für die anscheinend hohen Kosten des Schierlings aufkommen mussten: Zwölf Drachmen sind der Preis für 2,5 *médimnoi* Getreide, in etwa die Menge, welche ein erwachsener Mann in vier Monaten verzehrt.

Das einzige Argument gegen die Annahme, dass dies bei Hinrichtungen mit Schierling stets der Fall gewesen ist, wäre die fehlende Erwähnung beim Tode des Sokrates – es gibt keine weiteren uns bekannten Hinrichtungen mit Schierling.¹³⁴ Es könnte mehr geben, wenn die dreizehn kleinen gedungenen Becher, welche in

131 Plut. *Dion.* 58,2.

132 Plut. *Phoc.* 36,3–4; Übers. P. Ziegler. S. auch Kucharski, Capital Punishment (wie Anm. 17), 23.

133 Plut. *Phoc.* 37,1.

134 Es gibt eine möglicherweise auf dem Tod Sokrates' basierende Tradition, welche behauptet, dass Prodikos von Keos für die „Korruption der Jugend“ (Suida, *Prodikos*) mit Schierling hingerichtet wurde; dies wird gemeinhin als falsch betrachtet (als Wiederholung des Sokrates-Prozesses Robert W. Wallace, Private Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical Athens, in: Alan L. Boegehold/Adele C. Scafuro (Eds.), Athenian Identity and Civic Ideology, Baltimore/London 1994, 127–15, hier 130f.) und würde auf jeden Fall auch keine weiteren Informationen über die Hinrichtung mit Schierling liefern. Die Quelle enthält keine weiteren Details und der Tod des Prodikos (nach 399 v. Chr. ca. 395 v. Chr.) fällt zwischen dem des Sokrates und Phokions. Riess, Where to Kill (wie Anm. 13), 96, glaubt, dass Autolykos nach Chaironea möglicherweise im Gefängnis mit Schierling hingerichtet wurde, aber es gibt keine Belege für diese Behauptung.

einer Zisterne nahe dem *desmotérion* gefunden wurden, jeder mit einer Kapazität von 9–11 ml und als Medizinbehältnisse identifiziert, als Becher für Schierling interpretiert werden können, wie es vorgeschlagen wurde.¹³⁵ Wir müssen aber annehmen, dass unsere Quellen zum Tode Sokrates' (überwiegend Platon), die uns das Bild eines perfekten philosophischen Todes zeigen wollen, wahrscheinlich unwillig waren zu betonen, dass Sokrates für diese spezifische Form des Sterbens Geld bezahlte – aus Gründen, die später erklärt werden. Auch wenn Sokrates immer betonte, er sei arm¹³⁶, so hatte er doch reiche Freunde, welche sich gewiss Schierling hätten leisten können, da sie ja auch anbieten konnten, seine 30 Minen Strafe zu zahlen.¹³⁷ Schließlich spricht der Henker auch explizit zu Sokrates – selbst in Platons Narrativ –, er solle sich nicht zu sehr bewegen oder aufregen; andernfalls könnte es nötig sein, eine weitere Dosis zu sich zu nehmen.¹³⁸ Diese Beobachtung ergibt wenig Sinn, außer wir nehmen an, dass ihm eine minimale Menge des Giftes gegeben wurde¹³⁹ und dass es ein Nachteil für den Verurteilten wäre, eine zweite Dosis zu nehmen. Die einfachste Erklärung dafür wäre, dass er oder seine Freunde eine Summe Geld dafür hätten zahlen müssen.

Wenn dies aber der Fall ist und Schierling eine Hinrichtungsart war, für die der Verurteilte selbst zahlen musste, so ist es nötig, die Idee abzuweisen, dass dies die ‚normale‘ Hinrichtungsform im 4. Jahrhundert gewesen sei, wie etwa von Barkan angenommen, denen zufolge dies der beste Beleg für den hohen Grad an Menschlichkeit sei, welchen Athen im 4. Jahrhundert bei Hinrichtungspraktiken erreicht hatte, oder von Bonner und Smith, die glauben, dass Schierling weit verbreitet war, der *apo-*

135 Agora XXIX, n. 1309, card P 20858, online unter: <http://agora.ascsa.net/id/agora/object/p%2020858&t=object&v=list>, zuletzt 15. Dezember 2017. S. John McK. Camp, *The Athenian Agora. Site Guide*. 5. Aufl. New Jersey 2010, 176 ff.

