

# Interpretatio Prudentium

*direito romano e tradição romanista em revista  
rivista di diritto romano e tradizione romanistica  
roman law and roman legal tradition in review*

**VI, 2021, I**

Schülern: Kaser interessierte sich nicht nur für Italien. In dieser Linie sei für die lusophone Leserschaft erwähnt, dass in den Ausgewählten Schriften Knütels mehrfach nicht nur Lateinamerika im Allgemeinen, sondern auch Teixeira de Freitas im Besonderen erscheint (v.a. S. 1207–1224).

6. Also: Jede romanistische Bibliothek, auch eine portugiesische oder brasilianische, sollte das Werk erwerben. Kritisch angemerkt sei hier – bei allem bereits geäußerten Verständnis für ökonomische Zwänge – jedoch: Viele werden es nicht erwerben (können), weil man für den Preis problemlos zehn oder auch zwanzig neue italienische Monographien bekommt und nicht erst seit dem Coronavirus *mala tempora currunt*. Dies, obwohl der Druck von der verdienstlichen *Alfried Krupp von Bohlen und Halbach*-Stiftung gefördert wurde (die auch die Digestenübersetzung finanziert). Man mag sich gar nicht vorstellen, wo der Preis ohne diese Förderung läge. Die Gefahr ist also, dass viele Bibliotheken nicht kaufen werden und es in den anderen zu illegalem und buchschädigendem Scannen und Kopieren kommen wird. Das werden die Zuständigen einkalkuliert haben, aber schön und gut ist es nicht, und es dient auch nicht dem Wahrheitsstreben, das Max Kaser ebenso geprägt hat (S. 1427) wie Rolf Knütel.

CHRISTIAN BALDUS  
Universität Heidelberg

EMANUELE STOLFI, *La cultura giuridica dell'antica Grecia. Legge, politica, giustizia*, Roma, Carocci, 2020, 282 S.

Das Recht des antiken Griechenlands erfreut sich ungebrochenen Interesses, die Literatur zu allgemeinen und speziellen Fragen ist unüberschaubar geworden. Da tut es gut, wenn es einer unternimmt, die Grundlagen freizulegen, den Kern aufzuzeigen, man möchte fast sagen (wenn der Begriff im vorliegenden Zusammenhang nicht so offensichtlich problematisch wäre): die „Idee“ griechischen Rechts zu erhellen; und wenn dies ein solch ausgewiesener Kenner der Antike wie der Sieneser Rechtshistoriker und Rechtsgräzist Stolfi unternimmt, darf sich der Leser einiges an Erkenntnis versprechen. Stolfi hat ein Werk vorgelegt, das (anders als seine ebenfalls sehr lesenswerte

*Introduzione allo studio dei diritti greci*, Torino, 2006) ausdrücklich keine Einführung in das Recht Griechenlands sein soll, verstanden als Darlegung konkreter Institutionen oder angewandter Regeln; es wendet sich nicht nur an Studierende der Rechtswissenschaft, sondern der Altertumswissenschaften insgesamt und darüber hinaus an alle an der griechischen Antike Interessierte. Es geht nicht um „griechisches Recht“, um dessen Existenz im Sinne eines *gemeingriechischen Rechts* nach wie vor gestritten wird (der Autor selbst steht dabei klar auf der Seite der *diritti greci*). Vielmehr hat sich der Autor zum Ziel gesetzt, das griechische Recht als Ausdruck der spezifisch griechischen Kultur zu beschreiben und zu verstehen; jener Lebenswelt, die in ihren Grundzügen – nicht in ihren konkreten Institutionen – alle *poleis* auf der Grundlage einer *condivisione culturale* vereint: das „*hellenikon*“ im herodotischen Sinne als Gemeinschaft von Abstammung, Sprache, Kult und Sitten (Hdt. 8, 144, 2). Dass hier wie stets Athen im Mittelpunkt steht, ist auf der bestehenden Quellengrundlage unausweichlich. Der Titel ist also mit großem Bedacht gewählt: nicht das Recht (*diritto*) wird verhandelt, sondern eben die Rechtskultur, die *cultura giuridica* (oder auch die *esperienza giuridica*, die Rechtserfahrung).

