

Michael Stahl

Das archaische Griechenland: Gesellschaftliche Strukturen und die Entstehung der Bürgergemeinde

Kurseinheit 1

Fakultät für
**Kultur- und
Sozialwissen-
schaften**

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Der Inhalt dieses Studienbriefs wird gedruckt auf Recyclingpapier (80 g/m², weiß), hergestellt aus 100 % Altpapier.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
Die Periodisierung der griechischen Geschichte	7
Einleitung: Warum die Griechen? – eine kurze Quintessenz	9
A. Was gleich blieb: Die Strukturen der Gesellschaft	
I. Wohin man gehörte und wer man war: <i>oikos</i> , Bauer, Aristokrat	15
1. Die soziale Bedeutung von Verwandtschaft in der griechischen Gesellschaft	15
2. Der <i>oikos</i> als soziale und wirtschaftliche Grundeinheit	17
3. Der bäuerliche <i>Oikos</i>	22
4. Der Aristokrat: Reichtum und Leistung	26
5. Die soziale Wertschätzung der Landwirtschaft und die europäische „Hausväterliteratur“	31
II. Wonach man sich richtete und was man erstrebte: Hausväter und Krieger	37
1. Ethik als Thema der Sozialgeschichte	37
2. Das patriarchalische Ideal	38
3. Normkontrolle und Normgeltung	41
4. Das Aristie-Ideal	44
III. Was verband: Aristokratische Lebensformen	48
1. Eine exemplarische Erzählung: Brautwerbung bei Kleisthenes von Sikyon	48
2. Die gemeinsame Wertorientierung	51
3. Die <i>agones</i>	52
4. Die Gastfreundschaft	56
5. Der Geschenketausch	58
6. Das Symposion	60
7. Ehe und die Sexualität	66
8. Die „Internationalität“ der Aristokratie	69
9. Zusammenfassung	70

IV. Was trennte: <i>stasis</i> – innere Differenzierung und permanenter Konflikt	71
1. Freund-Feind-Denken, Erwidierungsethik, Rachegebot	71
2. Die <i>stasis</i> und ihre Struktur	74
3. Gegenkräfte: Der Rechtsgedanke	80

B. Wie etwas Neues entstand: Die Erfindung des Bürgerstaates

Vorüberlegung: Zur Konstitution des Themas	83
I. Nachdenken über Konzepte: Staatlichkeit als besondere Ordnungsform der Gemeinschaft	88
1. Der griechische Staat in der Forschung	88
a) Die antiquarisch-positivistische Methode	88
b) Der marxistische Denkansatz	90
c) Die ideal-typisierende Betrachtungsweise	91
d) Eduard Meyer: Der Staat als ursprüngliche geschichtliche Macht	97
2. Der sozialanthropologische Staatsbegriff: Ein konzeptioneller Neuansatz	101
a) Der Staat als Instrument der Herrschaft	102
b) Der Staat als Stufe sozialer Evolution	103
3. Perspektiven: Der Bürger und sein Staat in der modernen Demokratie	105
II. Historische und strukturelle Voraussetzungen: Zeitlicher Beginn, Naturraum und Siedlungstopographie	109
1. Die Bedeutung der mykenischen Welt und der Beginn der griechischen Geschichte	109
2. Der Siedlungsraum und seine Lebensbedingungen	111
3. Siedlungsform und Bevölkerung	113
III. Wie alles anfang: Gemeinschaft ohne Staat bei Homer	116
1. Homers Dichtungen als historische Quellen	116
2. Vom Königtum zum Adelsstaat: Die politische Entwicklung in der homerischen Zeit nach der älteren Forschung	119
3. Königtum und Führerstellung bei Homer	120
4. Zum „aristokratischen Geschlechterstaat“	123
5. Der Umfang der Gemeinschaftsaufgaben bis zum 8. Jh. v. Chr.	124
6. Die vorstaatliche Ordnung und die Rolle der homerischen <i>basileis</i>	124
a) Die Gemeinde	124
b) Beratende und beschließende Versammlungen	125
c) Die Gemeinschaftsaufgaben	129
d) Eine „dichte Beschreibung“: der Lebenslauf eines <i>basileus</i>	132
e) Die Vorstaatlichkeit bei Homer und die Zukunft der griechischen Gemeindeordnung	137

IV. Zu neuen Ufern: Die Verwandlung der griechischen Welt vom 8. bis 6. Jh. v. Chr.	139
1. Das Problem: Staatlichkeit als Antwort auf neue Herausforderungen	139
2. Die demographische Entwicklung	140
3. Die Kolonisation	141
4. Urbanisierung	149
5. Gewerbe, Handel, Geld	152
6. Der Übergang zur Hoplitenkampftaktik	154
7. Die Intensivierung der <i>stasis</i>	156
8. Der geistige Aufbruch	157
9. Zusammenfassung: Die Dynamik des Wandels	158
V. Die soziale Krise um 600 v. Chr. und ihre Lösung durch Solon	161
1. Die Quellen und ihre Problematik	161
a) Solon	161
b) Herodot	162
c) Die <i>Athenaion Politeia</i>	162
d) Plutarch	164
2. Reziprozität als Prinzip der bäuerlichen Sozialbeziehungen bei Hesiod	166
3. Der Weg in die Verschuldungskrise	169
4. Erscheinungsformen der sozialen Krise	169
5. Die Ursachen der Verschuldungskrise	173
a) Bevölkerungsdruck und Erbteilung	174
b) Andere äußere Faktoren	175
c) Die Aristokraten: „Bauernlegen“ und die Gier nach Reichtum	175
6. Die Lösung der sozialen Krise durch Solon	177
7. Wirtschaftliche Stabilität und soziale Freiheit als Voraussetzungen für den Bürgerstaat	180
VI. Kristallisationspunkte der Staatsentwicklung: Ämter, Kollektivgremien, Gerichtsverfassung	183
1. Die Konstitution staatlicher Ämter	183
2. Der <i>demos</i> als Kollektivgremium	189
3. Der vorstaatliche Rechtsgang	193
4. Drakon und der Übergang zu einer staatlichen Gerichtsordnung	199
5. Ausblick und Abschluß: die solonische Gerichtsverfassung	205
VII. Das Wagnis denken: Solon von Athen und die Entdeckung des bürgerstaatlichen Ideals	207
1. Solon von Athen	207
2. Das zerrüttete Gemeinwesen und die Aufgabe des Schiedsrichters	209
3. Die Gesetzgebung	211
4. Die Konstituierung der Bürgerschaft	214
5. Äußere Machtentfaltung und innere Integration	217
6. Politische Ethik: Das Herz der bürgerstaatlichen Ordnung	221