136 Plat. *Apol.* 23c; 31c; 37c; Xen. *Apol.* 17.

137 Plat. *Apol.* 38b. Wir sollten auch nicht vergessen, dass uns Platon Sokrates als den einzigen Sprecher seiner Verteidigung präsentiert, aber Xen. *Apol.* 22 auf die Existenz von *synégoroi* verweist, und es ist in der Tat wahrscheinlich, dass er Mitredner bei seiner Verteidigung hatte (s. Rubinstein, *Litigation* (wie Anm. 81), 143). Sie wurden aus der uns bekannten Tradition eliminiert, da sie nicht in das Bild passen würden, welches unsere Quellen von Sokrates und seinem ungewöhnlichen Umgang mit dem Gerichtshof zeigen wollen.

138 Plat. *Phaed.* 63d–e.

139 Wie von Plat. *Phaed.* 117B bestätigt wird. Todd, *How to Execute People* (wie Anm. 57), 32, glaubt, dass im Falle des Sokrates der Schierling auf Staatskosten zubereitet wurde, liefert aber keine Argumente für diese Annahme.

tympanismós dagegen nur in Ausnahmefällen zur Anwendung kam.¹⁴⁰ Tatsächlich ist das genaue Gegenteil der Fall: Der *apotympanismós* bleibt die Standardform der Hinrichtung. Ein zum Tod Verurteilter kann schlecht gezwungen werden, für seine eigene Hinrichtung zu zahlen, und so ist es nötig anzunehmen, dass der Tod durch Schierling eine von der *pólis* gebotene Möglichkeit war – für Verurteilte, die sich für diese Todesart entschieden und bereit waren, dafür zu zahlen.¹⁴¹ Es ist daher nicht nötig zu denken, die Wahl der Hinrichtungsart sei „the result of piecemeal legislation and the random phrasing of a particular decree“ gewesen.¹⁴² Man muss aber zuerst erklären, welchen Vorteil jemand von der Wahl des Schierlings für den eigenen Tod gehabt haben könnte.

Eine erste und recht offensichtliche Möglichkeit ist, dass der Tod durch Schierling weniger schmerzhaft war als andere Varianten. Auch wenn Dionysos in den „Fröschen“ diese Art des Suizids ablehnt, weil es die Glieder kalt und taub mache, scheint dies kein unerträglicher Schmerz zu sein, und Theophrastus betont, wie schnell und schmerzfrei der Tod durch Schierling ist. Gewiss ist der Tod von Sokrates ein idealisierter philosophischer Tod und kann nicht hinzugezogen werden, um zu argumentieren, dass diese Hinrichtungsform eine friedliche und schmerzfreie Art war, aus dem Leben zu scheiden. Andere Quellen, besonders Nicanders „Alexipharmaka“ (186–206), bestätigen genau wie moderne medizinische Beobachtungen, dass eine Schierlingsvergiftung unangenehme Nebeneffekte hat, die Übelkeit, Spasmen und Krämpfe einschließen.¹⁴³ Gills Idee, Platon beschreibe den Tod von Sokrates „transformed into a representation of a philosophical idea“¹⁴⁴, ist gewiss korrekt

140 Barkan, Capital Punishment (wie Anm. 7), 73–78; Bonner/Smith, The Administration (wie Anm. 7), vol. 2, 285. Thonissen, Le droit pénal (wie Anm. 47), 91, sieht für die ganze athenische Geschichte Schierling als die ‚normale‘ Hinrichtungsform an; Phillips, Avengers of Blood (wie Anm. 13), 63, nimmt fälschlicherweise an, dass es für die ganze Geschichte der athenischen Demokratie zwei mögliche Hinrichtungsarten gab, entweder durch *apotympanismós* oder durch Schierling, und dass „the grounds on which the method of execution was determined are unknown.“

141 Allen, Prometheus (wie Anm. 3), 234f., auch wenn sie immer noch fälschlich annimmt, dass Hinrichtungen durch Schierling eine Form des ‚erlaubten Suizids‘ seien.