*Stolfi* nimmt seinen Ausgangspunkt nicht bei gängigen Einteilungskriterien wie z.B. Verfassung/Privatrecht/Gerichtsorganisation etc. (die im griechischen Recht ohnehin durchaus diskussionswürdige Kriterien sind), und er geht auch nicht streng chronologisch vor. Vielmehr nähert er sich der Materie im Lichte der Leitbegriffe Gesetz, Politik und Gerechtigkeit. Dem ersten Begriff wird bei weitem der größte Raum gegeben, der zweite erweist sich als das ganze Buch durchziehender roter Faden. *Stolfi* wählt einen vornehmlich rechtsphilosophischen, weniger rechtspraktischen Ansatz; er schöpft aus den reichen Quellen der gesamten griechischen Literatur (eine juristische Fachliteratur in griechischer Sprache hat es ja auch nie gegeben). Der griechische Kosmos lässt eben alles zu, von der Philosophie, die er geboren hat, bis zu den Einzelfällen der attischen Gerichtsreden (dazu später). Es ist – gedanklich wie sprachlich – keine leichte Kost, die dem Leser hier geboten wird, und wer ganz ohne Vorkenntnisse herantritt, wird sich nicht immer leicht tun. Es ist ein Buch von großem Gedankenreichtum, dem eine systematische und kritische Inhaltsangabe Kapitel für Kapitel nicht gerecht würde; hier soll daher versucht werden, eher die großen Linien nachzuzeichnen und sich mit einigen ausgewählten, zentralen Punkten auseinanderzusetzen.

Den zeitlichen Rahmen erstreckt der Autor von Homer bis zur makedonischen Herrschaft unter Philipp II. und Alexander dem

Großen, mit der die politische Selbstständigkeit der griechischen *poleis* endet, also die Zeit, die man üblicherweise als die archaische und die klassische Geschichte Griechenlands bezeichnet. Dies bewegt sich durchaus im konventionellen Rahmen und folgt logisch aus dem Ausgangspunkt des Autors: alles Recht in Griechenland ist im Grunde *politisch*. Es gibt kein eigenständiges System „Recht“, das vom freien (!) Willen der *polis*, d.h. der sie konstituierenden Bürger (*politai*), unabhängig wäre. Ja, es gibt nicht einmal in der an Nuancenreichtum so reichen griechischen Sprache einen Begriff, der unserem „Recht“, „diritto“, „ius“ vergleichbar wäre. Griechisches Recht darf nicht mit dem Blick des römischen Rechts, heißt zugleich: dem des heutigen kontinentaleuropäischen Juristen, betrachtet werden – das ist eines der Hauptanliegen des Autors. Beide Rechtskulturen sind völlig verschieden (wobei die römische die Ausnahme in der Antike darstellt, nicht die griechische). Griechenland kennt keine Rechtswissenschaft und keine Juristen, die als Experten und Träger einer solchen Wissenschaft in Frage kämen (auch die athenischen *exegethai* sind trotz mancher Parallelen nicht mit den römischen *pontifices*, Auslegern und Schöpfern des Rechts, zu vergleichen, S. 46 f.). Den dafür üblicherweise als Hauptgrund genannten Umstand – die Volksgerichte des demokratischen Athen, die aus mehreren hunderten Laienrichtern bestanden – erkennt Stolfi zwar als einen Faktor an, er ist aber nicht der einzige und nicht einmal der bedeutendste („*manifestazione, non causa; né tantomeno unica*“, S. 52). Das zeigt schon der Blick auf das alles andere als demokratische, nämlich oligarchische Sparta, das die Rechtsprechung eben nicht in die Hände riesiger Volksgerichte, sondern exklusiver Gremien wie der Gerusia oder einzelner Amtsträger legte – und gleichwohl keinen Juristenstand und keine Wissenschaft vom Recht hervorbrachte. Den Grund sieht der Autor vielmehr in der Allgegenwärtigkeit des Politischen, das sämtliche zwischenmenschliche Beziehungen außerhalb des eigenen Hausstandes (*oikos*) durchdringt und es verbietet, die Schaffung und Entwicklung des Rechts einer kleinen Gruppe von Experten zu überlassen, die unabhängig vom Willen der *polis* agieren könnten (S. 52). Man mag ergänzen: das Politische ist hier zu verstehen als das, was stets verhandelbar ist und durch Mehrheitsbeschluss festgelegt werden kann – und was es von einer nach Objektivität strebenden Rechtswissenschaft fundamental unterscheidet.