VIII. Reifezeit: Die <i>tyrannis</i> in Athen und ihr Beitrag zur Entwicklung des Bürgerstaates	228
1. Solons Programm und das Wiederaufflammen der <i>stasis</i> in der Zeit bis zur <i>tyrannis</i>	228
2. Die Macht des Tyrannen und die Konsolidierung der Staatlichkeit	230
3. Staatliche Integration: <i>agora</i> und <i>akropolis</i> als symbolische Zentren des Staates	233
4. <i>tyrannis</i> und Bürgerstaat	239
Die Quellen	241
Literatur	246

Technischer Hinweis

Dieser Studienbrief umfasst drei Kurseinheiten in fortlaufender

Paginierung: KE 1 = S. 1-82 KE 2 = S. 83-160 KE 3 = S. 161-250

Vorwort

Dieser und der anschließende Studienbrief (33540 und 33541) sind 1993 bis 1995 in einer ersten Fassung als Kurse der Fernuniversität Hagen entstanden. Daraus wurde 2003 ein zweibändiges Lehrbuch der griechischen Geschichte (UTB 2430/2431), das inzwischen vergriffen ist. Im Wesentlichen auf diesem Text, erweitert um neuere Literatur, beruhen die beiden nun im Rahmen des neuen MA-Studiengangs zur Geschichte Europas eingesetzten Kurse zur griechischen Geschichte der archaischen und klassischen Zeit. Sie sind das Ergebnis vieler Jahre akademischer Lehre, in der es mir (auf allen Stufen des Studiums) mir immer wieder darum ging, das Fremde der so fernen Griechen verständlich werden zu lassen und zugleich zu zeigen, daß sie dennoch für unsere Gegenwart mehr als nur einen beliebigen exotischen Reiz besitzen. Sie bleiben vielmehr auch in Zukunft Ausgangspunkt und Fundament unserer eigenen Geschichte.

Was im Folgenden geboten wird, ist keine „Griechische Geschichte“ in dem Sinne, daß das Griechentum in seinen verschiedenen Ausprägungen und in seiner historischen Entwicklung in toto dargestellt würde. Vielmehr beschäftigen wir uns mit den wesentlichen Strukturen, die man kennen muß, um historische Ereignisse verstehen zu können. Methodisch stehen ausgewählte Quellen und ihre Interpretation im Mittelpunkt. An ihnen werden Grundmuster erkennbar, das, was die Griechen der archaischen und klassischen Zeit ausmachte. Bisweilen werden bisherige Erklärungskonzepte diskutiert, um meine eigene und spezifisch konturierte Sichtweise besser hervortreten zu lassen. Sie ist von einigen grundlegenden Überzeugungen getragen, die in der Darstellung im Einzelnen begründet sind:

- Archaik und Klassik, die beiden ersten Epochen der griechischen Geschichte, bilden trotz der pragmatisch notwendigen Abgrenzungen eine innere Einheit.
- Ihr entscheidender Inhalt ist die Entwicklung und Durchsetzung der *polis* als historisch bestimmender Handlungs-, Gestaltungs- und Identifikationsrahmen. Während in archaischer Zeit ein gemeingriechischer Horizont im Blick ist, konzentriert sich der Focus der Beobachtung in klassischer Zeit auf die *polis* Athen.
- Die Herausbildung der *polis* als spezifisch griechische Form der Gemeinschaftsordnung stellt den zentralen historischen Entwicklungsprozeß dar. Davon strikt zu trennen sind die im Wesentlichen gleichbleibenden gesellschaftlichen Verhältnisse.
- Der Dynamik der *polis*-Bildung liegt nicht ein Kampf unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppierungen um die Macht zugrunde, sondern das gemeinsame Ringen aller um die Verwirklichung der Idee des Bürgerstaates. Sie ist bereits bei Homer angelegt und durch Solon von Athen erstmals vorbildlich formuliert worden.

Diesen leitenden Ideen folgen Themen und Aufbau der Darstellung. Allein aus technischen Gründen ist sie auf zwei umfangreiche Einheiten verteilt. Am Beginn stehen die Sozialstrukturen, die sich im gesamten Zeitraum kaum verändert haben. Ohne sie ist die Eigenart der geschichtlichen Entwicklung nicht zu verstehen. Deren erste Phase gehört zur Darstellung der archaischen Epoche. Den Hauptteil der Einheit zur klassischen Zeit bilden die Strukturen von Bürgerstaat und Demokratie. Zum Schluß beschäftigen wir uns mit dem wichtigsten Abschnitt der äußeren Beziehungen der griechischen *poleis* im 5. Jh. v. Chr. Alle vier Teile gehören eng zusammen und folgen einem einheitlichen Argumentationsgang.