142 Todd, How to Execute People (wie Anm. 57), 45, auch wenn die Bemerkung in der Frageform erscheint und verneint wird.

143 Christopher Gill, The Death of Socrates, in: CQ 23, 1973, 25–28.

144 Gill, The Death of Socrates (wie Anm. 143), 28. S. dazu bereits Barkan, Capital Punishment (wie Anm. 7), 76. Zum Tode des Sokrates als einen philosophischen Tod nun auch Dylan B. Gernet, The Death of Socrates, in: Philosophical Papers 44, 2015, 39–59.

unabhängig davon, wie schmerzhaft der Tod durch Schierling tatsächlich war. Letztendlich war diese Form des Todes, selbst mit den von Nikander beschriebenen Symptomen, gewiss eine ‚angenehmere‘ Art zu sterben, als durch den *apotympanismós*. ‚Angenehmer‘ muss in der Tat nicht nur in Bezug auf die Geschwindigkeit und den Grad der involvierten Schmerzen beim Sterben interpretiert werden, sondern auch in Verweis auf die öffentliche Erniedrigung und Schande; tatsächlich bestärken sich diese beiden Aspekte gegenseitig mehr, als dass sie einander ausschließen. Allen formuliert: „In this punishment the public spectacle provided by the *apotumpanismos* was replaced with the silent doors of the prison.“¹⁴⁵ Foucault betonte auch, dass verborgene Hinrichtungen das Vorrecht privilegierter Menschen seien.¹⁴⁶ Sokrates und Phokion, die beiden bekannten Fälle, sterben im Kreise ihrer Freunde in einem Gefängnis; die Vergiftung durch Schierling ist gewiss keine Hinrichtungsform, die für eine öffentliche Performanz der Autorität der Stadt über den Körper des Verurteilten geeignet ist, wie das beim *apotympanismós* der Fall war. In diesem Sinne ist es auch als eine weit weniger demütigende Art der Hinrichtung zu verstehen, fern von den Blicken der Gemeinschaft.¹⁴⁷ Laut Aischines war nicht der Tod die schlimmste Bestrafung, sondern die Schande, während des Sterbens von den eigenen Feinden gesehen und verhöhnt zu werden.¹⁴⁸ Aristoteles erzählt über Antiphon, der von Dionysios I. in Syrakus verurteilt wurde, dass er „diese Bemerkung machte, als er sah, dass die Mitverurteilten sich das Gesicht verhüllten, als sie durch die Tür gingen: ‚Warum verhüllt ihr euch?‘, sagte er, ‚Glaubt ihr etwa, dass euch einer von diesen morgen sehen wird?‘“¹⁴⁹ Obwohl Antiphon sich über die Verurteilten lustig macht, war ihre Reaktion nachvollziehbar und wahrscheinlich weit verbreitet.

Es ist schwer zu sagen, ob im Falle von *ataphía* mit Schierling getötete Menschen zum *órygma* gebracht und dort zur Schau gestellt wurden: Für Sokrates wurde kein

145 Allen, Prometheus (wie Anm. 3), 235. S. auch Todd, How to Execute People (wie Anm. 57), 45.

146 Foucault, Surveiller (wie Anm. 2), 70.

147 Es ist wichtig zu betonen, dass eine Verurteilung, besonders für ein Kapitalverbrechen, auch schädlich für die Freunde und, mehr noch, für die Familie des Verurteilten war, deren Ruf durch die Verurteilung befleckt wurde (s. Rubinstein, Litigation (wie Anm. 81), 161 f.), aber mehr noch bei der öffentlichen Exekution des Verwandten/Freundes.

148 Aesch. 2, 182. Vgl. Todd, Lady Chatterley's Lovers (wie Anm. 6), 47–49. Auch Debrunner Hall, Even Dogs (wie Anm. 24), 82 f., aber mit starkem Vorbehalt: sie denkt, dass *apotympanismós* hauptsächlich die Bestrafung für Diebe war und überinterpretiert daher die Verbindung von der Erniedrigung des Verurteilten und der Bedeutung von *oikos* in der Athenischen Mentalität.

149 Arist. *Rhet.* 1385a; Übers. C. Rapp.

Begräbnisverbot gefordert (tatsächlich wurde seine Leiche der Familie übergeben). Phokion erhielt die zusätzliche Strafe, dass nach seinem Tod seine Leiche aus Attika heraus transportiert werden musste¹⁵⁰, auch wenn dies nicht automatisch mit der *ataphía* gleichgesetzt werden kann. Abgesehen davon sind die sozialen und physischen Vorteile von Schierling evident, wenn er mit dem *apotympanismós* verglichen wird, und sie können effektiv erklären, warum Menschen, die es sich leisten konnten, nach ihrer Verurteilung bereit waren, für diese bestimmte Sterbensart zu bezahlen.¹⁵¹ Sokrates könnte sogar in Xenophons Worten darauf hingedeutet haben:

„Vielleicht meint es der Gott sogar gut mit mir, wenn er mein Leben zur richtigen Zeit auf die leichteste Art und Weise beendet. Denn wenn ich verurteilt werde, werde ich offenbar ein Ende finden, das von Sachverständigen für das leichteste gehalten wird und niemandem viel Mühe macht. Solch ein Tod weckt in den Herzen der Freunde die meiste Sehnsucht nach dem Toten, denn es bleibt keine hässliche oder unangenehme Erinnerung bei denen zurück, die ihm nahestanden. Er stirbt bei gesundem Körper und mit einer Seele die keinen Groll, sondern nur freundliche Gedanken hegte. Muss ein solcher Tod nicht willkommen sein?“¹⁵²

Cantarella hat vorgeschlagen, dass in manchen Fällen (und sie dachte dabei vermutlich an Sokrates) die Entscheidung von der politischen Autorität gefällt und nicht dem Verurteilten überlassen wurde. In diesem Falle wäre der Schierling umsonst gegeben worden. So wie „punishments restore a peace that has been unsettled by social disruptions and clashes of systems of value when they successfully produce an authoritative judgment, in which citizens acquiesce, about how power can be exercised within the community“¹⁵³, können Hinrichtungen, wenn sie nicht erfolgreich sind, ein Kristallisationspunkt für Widerstand gegen die politische Autorität werden, sollte die Öffentlichkeit Sympathie für den Verurteilten und ihren Unwillen über seinen Tod zeigen.¹⁵⁴ Nach Cantarellas Meinung würden Hinrichtungen, die als gefährlich für die politische Autorität wahrgenommen werden konnten, im

150 Plut. *Phoc.* 37,2.

151 Todd, *How to Execute People* (wie Anm. 57), 33: „We can hardly suppose that if Phocion had refused to drink the hemlock, he would thereby have escaped his death-sentence. Presumably therefore he would still have been executed, but in an alternative and less pleasant manner“.

152 Xen. *Apol.* 7; Übers. E. Bux.

153 Allen, *Prometheus* (wie Anm. 3), 197.

154 Foucault, *Surveiller* (wie Anm. 2), 69–78; Allen, *Prometheus* (wie Anm. 3), 197 f.

Gefängnis mit Schierling durchgeführt, um die Öffentlichkeit und die mögliche Versammlung einer Masse zu vermeiden. Auf diesem Weg habe die wiederhergestellte Demokratie eine Form des stillen Loswerdens problematischer Figuren institutionalisiert, wie sie von den Dreißig praktiziert wurde, und so von diesen ‚gelernt‘.¹⁵⁵ Wie zuvor erwähnt, kann nicht genug betont werden, dass Platon und Xenophon nicht von einer Bezahlung in Sokrates' Fall sprechen, um diese Theorie zu unterstützen – es wäre hierbei nötig aufzuzeigen, dass die Hinrichtung des Sokrates von großen Teilen der Athener als ungerecht wahrgenommen wurde und dass es genug Bürger gegeben hätte, die bereit gewesen wären, den Moment seines Todes in einen Moment für Widerstand und Rebellion zu transformieren. Dies ist allerdings schwer zu belegen; tatsächlich wurde in der Forschung, abgesehen von den Aussagen der Sokrates-Schüler, betont, dass dieser ziemlich unbeliebt war, sodass es keinen Grund zur Annahme gibt, dass die *dikastai* nicht im vollen Bewusstsein votierten, „believing they were protecting the democratic institutions of Athens“.¹⁵⁶ Selbst Platon gibt in der „Apologie“ zu, dass Sokrates viele Feinde hatte (dies ist unabhängig von der Frage, wie sich dieses Werk genau auf den historischen Prozess bezieht)¹⁵⁷ und dass seine Reden wiederholt von wütenden Ausrufen unterbrochen wurden¹⁵⁸, was gewiss kein Zeichen eines großen Widerstandes gegen seine Verurteilung darstellt. Es gibt daher keinen Grund zur Annahme, warum Sokrates auf diese Weise kostenlos hingerichtet worden sein soll, und den Quellen wird es eher gerecht, wenn wir die Vergiftung durch Schierling als Möglichkeit begreifen, die im Austausch für eine Zahlung geboten wurde.