Die jeden, der sich mit der Materie befasst, bedrängende Frage nach den Ursachen der so grundlegenden Unterschiede zwischen römischer und griechischer Rechtskultur, zwischen philosophisch denkendem

Griechen und juristisch denkendem Römer, beantwortet der Autor mit den ebenso grundlegenden Unterschieden römischer und griechischer Religiosität (S. 68 ff): hier griechischer *mito*, dort römischer *rito*; hier überbordender Reichtum erzählender Mythologie zur Welt der Menschen und Götter mit relativ geringem Interesse an einer Durchbildung ritueller Genauigkeit und institutionalisierter „Verwaltung des Heiligen“, dort das exakte Gegenteil der genau festgelegten unabänderlichen Riten und zahlreichen Priesterschaften mit penibel abgegrenzten Zuständigkeiten. Die römische „*sindrome prescrittiva*“ (Schiavone) mit ihrer geradezu obsessiven Beachtung detailliert festgelegter Praktiken und Formeln sowie die Überzeugung von der magischen Kraft des Wortes bestimmen nicht nur das Verhältnis zwischen Göttern und Menschen, sondern auch der Menschen untereinander. Dies führt zu einer eigenständigen, von unabhängigen Experten ausgeübten Disziplin. Der griechische „*amore del sapere*“ hingegen treibt zur philosophischen Reflexion über die gute Ordnung des Kosmos im Allgemeinen und der *polis* im Besonderen an, über Gerechtigkeit und Gesetz, ein „*approccio etico-filosofico più che tecnico-giuridico*“ (S. 101) – und hier hat sich das Recht einzureihen, ohne dass ihm jemals eine autonome Funktion zugestanden würde, eben als eine Komponente des Politischen.

Großen Raum gibt Stolfi Überlegungen zum *nomos*, dem Gesetz, dessen vielfältige Bedeutungen (und Bedeutungswandel) in der griechischen Literatur und Kultur aufgezeigt werden: beginnend bei Homer, der zwar nicht den Begriff *nomos* kennt, wohl aber die Wurzel *nemein*, und Hesiod, bei dem *nomos* göttliches Geschenk und Vorschrift zugleich ist, über die Lyriker und Solon bis hin zu den Historikern und den Philosophen (nicht nur Platon und Aristoteles). Auf diesem langen Weg wird der anfänglich göttliche *nomos* zum Ergebnis und Ausdruck politischer Willensbildung; das aufgrund seines Bildungsreichtums besonders lesenswerte 5. Kapitel (S. 79 ff.) trägt die passende Überschrift „*Dall’Olimpo alla polis*“. Eine Bipolarität zwischen Recht und Gesetz, zwischen *lex* und *ius*, ist für die Griechen undenkbar (S. 42). Es gibt kein „Recht“ als selbstständige Kategorie, und *nomos* und *lex* sind auch nicht identisch (was im Übrigen auch den römischen Juristen bewusst war, S. 115 f.). Den häufig beschworenen *legalismo greco* (man denke nur an den vielzitierten *nomos basileus* des Pindar oder die spartanische Inschrift für die an den Thermopylen Gefallenen, auch in der deutschen Sprache in der Version Schillers unsterblich geworden) bejaht Stolfi, allerdings nur im Sinne der zentralen Rolle des Gesetzes für die politische Ordnung; keinesfalls darf er als starrer „Gesetzespositivismus“ verstanden werden.

In diesen Zusammenhang ist dann im Übrigen auch die von Aristoteles behandelte *epieikeia* (Billigkeit) zu stellen, mit der allfällige Lücken des *nomos* zu schließen sind (S. 178 ff.).