Ihlow / Mark Brandenburg im November 2017

Die Periodisierung der griechischen Geschichte

Mit den Bezeichnungen „archaische“ und „klassische“ Zeit sind Abschnitte der griechischen Geschichte gemeint. Diese läßt sich in ihrer Gesamtheit wie folgt gliedern:

I.	8. Jh. v. Chr. (Homer) - ~ 500 v. Chr. (endgültige Einrichtung des Bürgerstaates in Athen) oder 480 v. Chr. (griechischer Sieg über die Perser)	Archaische Epoche
II.	5. u. 4. Jh. v. Chr. - ~ 340/20 v. Chr. (Alexander d.Gr. 336-323 v. Chr.)	Klassische Epoche
III.	3. und 2. Jh. v. Chr. - 168/146 v. Chr. (Errichtung der römischen Herrschaft)	Hellenistische Epoche
IV.	2. Jh. v. Chr. - 2. Jh. n.Chr.	Hellenistisch-römische Epoche
V.	3. - 5. Jh. n.Chr.	Spätantike
VI.	Danach im griechischen Osten 5. - 15. Jh. n. Chr.	Byzantinische Epoche

In der rechten Spalte stehen die Begriffe, die in der Wissenschaft normalerweise verwendet werden, um die griechische Geschichte zeitlich zu gliedern. In ähnlicher Weise wird in der Archäologie die Abfolge der künstlerischen Stile benannt. Diese Bezeichnungen sind das Ergebnis der Wissenschaftsgeschichte und enthalten über ihre Ordnungsaufgabe hinaus bestimmte Sinnbezüge. Das gilt insbesondere für die ersten beiden Periodenbegriffe. Der Begriff „archaisch“ ist der jüngste der Reihe. Er ist 1872 durch Friedrich Nietzsche, den Archäologen Heinrich Brunn und - indirekt - durch Jacob Burckhardt geprägt worden. Alle drei haben in der „Archaik“ erstmals eine eigenständige Epoche gesehen.¹

Der Ausdruck „archaisch“ enthält ein Werturteil, das die mit ihm gemeinte Epoche in ihrem Verhältnis zu der darauffolgenden charakterisiert: Das „Archaische“ ist das Urtümliche, Anfängliche, zugleich noch im Werden Begriffene, noch Unvollkommene, das erst im „Klassischen“ sich vollendet und hier eine schlechthin unübertreffbare, gegenüber allen übrigen Zeitabschnitten höherwertige und nicht zuletzt vorbildhafte, zeitlos gültige Form erreicht.

Man erkennt hieraus, daß sich in Periodisierungsbegriffen grundsätzliche Denkmuster geschichtlicher Verläufe widerspiegeln. Hinter „archaisch“ und „klassisch“ steht letztlich das Schema von Wachstum, Blüte und nachfolgendem Verfall. Als Zeit des Niedergangs wird daher nicht selten die hellenistische Epoche beschrieben. Diese einfache Geschichtsphilosophie ist heute von der Wissenschaft durch sehr viel differenziertere Bilder ersetzt worden, auch wenn sich die Frage etwa nach dem

¹ Vgl. zu diesem aufschlußreichen Stück Wissenschaftsgeschichte die vorzügliche Untersuchung von Glenn W. Most: Zur Archäologie der Archaik. - In: Antike und Abendland 35, 1989, S. 1ff.

„Klassischen“ damit nicht erledigt hat. Gleichwohl müssen die alten Epochenbegriffe weiterhin benutzt werden, weil sie sich als konventionalisierte Abkürzungen in der Wissenschaftssprache eingebürgert haben. Über diese rein pragmatische Verwendung hinaus bleibt es freilich Aufgabe der Geschichtsschreibung, die Periodisierung als Ausdruck eines Geschichtsbildes verständlich zu machen. Die folgende Darstellung wird zeigen, daß die archaische und klassische Epoche Griechenlands, auch wenn sie eine jeweils eigenständige historische Signatur besitzen, im wesentlichen einer gemeinsamen Entwicklungslinie folgen und aufgrund dieser Kontinuität nur zusammen ein stimmiges Bild dieses knappen halben Jahrtausends griechischer Geschichte ergeben.

Einleitung: Warum die Griechen? – eine kurze Quintessenz

Jede Kultur lebt und ist lebendig nur auf dem Wurzelgrund einer Vision ihrer selbst und ihrer Zukunft. Ein solches Ideal bezieht seinen Gehalt und seinen Wert aus der Vergangenheit. Ohne Vergangenheit gibt es keine Gegenwart und keine Zukunft. Und umgekehrt: Wer über Vergangenheit sprechen will, muß an Gegenwart und Zukunft denken. Dann entsteht Geschichte. Sie ist der Aggregatzustand von Vergangenheit in der Gegenwart, und sie braucht die Vision von Gegenwart und Zukunft als ihren Leitstern. Seit den Griechen gibt es Geschichte als Bestandteil unseres Bewußtseins und wird sie von Tradition und Rezeption, Überlieferung und Aneignung von Vergangenheit, bestimmt. Der wahre Sinn von Tradition enthüllt sich in der Rezeption. Nur als Wiederaneignung kann Tradition etwas bewegen, weil sie dann über die unreflektierte Wiederholung hinausgeht. Rezeption haucht dem Überkommenen neues Leben ein, erwirbt, nach dem Wort Goethes, das von den Vätern Ererbte neu, um die Gegenwart zu befruchten. Diese Vorgänge vollziehen sich in der Gesellschaft spontan und gleichsam naturwüchsig, denn der Blick zurück in die Vergangenheit erweckt zu jeder Zeit die Aufmerksamkeit der Menschen. Deshalb kann jede Vergangenheit, soweit wir Kunde von ihr haben, immer wieder gegenwärtig werden, und es wird keinem Geschichtswissenschaftler gelingen, irgendeine Vergangenheit in einem Sarg von Gelehrsamkeit zu verschließen.

Wie stark das Bedürfnis nach geschichtlicher Orientierung sich bis heute gerade an der griechischen und römischen Antike entzündet, bedarf mit Blick auf den kulturellen und touristischen Betrieb eigentlich keines weiteren Beweises. Ich selbst bin in den letzten Jahrzehnten vielen Menschen begegnet, dem sprichwörtlichen Mann auf der Straße ebenso wie Kollegen ganz anderer Wissenschaftsbereiche und nicht zuletzt meinen Studenten, die für die üblich gewordene Lebensferne der gegenwärtigen Altertumswissenschaft kein Verständnis aufbringen konnten. Sie wollten und wollen vielmehr in ihrem Bedürfnis nach Geschichte ernstgenommen werden und setzen sich im allgemeinen sehr dankbar mit jedem historischen Deutungsangebot auseinander, das die antike Vergangenheit in Perspektiven der Gegenwart sichtbar macht.