Es ist unmöglich zu beurteilen, ob allen Verurteilten diese Wahl angeboten wurde oder ob irgendwelche Regeln oder Entscheidungen festlegten, wer zahlen durfte und wer nicht. Laut Cantarella wurde der Tod durch Schierling solchen Kriminellen angeboten, die im 5. Jahrhundert ins *báratron* gestoßen worden wären. Dies kann in der vorliegenden Form nicht angenommen werden, da Sokrates nicht für Verrat vor

155 In diesem Punkt folgt *Allen*, Prometheus (wie Anm. 3), 235 f., teilweise Cantarella, aber ohne dieselbe Überzeugung (und mehr in Bezug auf Phokion, als auf Sokrates). *Riess*, Where to Kill (wie Anm. 13), 98, geht ebenfalls in diese Richtung.

156 *Mogens H. Hansen*, The Trial of Sokrates – From the Athenian Point of View. Copenhagen 1995, 31.

157 Plat. *Apol.* 18a–e; 21d–e; 23a; 23c; 24a; 28a. Aristophanes ist explizit bei 19c erwähnt. Die Unbeliebtheit von Sokrates war auch mit seiner Rolle in der Verhandlung gegen die Generäle der Arginusenschlacht verbunden; s. Plat. *Apol.* 32b–c.

158 Plat. *Apol.* 17d; 20e; 21a; 27b; 30c. S. auch 34c–d. Dasselbe sagt Xen. *Apol.* 14–15.

Gericht gestellt wurde und sein Prozess ein *agon tímetos* war, d. h. eine Verhandlung, bei der die Strafe nicht durch Gesetz, sondern durch die Richter bestimmt wurde.¹⁵⁹ Zusätzlich gibt es, wie schon erwähnt, keine Verbindung von Schierling mit *ataphía*. Dennoch hat Schierling eine Verbindung mit dem *báraithron* – eben auf eine ganz andere Art – nämlich, als eine Hinrichtungsform, welche den Verurteilten dem Blick der Öffentlichkeit entzieht. Aber es könnte keinen größeren Unterschied zwischen einem Verschwinden, welches das Produkt der kollektiven Dynamik von Gedächtnis und Verdrängen ist, und einem Verschwinden geben, welches das Privileg einer Gruppe mit größerem sozialen und ökonomischen Kapital ist.

Die *pólis* des 4. Jahrhunderts hat also die radikale *isonomía*, welche die Bestrafungen des 5. Jahrhunderts charakterisierte, abgeschafft; die öffentliche Demonstration von Macht, die einer Hinrichtung implizit ist, konnte teilweise vermieden werden, um so den sozialen und ökonomischen Status bestimmter Individuen zu respektieren, und dies in einem Kontext, in welchem (wie zuvor argumentiert) die soziale und politische Ordnung als weniger stabil wahrgenommen wurde. Ein Teil der oben beschriebenen Neuverhandlungen von Grenzen und Werten mündete in eine ‚offiziellere‘ Anerkennung der sozialen Stratifizierung als jene im vorausgegangenen 5. Jahrhundert. Die Konsequenz war auch ein erhöhter *phthónos* gegen die Reichen, der nach 403–302 v. Chr. deutlich sichtbarer zutage trat, wie Eidinow überzeugend bemerkt hat.¹⁶⁰ Selbst wenn Cantarella richtig läge, wäre die politische Autorität, die sich als weniger stabil als zuvor betrachtet, vorsichtig, ein der Hinrichtung beliebter Persönlichkeiten innewohnendes Risiko zu vermeiden. Auf jeden Fall ist die Existenz einer Elite anerkannt, die nun vom Rest der Bürgerschaft auch in der Art der Bestrafung differenziert werden kann. Schierling wurde nach der Herrschaft der Dreißig als Art der Hinrichtung eingeführt, welche zur Konstruktion der Ungleichheit innerhalb der *pólis* beitrug.

159 Plat. *Apol.* 36a–38c.

160 Eidinow, *Envy, Poison, and Death* (wie Anm. 112), 278.

VI. Schlussfolgerungen

Eine systematische Untersuchung der Hinrichtungsarten in Athen ist nicht nur ein Spaziergang im „jardin des supplices“, um den berühmten Titel einer Novelle von Octave Mirbeau zu zitieren. Eher das Gegenteil: Sie enthüllt wichtige Aspekte der politischen und kulturellen Geschichte Athens und kann zur viel diskutierten Frage nach Kontinuität und Diskontinuität zwischen der Demokratie des 5. und 4. Jahrhunderts beitragen.