Einen echten Glanzpunkt setzt *Stolfi*, intimer Kenner griechischer Literatur, mit seinen Ausführungen zur Antigone des Sophokles, verstanden als „Tragödie des *nomos*“ (S. 160 ff.). Kern ist nicht, wie oft dargestellt, das Spannungsverhältnis zwischen schriftlich fixiertem und nur mündlich überliefertem Recht (der aristotelische *nomos geagrammenos* vs. *nomos agraphos*), und auch nicht, anders als weithin angenommen, der Konflikt zwischen positivem Recht und Naturrecht (dieser Frage widmet sich *Stolfi* unabhängig vom Werk des Sophokles, S. 167 ff.). Vielmehr sieht der Autor die Tragödie als Zeugnis der griechischen Neigung, Fragen zu Recht und Gerechtigkeit als einen Zwiespalt, einen Konflikt zwischen zwei *nomoi* aufzufassen. Eine „*dualità nomica*“ (S. 165), die man aber nur erfasst, wenn man sich – einmal mehr – der verschiedenen Bedeutungsschichten des Begriffes *nomos* bewusst ist: Er erfasst zur Zeit des Sophokles die kosmische (göttliche) Ordnung, bei der sich die Frage nach ihrer „Gerechtigkeit“ nicht stellt, genauso wie das Gesetz der Polis, das eben diese Frage mit dramatischer Dringlichkeit aufwirft. „Es handelt sich um den *nomos basileus* und seinen Schatten auf der Erde: der Bruder (...) – in Theben indes standen seit seiner Gründung Brüder einander in Waffen gegenüber (...). Die Teilhabe an derselben Natur, bis hin zu einer brüderlichen Beziehung, radikalierte den Konflikt, statt ihn zu lindern, mit einer Gewalt, die sich nur zwischen Blutsverwandten in dieser Heftigkeit entfalten kann“ (S. 165, Übersetzung d. Rezessenten). Die Tragik der Handelnden liegt nun darin, dass jeder nur an (s)einem Verständnis des einstmals einheitlichen, nun aber gespaltenen *nomos* unbeirrt festhält, ohne den Lösungsweg der Vermittlung dieser *dualità nomica* zu versuchen. Große Kunst zeichnet sich bekanntlich dadurch aus, dass sie einer Vielzahl von Interpretationsmöglichkeiten offensteht, und für ein Werk von der inhaltlichen Dichte der Antigone gilt dies in besonderem Maße. Daher muss das von *Stolfi* vorgeschlagene Verständnis nicht das einzige denkbare sein – aber für den Historiker des griechischen Rechts im Besonderen, aber auch für jeden Juristen, der sich diesem antiken Meisterwerk zu nähern sucht, sind seine Gedanken sehr hilfreich, anregend und bereichernd.

Athen in klassischer Zeit war bekannt für die Vielzahl und Bedeutung der allenthalben geführten Gerichtsprozesse, man kann geradezu von einer Justizbesessenheit oder einer „*inflazione del contenzioso*“ (S. 196) sprechen, die nicht allein dem notorischen Hang der Griechen zum