Die Europäer haben ihre Geschichte häufig ‚christlich‘ oder ‚abendländisch‘ genannt. Damit haben sie gemeint, daß der wesensprägende Teil und zugleich der zeitliche Beginn ihrer Geschichte die griechisch-römische Antike ist. Selbstverständlich hat Europa noch viel mehr Ahnen, doch waren die meisten dieser den antiken Ursprüngen entfernteren Verwandten nicht von dauerhaft prägendem Einfluß auf die Geschehnisse des Kontinents. Wenn auch Impulse, die aus dem Norden oder Osten stammen, auf die Formung der europäischen Vision zuweilen Einfluß genommen haben, so liegen doch die entscheidenden, von allen Völkern als solche anerkannten Wurzeln Europas in der Antike. Dabei stehen die Namen von Athen, Rom und Jerusalem als symbolische Teile für das Ganze. Die Griechen mit Athen als ihrem ideellen Zentrum, die Römer mit Rom als dem *caput mundi* und das Christentum mit sei-

nen Ursprüngen in Jerusalem verkörpern zugleich die kulturellen Fixsterne für die antike Welt selbst.

Am stärksten in die Augen springt bis auf den heutigen Tag zunächst die Allgegenwart Roms. Ob wir es gutheißen oder nicht, ob wir uns dessen bewußt sind oder nicht – wir stehen noch heute in vielen Bereichen unseres Lebens auf den Schultern der Römer. Gemeint ist damit in erster Linie die weltumspannende Zivilisation in den Jahrhunderten des kaiserzeitlichen Friedensreiches von der Zeitenwende bis ins 4. und 5. nachchristliche Jahrhundert. Zumindest die Verbindungslinien von unserer Gegenwart in diese antike Vergangenheit wird niemand übersehen können. Betrachten wir nur Urbanität, Recht, staatliche Verwaltung, die Beherrschung und Formung unserer natürlichen Lebenswelt durch die Technik, schließlich – in ungebrochener Kontinuität – die mittlerweile nach Milliarden Gläubigen zählende christliche Weltkirche.

Im römischen Kaiserreich erlebte die antike Kultur ihren Höhepunkt. Doch sind zahlreiche Elemente, aus denen Vision und Wirklichkeit des Imperium Romanum erwachsen sind, griechisch. Je vollkommener die römische Kultur wurde, desto griechischer wurde sie. *Graecia capta ferum victorem cepit* / „Das besiegte Griechenland hat den barbarischen Sieger bezwungen.“ So wußte es schon der römische Dichter Horaz in der Epoche des Kaisers Augustus. Nur: Das schmälert die originäre Leistung der Römer nicht, im Gegenteil. Sie bestand vor allem in der Fähigkeit, einen ‚Weltstaat‘ zu schaffen, der seinen Bewohnern Frieden, Sicherheit und Wohlstand bescherte und ihnen den Rahmen bot zur Entfaltung und Weiterentwicklung aller kulturellen Ausdrucksformen, die die antike Hochkultur seit fast tausend Jahren geschaffen hatte. Freilich, mit wenigen Ausnahmen wie dem hochentwickelten römischen Recht waren diese Kulturleistungen griechische, und die Römer haben sie in sich aufgenommen: von der Urbanistik bis zur Kunst, von der Wissenschaft bis zur politischen Ideenwelt, von der Philosophie bis eben auch zur Religion. Auch diese konnte zur weltumspannenden Einheit nur werden, nachdem ihre in Jerusalem fleischgewordene Idee in den Formen des griechischen Denkens sich auszudrücken lernte. Papst Benedikt XVI. machte darauf in seiner Regensburger Rede 2006 erneut aufmerksam. Was hier und gerade im Hinblick auf die Gräzisierung des Christentums mit dem Griechischen gemeint ist, setzt natürlich die reiche und vielfältige Entwicklung des Griechentums seit der archaisch-klassischen Zeit und durch die Auseinandersetzung mit anderen Kulturen während der hellenistischen Epoche voraus.

Warum also die Griechen? Unsere erste Antwort lautet: weil die sog. klassische Antike ein organisches Ganzes bildet. Und weil in ihm die griechische Kultur das zeitlich und sachlich vorausgehende wie vielfach inspirierende oder dominierende Element war, die römische hingegen eher aufnehmend, ordnend, weiterentwickelnd, auf Stabilität bedacht und tradierend. In allen historisch arbeitenden Disziplinen müssen die Griechen daher den ihnen zukommenden Platz einnehmen.

Gewiß: Griechenland hatte also sowohl eine einzigartige Wirkung auf Rom als auch auf die ursprünglich jüdische Religion der Christen, die erst, nachdem sie helle-

nisiert worden war, zur Weltreligion werden konnte. Auf diese und noch vielerlei andere Weise haben die Griechen bis in die Neuzeit hinein eine gewaltige historische Fernwirkung ausgeübt. Doch kann dies denn auch heute, in einer offenbar völlig veränderten Welt, noch ein Grund sein, den Griechen eine bevorzugte Stellung in unserem historischen Gedächtnis einzuräumen? Und genügt es, die unübersehbaren Relikte einer einst kräftigen Nabelschnur vielleicht noch sorgsam zu pflegen, wohingegen sich die Welt im ganzen ebenso unübersehbar völlig verändert hat? Auf eine bestimmte Weise nämlich stehen die Griechen uns Heutigen erstaunlich, ja geradezu erschreckend fern, kommt uns ihr Leben äußerst fremd vor. Ein alter Grieche würde sich heute, aus einer bestimmten Perspektive betrachtet, auf einer fernen Südseeinsel oder im afrikanischen Busch möglicherweise viel eher zu Hause fühlen als in Athen, Rom, London oder New York. Deswegen sind viele Historiker und Altertumswissenschaftler der Ansicht, daß unsere heutige Kultur, auch wenn sie in mancher Hinsicht auf verwickelten Wegen aus der griechischen Kultur hervorgegangen ist, mit dieser in allen entscheidenden Lebenssphären nichts mehr gemeinsam habe und uns Heutige die griechische Geschichte unmittelbar nichts mehr anginge.