Über die Jahrhunderte hinweg blieb der *apotympanismós* die normale und meist praktizierte Form der Hinrichtung in Athen: Sie garantierte Sichtbarkeit und beeindruckte die Zuschauer; sie war daher effizient, um die Ziele der politischen Autorität in Bezug auf die Praktik und Performanz von Hinrichtungen zu erreichen. Zusätzlich bestätigte ihre ‚Gleichheit‘ die athenische Ideologie der *isonomía*. Dort, wo der *apotympanismós* nicht eingesetzt wurde, kann daher die wertvollste Information für ein Verständnis der athenischen Demokratie gefunden werden.

Während des 5. Jahrhunderts war die einzige Alternative zum *apotympanismós* das *báraithron*, welches vielleicht nie für Hinrichtungen verwendet wurde, aber gewiss im Gesetz verankert war und so eine wichtige diskursive Bedeutung hatte. Diese bezog sich nur auf ein bestimmtes Verbrechen: Verrat. Für die Verräter zählte die *isonomía* nicht: Sie mussten vom Antlitz der Welt verschwinden, ihre Körper vom Erdboden verschluckt und ihre Erinnerung getilgt werden.

Für das 4. Jahrhundert stellt sich die Lage anders dar: Das *báraithron* war verschwunden und die athenische Gemeinschaft praktizierte solche Arten der kollektiven Entfernung nicht mehr. Im Gegenzug war das *órygma* ein Ort, an dem die Leichen von zur *ataphía* verdamnten Verbrechern den Bürgern gezeigt wurden. Die Leichen wurden, als eine Form der Ermahnung und ein Zeichen der Stärke der politischen Autorität, welche in der Lage war, den Kriminellen aufzuspüren, zu identifizieren und zu bestrafen, besonders sichtbar gemacht. Die Demonstration von Einmütigkeit durch institutionalisiertes und kollektives Vergessen wurde ersetzt durch das Zelebrieren einer Kraft, die individuell den Kriminellen und sein trauriges Ende anzeigt und es als eine institutionalisierte Erinnerung etabliert.

Aber es gab noch eine Kategorie von Menschen, die anderweitig bestraft wurden – diejenigen, welche Schierling im Gefängnis tranken, anstatt an ein Brett gehängt zu werden. Sie waren jene, welche sich einen besseren Tod leisten konnten (oder – wenn man Cantarella folgen mag – jene, deren Status als Mitglied der Elite, als An-

fürer der Massen von der politischen Autorität anerkannt war und deren öffentliche Hinrichtung als gefährlich betrachtet wurde). Die *isonomía* des 5. Jahrhunderts hatte sich verändert; Status und Reichtum wurden nun vom athenischen System der Bestrafungen anerkannt, aber ohne die formelle Einführung anderer Gesetze für andere Klassen, was für das demokratische System unmöglich gewesen wäre.¹⁶¹

VII. Zusammenfassung

Der Aufsatz behandelt die drei unterschiedlichen Hinrichtungsformen, die im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. in Athen angedroht wurden: *apotympanismós*, Sturz ins Barathron und Schierling. Eine solche Untersuchung verspricht reichen Aufschluss über die demokratische Ideologie, die entsprechenden Diskurse und ihre stetige Verstärkung durch Prozesse und Bestrafungen. Der Aufsatz vertritt dabei die These, dass eine chronologische Analyse dieser Hinrichtungsformen einen wichtigen und bisher unerforschten Beitrag zur Debatte über Kontinuität und Diskontinuität in der athenischen Demokratie vor und nach der Tyrannis der Dreißig leisten kann. Er zeigt, dass die Formen, in denen die Todesstrafe angedroht wurde, das Ausmaß der Änderungen in den Diskursen in der und über die athenische Demokratie nach der Niederlage im Peloponnesischen Krieg erkennen lässt. Die Unterschiede in den Exekutionsformen können einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Verschiebung des Begriffes der „Gleichheit“ vom 5. ins 4. Jahrhundert v. Chr. leisten.

Prof. Dr. *Filippo Carlà-Uhink*, Universität Potsdam, Historisches Institut, Professur für Geschichte des Altertums, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

161 Allen, Prometheus (wie Anm. 3), 225 f.