Agonalen, zu Wettkampf und Übertrumpfen des Gegners, entspringt. Stolfi untersucht hier – wie beim Begriff des *nomos* – historische Entwicklung und Bedeutungsvielfalt der *dike* (und der Ableitungen wie *dikazein*, *dikasteria*, *dikastes* etc.), die je nach Epoche und Autor von einer personifizierten Gottheit (Dike, Tochter des Zeus und der Themis) über ein abstraktes Gerechtigkeitskonzept, (gerechtes) Urteil und Prozess bis hin zu Bezeichnung konkreter Klagearten reicht. Wie bereits beim *nomos* fasziniert den Leser dieses schillernde Spektrum griechischen Sprach- und Gedankenreichtums, das Stolfi so kenntnisreich ausbreitet (S.187 ff.); überhaupt zeichnen die tiefgründigen philologischen Überlegungen zu den griechischen Kernbegriffen das Buch in besonderer Weise aus und verschaffen dem Leser eine Fülle neuer Einsichten. Wie der *nomos* fügt sich auch die Justiz – fernab aller modernen Vorstellungen von Gewaltenteilung – in die alles überwölbende demokratische Polis, das Politische, ein. Wie in allen anderen Fragen entscheidet der *demos* auch in Rechtsstreitigkeiten, wodurch sich die exorbitant hohe Zahl der diesen *demos* repräsentierenden Geschworenen in jedem Gerichtsprozess erklärt, die von Hunderten bis in die Tausende gehen konnte und damit ein Expertentum, wie bereits gesehen, von vornherein ausschloss: „Das Risiko, von inkompetenten Richtern verurteilt zu werden (...) erschien als das kleinere Übel gegenüber der Aussicht, die Dimension des Gemeinsamen (*koinon*), eben des Politischen (*politikon*) in den Händen einiger weniger zu konzentrieren“ (S. 195, Übersetzung d. Rezessenten). Die Nachteile dieses Systems führt uns Aristophanes in den „Wespen“, komödiantisch überzogen, aber im Kern sicher zutreffend, drastisch vor Augen. Etwas zu kurz kommt bei Stolfi allerdings der Aspekt, dass diese Prozesse oftmals mit dem alleinigen, gesellschaftlich vollauf akzeptierten, Ziel geführt wurden, dem politischen oder auch persönlichen Gegner mit wirklich allen Mitteln zu schaden (man denke z.B. nur an die Rede „Gegen Neaira“ des Apollodoros, Dem. 59). Und auch die in diesem Zusammenhang bedeutsame Figur des Sykopanten, des „gewerbsmäßigen“ Anklägers mit allein erpresserischen Zielen, der in einem solchen System sein blühendes Habitat findet, ist doch ein wichtiger, wenn auch negativer Bestandteil der *cultura giuridica*, die der Autor aber nur beiläufig streift.

Auftreten vor Gericht ist also politische Teilhabe – und damit als solche wesentlich von rhetorischen Aspekten bestimmt. Nicht umsonst verdanken wir unsere Kenntnisse des praktisch angewandten attischen Rechts nahezu ausschließlich den Rednern bzw. den Logografen, d.h. den „Ghostwritern“ für die vor Gericht selbst auftretenden Parteien. Die Bedeutung der Rhetorik und der Grundvoraussetzung für ihre Entfaltung,

der *parrhesia*, Redefreiheit (die interessanterweise kein eindeutiges lateinisches Pendant hat), Fundament der Demokratie, würdigt Stolfi ausführlich (S. 209 ff.). Diese Freiheit und Gleichheit (*isegoria*), öffentlich das Wort zu ergreifen, bringt aber auch eine entsprechende Verantwortung des Einzelnen mit sich: wer Anträge in der Volksversammlung stellt, kann für deren Inhalt gerichtlich von jedermann mit den entsprechenden, in ihren Voraussetzungen im Einzelnen differenzierten Klagen (*graphe paranomon, eisangelia, graphe nomon me epitedeion theinai*) zur Rechenschaft gezogen werden. Auch wenn es in der Praxis ein kleiner Kreis von Berufspolitikern (eben der Rhetoren) war, die dieses Recht effektiv ausübten, so weist Stolfi zu Recht darauf hin, dass ihr Publikum in Volksversammlung und Gerichtssaal aus Bürgern bestand, von denen sehr viele ihrerseits bereits Staatsämter bekleidet hatten und die damit anders als heute mit der *direkten* Ausübung politischer Macht vertraut waren: keineswegs eine stets und beliebig manipulierbare Masse.