Wenn das richtig wäre, ließe es darauf hinaus, daß die Erinnerung an Griechen und Römer für uns keinen Deut wichtiger wäre als die Vergangenheit von Indern, Chinesen oder Südseeinsulanern. In der Tat ist dies in der Altertumswissenschaft heute – angesichts eines leblos und schal gewordenen Klassizismus – die meist beschwiegene Geschäftsgrundlage des eigenen Tuns. Diese sog. Alteritätsthese ist jedoch in der Sache falsch. Trotz aller Mythenzerstörung scheinen antike Vorzeichnungen auch in den Grundrissen der Gegenwart immer noch durch. Ob wir das produktiv zur Kenntnis nehmen oder nicht, wir bleiben nach wie vor auf diesen kulturellen Subtext verwiesen. Noch wichtiger ist aber, daß die vermeintliche Alterität der Vormoderne auch theoretisch nicht haltbar ist. Denn ihr liegt die Vorstellung der Einzigartigkeit der Moderne mit ihren beiden Grundpfeilern Fortschritt und Emanzipation zugrunde, und damit notwendig die Zerstörung von Geschichte. Im Vollgefühl des modernen Singularitäts- und Befreiungsbewußtseins werden alle Brücken zwischen Gegenwart und Vergangenheit eingerissen. Die Folge ist ein fundamentaler und fataler Verlust von Geschichte, fatal, weil dies nichts weniger bedeutet als einen Rückfall in vorhochkulturelle Verhältnisse. Die Methode permanenter Dekonstruktion jeden historischen Sinns führt im Gleichtakt mit zahlreichen weiteren Entwicklungen der Moderne in Sackgassen und nicht, wie eigentlich notwendig, in die stets offene Zukunft.

Auch wenn der „humanistische Kredit“ (Uwe Walter) gegenwärtig nahezu aufgebraucht sein sollte, spüren wir zunehmend, daß der ihm zugrunde liegende Wert damit nicht vernichtet sein kann. Gerade die seit Beginn des neuen Jahrtausends die Weltpolitik beherrschenden Probleme zwingen dazu, die alten Fragen neu zu stellen: Inwiefern beginnt die Geschichte Europas mit den Griechen, und wodurch setzten sie einen umstürzenden weltgeschichtlichen Neuanfang? Inwiefern ermöglichte dieser die Leistungen der Europäer und die weltweite Ausbreitung ihrer Ideen und Werte? Oder müssen wir umgekehrt unser scharf ausgeprägtes und abgrenzendes Selbstbild

als Vereinseitigung begreifen lernen und uns gegenüber anderen Weltkulturen nicht bloß stärker öffnen – was die intellektuelle Redlichkeit ohnehin verlangt –, sondern uns selbst mitsamt unseren geschichtsträchtigen Idealen marginalisieren oder ganz aufgeben zugunsten eines diffusen, geschichtlich grundlosen Universalismus?

Dies ganz gewiß nicht, und es bedeutet weder Eurozentrismus noch Kampf der Kulturen, wenn wir den radikalen und gewaltsamen Angriff auf *die* Zivilisation, wie nach dem 11. September 2001 gesagt wurde, abwehren im Namen der freiheitlichen, auf Toleranz und Lernbereitschaft ausgerichteten Lebensform Europas und Nordamerikas. Deren geistige Grundlinien wurden vor 2500 Jahren von den Griechen gezogen und deren unverlierbare Substanz ist seit 2000 Jahren im christlichen Glauben beschlossen. Dieses Ideal dürfen wir zu Recht nicht für relativierbar, sondern müssen es für ein allgemeines Menschheitsideal halten. In sein Zentrum gehören die Griechen.

Verglichen mit den Großreichen des Orients oder anderer Kulturkreise fällt sofort eine wichtige Besonderheit ins Auge: Die Griechen kannten nie einen göttergleichen Großkönig, der über ein ausgedehntes Gebiet von Untertanen regierte. Wer Macht erwarb unter den Griechen, wurde stets nachdrücklich daran erinnert, daß er, auch wenn er so erfolgreich war wie Alexander d.Gr., nur ein sterblicher, irrender Mensch blieb. Die Griechen duldeten keine größenwahnsinnigen Berichte von herrscherlichen Ruhmestaten, kein Hinschlachten von Dienern und Konkubinen am Grabe des Potentaten, keine Hinrichtungen ohne Gerichtsverfahren, keine Mißhandlung der toten Feinde, aus deren Schädeln die Assyrerkönige Pyramiden errichteten oder deren Köpfe die Kelten sich an ihre Hütten hängten. All dies wäre den Griechen als Hybris, als frevelhafter Übermut, erschienen. Und auch wenn sie sich nicht immer davon enthalten konnten, der Hybris zu verfallen, so gehörte der Kampf gegen diese mit jeder Macht und Ungleichheit einhergehende menschliche Schwäche zum Kern ihres Ideals menschlichen Zusammenlebens. Institutionelle Machteinhegung und sittliche Verantwortung der Herrschenden stehen von da an im Zentrum der politischen Kultur Europas.

Anders als in allen anderen frühen Gesellschaften wurde das Leben der Griechen nicht durch eine große Anzahl von Tabus geregelt, die rational nicht hinterfragbar waren. Die moralischen Pflichten, nach denen sich der einzelne zu richten hatte, beschränkten sich auf wenige, unmittelbar einleuchtende Prinzipien: die Götter zu respektieren, die Eltern und die Toten zu ehren und anderen, insbesondere Fremden, kein Unrecht zuzufügen. Im Leben der Gemeinschaft gab es darüber hinaus nie ein durch soziale oder religiöse Stellung legitimes Oberhaupt und nur wenige durch Tradition geheiligte Gesetze. Die *polis* war vielmehr ein allein durch menschliche Übereinkunft zustande gekommenes Gemeinwesen. In ihm regierte der *nomos*, das Gesetz, das sich die Bürgerschaft in freier Entscheidung selbst gab. Eine dieser Grundregeln war das Prinzip, daß staatliche Macht nur im Wechsel von Herrschen und Beherrschtwerden ausgeübt werden durfte. Das hieß nichts anderes, als daß die Bürger über sich selbst herrschten. In der regelmäßigen Teilhabe am Ganzen der Bürgergemeinschaft, insbesondere in der *parrhesia*, dem Alles-Sagen-Können, ver-

wirklichte sich die Freiheit des Polisbürgers. Und darin bestand das, was wir das Politische nennen.