Der Autor betont, wie wichtig es ist, sich bei der Beschäftigung mit der griechischen Rechtskultur vom Korsett der kontinentaleuropäischen, also römischrechtlichen, gedanklichen und systematischen Konzepte zu befreien (S. 237 ff., passim). Dies zeigt er an zwei konkreten privatrechtlichen Grundsatzfragen: Eigentum und Vertrag. Hier greift Stolfi die seit langem heftig umstrittene Frage auf, ob in Griechenland (bzw. Athen, zu anderen *poleis* sind seriöse Aussagen schlicht nicht möglich) bereits formfreie Schuldverträge allein aufgrund des Konsenses der Parteien und ohne Hinzutreten eines weiteren, realen Elementes (z.B. Kaufpreiszahlung) rechtliche Anerkennung fanden, was – wenn dem so wäre – Athen als Avantgarde zu Rom erscheinen ließe. Der Autor geht hier, getreu der Zielsetzung seines Werkes, nicht im Detail auf die zu dieser Frage geführte wissenschaftliche Diskussion ein. Er lehnt die Auffassung von der Verbindlichkeit des formfreien Konsenses ab, v.a. kommt es ihm aber auf etwas anderes an. Er zeigt (exemplarisch) auf, dass die Athener diese Frage ganz anders angingen: nicht wie die Römer mit einem Gleichlauf der Typizität der Verträge und entsprechenden *actiones*, sondern im Gegenteil in einer Asymmetrie zwischen materiellem Recht und Verfahren. Vielmehr habe die weite *dike blabes*, die „Schadensersatzklage“, es ermöglicht, den Vertragspartner unabhängig von Fragen zur Verbindlichkeit einer formfrei erklärten Einigung schadlos zu halten. Wie angedeutet, ist auf dem Gebiet vieles sehr strittig und manches wäre dazu zu sagen, aufgrund des vom Autor gewählten Ansatzes ist hier aber nicht der Ort der detaillierten Auseinandersetzung. Aus Sicht des Rezensenten wird jedenfalls der Jurist bei der Betrachtung des historischen griechischen Rechts im Wege der

„vertikalen Rechtsvergleichung“, wie beim Studium geltenden ausländischen Rechts als „horizontaler Rechtsvergleichung“, nicht umhinkommen, eine Perspektive zu wählen, die von bestimmten rechtlichen Vorstellungen und Begriffen vorgeprägt ist (das zeigt nicht zuletzt dieser Absatz). Aber man kann *Stolfi* darin nur zustimmen, dass man sich von dieser Perspektive nicht in die Irre führen lassen darf und Dinge sucht oder am Ende sogar zu finden vorgibt, die es nie gegeben hat.

Im Übrigen möchte man es an dieser Stelle fast ein wenig bedauern, dass der Autor sein Werk bewusst nicht auf konkrete Rechtsinstitutionen und ihr Schicksal in der Rechtspraxis ausgelegt hat; denn seine hier behandelten Ausführungen zeigen erneut, wie viel er dazu zu sagen hätte (und andernorts auch gesagt hat). Es kann jedenfalls auch lohnend sein, sich stärker anhand konkreter und exemplarischer Fragen der griechischen Rechtskultur und Rechtserfahrung zu nähern, wozu die erhaltenen attischen Gerichtsreden, bei aller ihnen innewohnender Problematik als verlässliche Quellen für Rechtsfragen, ja nicht wenig Stoff bieten. Auch zieht *Stolfi* Quellen wie die vielen inschriftlich erhaltenen Gesetze, z.B. von Gortyn oder Dreros, oder die zahlreichen Papyri, die auf uns gekommen sind, nicht heran. Vielleicht hätte die (intensivere) Berücksichtigung dieser Quellen den Blick auf die *cultura giuridica* in ihrer eher praxisbezogenen Dimension noch geweitet – was selbstverständlich den Wert und Ertrag der auf die großen philosophischen, politischen, kulturellen und philologischen Linien angelegten Betrachtung, der *Stolfi* sich verschrieben hat (vgl. S. 11), nicht im Geringsten mindert.

Anders als das römische Recht haben das Recht und die Rechtskultur der Griechen in ihrer absoluten politischen Gebundenheit und fehlenden wissenschaftlichen Bearbeitung die Rechtsentwicklung in Mittelalter und Neuzeit nicht beeinflusst. Es soll uns jedoch gerade in seiner Historizität, seiner „Inaktivität“ eine „*palestra di pensiero critico*“ bieten, so Wunsch und Aufforderung des Autors (S. 253). Im heutigen Sprachgebrauch des Italienischen findet der Begriff *palestra* üblicherweise Verwendung, um ein Sportstudio zu bezeichnen; aber hört man hier nicht viel eher (und lieber) die griechische *palaistra* heraus – Kampfplatz, Übungsstätte, aber auch Schule, Bildungsstätte, Ort der Begegnung und (geistigen) Auseinandersetzung? Mit einem *gymnastes* (vgl. Xen. Mem. 2, 1, 20) wie *Stolfi* zur Seite übt man sich dort gerne und mit reichem Gewinn.

CHRISTIAN REITER  
Universität Osnabrück