Die Griechen erfanden die Politik im strengen Sinne und schenken mit ihr der Weltgeschichte eine neue Idee des Gemeinwesens. Sie versprach eine Lösung für das mit jeder staatlichen Organisation von Herrschaft seit der Entstehung hochkultureller Gemeinwesen gegebene Problem: der Entartung von Herrschaft durch moralische Depravation der Herrschenden. Eine für die Vormoderne einmalige Dichte an „verfahrensmäßiger Institutionalität“ (Egon Flaig) konstituierte einen politischen Raum, in dem die Bürger Gleiche unter Gleichen waren. Der griechische Bürger handelte politisch, indem er alle jene Fragen, die die Bürgerschaft als ganze betrafen, in der Öffentlichkeit der Bürgerschaft beriet und mit Mehrheit entschied. Der Sinn politischen Handelns lag in dem, was der Gemeinschaft zuträglich war, dem Gemeinwohl, und dieses wiederum wurzelte in Wertvorstellungen, die von allen Bürgern geteilt wurden.

Das Arkanum der griechischen Bürgerstaatlichkeit bestand denn auch darin, daß die prozedurale und institutionelle Verfassung der *polis* von einer mentalen Infrastruktur getragen wurde. Der griechische Bürger mußte hohen ethischen Anforderungen an seinen Gemeinsinn gerecht werden, er mußte eine „politische Identität“ (Christian Meier) ausbilden. Wer es daran fehlen ließ, den traf der öffentliche Bannstrahl. Man war sich der Gefährdung des Politischen allzeit bewußt und unternahm große Anstrengungen, die Bürgertugenden bewußt zu machen, zu entwickeln und zu stärken. Nur so war der innere Zusammenhalt der Bürgerschaft zu bewahren und zu festigen. Die unsterblichen Erfindungen der Poliskultur – Städtebau und Tempelarchitektur, Bildhauerkunst und Vasenmalerei, Theater und Geschichtsschreibung, Philosophie und Rhetorik -, dieser „impatient rhythm of competition and innovation“ (Bernard Knox) nicht nur in Athen, sondern in all den zumeist winzigen, doch autonomen Stadtgemeinden der griechischen Welt, legt hiervon Zeugnis ab. Damit stehen wir vor dem wichtigsten Vermächtnis des klassischen Griechentums an unsere Gegenwart wie an jede politische, d.h. auf den Bürger gegründete Gemeinschaftsordnung: Wir erkennen die Notwendigkeit, stets um die ethische Fundierung einer freiheitlichen politischen Ordnung zu ringen, und wir wissen um das Medium, in dem jeder einzelne diese Herausforderung allein bestehen kann: Bildung durch aktive Auseinandersetzung mit den kulturellen Beständen in der Tiefe der Zeiten.

Das Erbe der Griechen erschöpft sich daher nicht allein in der politischen Theorie, verstanden als eine distanzierte, begrifflich scharfe, rein rational argumentierende wissenschaftliche Reflexion über Herrschaft und Politik. Gewiß, auch das haben die Griechen erfunden, und seit Platon und Aristoteles ist die theoretisch-analytische Beschäftigung mit den Phänomenen des Gemeinschaftslebens ein unverzichtbarer Teil des europäischen Denkens geblieben. Doch sind die Griechen in dieser Tradition stets präsent und gleichsam aufgehoben, implizit oder im ausdrücklichen Rekurs – von Machiavelli im 16.Jh. bis zu Hannah Arendt, Eric Voegelin, Dolf Sternberger, Ralf Dahrendorf, Benjamin Barber, Michael Walzer oder Giovanni Sartori in unseren

Tagen. Die Auseinandersetzung mit griechischem Denken ist in der politischen Philosophie wie in der Philosophie überhaupt also ohnehin unausweichlich.

Darüber hinaus möchte ich den Finger auf die wichtigste Einsicht des griechischen Nachdenkens über das Politische legen. Sie ist nicht erst bei Platon zu finden, obschon bei ihm in klarster Kristallisation, sondern begleitete die Geschichte der *polis* von Beginn an. Dieses politische Denken gipfelte eben in Sokrates und wurde von ihm auf eine neue Grundlage gestellt. Der Hauptsatz, dessen Tradition bis in die früharchaische Zeit bei Solon von Athen zurückreicht, lautet: Der Staat der Bürger muß in einer Ethik des Politischen seine Begründung finden. Sokrates hat diese Maxime dann für alle Zeiten neu definiert und tiefer zu verstehen gelehrt: Nur der kann ein guter Bürger sein, der zugleich im umfassenden Sinne ein guter Mensch ist bzw. sich darum bemüht, ein solcher zu werden. Nur der wird seine Rechte als Bürger nutzen und seine Pflichten im Bürgerstaat erfüllen können, der in Verantwortung vor sich selbst an seiner Bildung arbeitet und seinem Leben Form gibt, indem er es am Ideal des Gutseins ausrichtet.

Zum Rayon des Politischen zählt deshalb auch der platonische Gedanke der Zusammengehörigkeit des Politischen mit dem Schönen. Die „Zeugung im Schönen“ (*tokos en to kalo*, Symposion 206e) gebiert die Weisheit der Ordnung von Staaten und Häusern (Symposion 209a) und ist die letzte und höchste Stufe des menschlichen Aufstiegs zur Schau des Schönen, Wahren und Guten, das auch für Platon eine Emanation des Göttlichen – und damit gleichsam *praeparatio evangelii* – war (Symposion 203a).

Das ist die Quintessenz der von den Griechen begriffenen politischen Ethik. Sie ist, wie jeder Blick auf die Probleme der Gegenwart lehrt, unvermindert gültig, und wir müssen uns daher Sokrates und seine Zeit vergegenwärtigen, um zu verstehen, was wir für unsere eigene Zukunft zu tun haben. Dies also ist einer der wichtigsten Gründe dafür, warum die Griechen, jene „oldest dead white European males“, wie Bernard Knox sie genannt hat, in die Mitte unseres historischen Gedächtnisses gehören, mit anderen Worten: warum die Griechen unverändert ‚klassisch‘ genannt zu werden verdienen. Die von Schiller vor 200 Jahren beschworene Sonne Homers – sie könnte auch uns noch lächeln, wir müssen sie nur wieder zum Strahlen bringen.

A. Was gleich blieb: Die Strukturen der Gesellschaft

I. Wohin man gehörte und wer man war: *oikos*, Bauer, Aristokrat

1. Die soziale Bedeutung von Verwandtschaft in der griechischen Gesellschaft

In jeder Gesellschaft stellt die Blutsverwandtschaft die soziale Primärgruppe dar. Ihre Bedeutung und ihr sozial relevanter Umfang variieren allerdings. In vorindustriellen Gesellschaften ist die Verwandtschaft allgemein sehr wichtig. Das liegt daran, daß die Produktionsverhältnisse meist wenig Anlaß zur Bildung anderer sozialer Gruppierungen geben. Jeder einzelne ist als soziales Wesen aber durch die Zugehörigkeit zu sozialen Gruppierungen bestimmt. In modernen Gesellschaften sind Familie und Verwandtschaft nur noch eine unter vielen anderen, in der Regel wichtigeren sozialen Bestimmungskriterien wie z.B. Beruf, Ausbildung, Wohnort, Stadtteil, Parteien, Gewerkschaften, Vereine.

In den vorindustriellen Gesellschaften sind dagegen Abstammung und Verwandtschaft entscheidende soziale Faktoren. In welche Familie einer hineingeboren wird, prägt sein zukünftiges Leben in hohem Maße. Das schließt bestimmte Optionen von vornherein aus oder eröffnet große Chancen. Es definiert, wer als Heiratspartner in Frage kommt und welche Positionen im Gemeinwesen erreicht werden können. Denn jede Familie hat ihren Platz im Gefüge der Verwandtschaftsgruppen. Daher wird die Struktur der Gesellschaft in den meisten vorindustriellen Gesellschaften stark von der Verwandtschaftsordnung bestimmt. Erbschaft und Heirat sind dann die entscheidenden sozialen Organisationsmechanismen.

Das gilt besonders für alle nicht hochkulturellen Gesellschaften. Eine der wichtigsten Aufgaben in der Ethnologie ist deshalb die Erforschung und Beschreibung der Verwandtschaftssysteme. Aber auch in Hochkulturen wie China, dem antiken Rom oder dem europäischen Mittelalter ist die Rekonstruktion von Verwandtschaftsverhältnissen mit Hilfe der Personengeschichte ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis der Geschichte. Die Verwandtschaftsstruktur sieht dabei meist so aus, daß die einzelne Familie in größere verwandtschaftliche Gruppen wie Sippen, Geschlechter oder *gentes* eingebettet ist.

Die griechische Gesellschaft macht in der grundlegenden Frage des Stellenwerts verwandtschaftlicher Bindungen eine Ausnahme unter den vorindustriellen Gesellschaften. Es ist allgemein anerkannt, daß verwandtschaftliche Bezüge in der klassischen Zeit der athenischen Demokratie keine einflußreiche historische Rolle spielten. Ein Themistokles (der entscheidende Feldherr der Schlacht von Salamis, 480 v. Chr.), ein Kimon (der die athenische Politik in fast zwei Jahrzehnten nach den Perserkriegen (490 - 479 v. Chr.) lenkte), ein Perikles (der seit den 450er Jahren die maßgebliche Rolle spielte) bezogen aus ihren verwandtschaftlichen Bindungen, die

sie selbstverständlich - z.T. untereinander - besaßen, keine Antriebe für ihr politisches Handeln.

Dies betrachtete man in der Forschung bis in die jüngste Zeit zumeist als eine Folge des Demokratisierungsprozesses im 5. Jh. v. Chr. Da die politischen Entscheidungen ausschließlich bei der Volksversammlung lagen, ergab sich die Möglichkeit, Einfluß zu gewinnen, allein aus dem Werben der Politiker um Zustimmung vor der Volksversammlung. Andere Kanäle der Beeinflussung, des Politikmachens, waren nicht vorhanden. In einem solchen System nützte mögliche verwandtschaftliche Unterstützung einem Politiker nichts.

War das also eine Begleiterscheinung der Verwirklichung der Demokratie im 5. Jh. v. Chr., so mußte es - folgerte die Forschung - früher anders gewesen sein. Die Zeit vor Kleisthenes, der seit 508 v. Chr. die neuen politischen Mechanismen erstmalig installierte, mußte demnach andere Bedingungen politischen Handelns gekannt haben. Verwandtschaftsbindungen hätten in dieser Epoche - wie man es sonst auch kannte - ihre Wirkung ohne weiteres entfalten können. Die archaische Zeit sei also von der Existenz aristokratischer Verwandtschaftsgruppen, d.h. aristokratischer Geschlechter, bestimmt gewesen. Ein solches Geschlecht (*genos*) habe eine gewisse Zahl aristokratischer Häuser, *oikoi*, umfaßt. Sie alle hätten sich auf einen gemeinsamen Ahnherrn zurückgeführt und sich dadurch untereinander als verwandt verstanden. Diesem Ahnen hätte ein gemeinsamer Kult gegolten, das *genos* habe über einen eigenen Begräbnisplatz, gemeinsamen und unveräußerlichen Landbesitz, eigene Beamte verfügt; es habe Streitigkeiten eigenständig geschlichtet, die *oikoi* hätten sich gegenseitig beerbt und Witwen und Erbtöchter (wo kein Sohn vorhanden und der Vater tot war) hätten innerhalb des *genos* verheiratet werden müssen, oder es hätte generell nur innerhalb des *genos* geheiratet werden dürfen. Schließlich hätte das *genos* die soziale und politische Herrschaft über eine große Zahl von ihm abhängiger Nicht-Aristokraten besessen. Ein solches *genos* (lat. *gens*) ist also bestimmt durch:

- den gemeinsamen Ahn
- den Gentilkult
- das Gentilvermögen
- die Selbstverwaltung
- die Endogamie
- die Klienten.

Die griechische Gesellschaft der archaischen Zeit sei also die Summe der *gene* gewesen. Ihre Oberhäupter hätten in einem Adelsrat zusammengesessen, in dem alle wichtigen politischen Fragen entschieden worden seien. Solche *gene* seien z.B. die aus der Überlieferung bekannten Alkmeoniden oder die Philaiden in Athen, die Bakchiaden in Korinth, die Penthiliden in Mytilene. Diese *gene* hätten die soziale und politische Herrschaft in archaischer Zeit ausgeübt. Die Forschung spricht deswegen von der Epoche des "aristokratischen Geschlechterstaates". Bis ins 7. Jh. v. Chr. hätte dieser völlig unangefochten bestanden. Seit etwa 650 v. Chr. sei er in eine Krise ge-

raten. Die Tyrannen, die Gesetzgeber, z.B. Solon von Athen, schließlich am Ende des 6. Jhs. v. Chr. in Athen Kleisthenes hätten nach und nach die Macht der aristokratischen Geschlechter gebrochen.

Diese Vorstellung einer gentilizischen Sozial- und einer darauf aufbauenden politischen Ordnung muß heute aufgegeben werden. Maßgebend hierfür waren die beiden 1976 publizierten französischen Studien von Felix Bourriot und Denis Roussel. Von ihnen sind alle Quellen, die etwas über die Existenz von *gene* aussagen, untersucht worden. Das Ergebnis ist, daß die vermeintlichen Charakteristika des *genos*, wie ich sie eben beschrieben habe, von den Quellen nicht bestätigt werden:

- Der gemeinsame Ahnherr ist eine spätere fiktive Konstruktion, die dazu diente, die Bedeutung einzelner aristokratischer Familien herauszustreichen.
- Der Kult: Er ist der Schlüssel zum Verständnis jener Gruppierungen, die in der Überlieferung tatsächlich als *gene* bezeichnet werden. Es sind priesterliche Familien, die bestimmte Kulte erblich betreuen, z.B. die Eteoboutadai, die Salaminioi, oder lokale Gemeinschaften in Attika mit exklusiven Kulturen.
- Ein Gentilvermögen gibt es nur bei den priesterlichen Familien. Darüber hinaus ist es nicht zu belegen.
- Auch irgendwelche Selbstverwaltungsorgane sind nur in kultischem Zusammenhang zu sehen.
- Endogamie ist nicht zu erweisen.
- Klientele Abhängige hat es nicht gegeben.

Ein *genos* hat also in der lange Zeit angenommenen Form nicht existiert. Es konnte deshalb auch nicht das Prinzip sein, welches das Sozialgefüge strukturiert hat. Alkmeoniden, Philaiden u.a. waren keine größeren verwandtschaftlichen Verbände, sondern lediglich einzelne *oikoi*, Familien oder Häuser, die sich besonders hervorgetan hatten, aber nicht Führer einer gentilizischen Verwandtschaftsgruppe waren. Damit ist natürlich auch die Konzeption des aristokratischen Geschlechterstaates und seiner angeblichen historischen Entwicklung hinfällig. Die griechische Gesellschaft war auch in der archaischen Zeit mithin allein durch die *oikoi* als soziale Grundeinheiten strukturiert. Das ist für die Eigenart dieser Gesellschaft, insbesondere für die Aristokratie, wie für das Zusammenleben im Gemeinwesen von größter Bedeutung.

2. Der *oikos* als soziale und wirtschaftliche Grundeinheit

Das grundlegende Bauelement der griechischen Gesellschaft ist der *oikos*. Das gilt quer durch alle sozialen Absichtungen der Bevölkerung, für reich und arm, für Aristokraten und Nicht-Aristokraten gleichermaßen. Der *oikos* ist das griechische Äquivalent zu unserer Familie. Aber er umfaßt wesentlich mehr Elemente als diese: sowohl Personen als auch Sachen.

Bei Hesiod heißt es: „Allererst nun ein Haus (*oikos*) und das Weib und den pflügenden Ochsen.“ (Hes. erg. 405; Ü.: Walter Marg)

Die Bestandteile des *oikos* sind hier aufgezählt: Familie, Haus, Besitz. Der Kern eines jeden *oikos* ist die Kleinfamilie: Vater, Mutter, die Kinder, gelegentlich erweitert um die Großeltern. Diese unmittelbare Blutsverwandtschaftsgruppe bildet die verwandtschaftliche Bindung, die allein maßgebend und im täglichen Leben wirksam ist. Daß der *oikos* die erste und letzte verwandtschaftliche und soziale Instanz im Denken der Griechen war, geht aus folgenden Quellen hervor:

- Als die Achaier vor Troja von den Trojanern aufs stärkste bedrängt werden, beschwört sie der alte Nestor, standhaft auszuhalten:

„Freunde! seid Männer und legt Euch Scham (*aidos*) in den Mut
Vor den anderen Menschen! Und dazu gedenke ein jeder
Der Kinder und Frauen und der Habe und seiner Eltern,
Wem sie am Leben noch sind wie auch, wem sie gestorben.
An ihrer Stelle flehe ich hier auf den Knien, die sie fern sind,
Daß ihr standhaltet mit Kraft und euch nicht wendet zur Flucht!“

(Hom. Il. 15,661-666; Ü.: Wolfgang Schadewaldt)

Wo von der Verwandtschaft die Rede ist, kommt einzig der *oikos* in den Blick. Ähnlich auch in einem Kampfauf Ruf des Trojaners Hektor:

„Nicht unwürdig ist es ihm (dem für die Heimat Gefallenen, d.Verf.), sich wehrend
um die Heimat
Zu sterben. Doch seine Gattin ist sicher und seine Kinder künftig,
Und sein Haus (*oikos*) und Landlos (*kleros*) unversehrt, wenn die Achaier
Fortziehen mit den Schiffen zum eigenen väterlichen Land.“

(Hom. Il. 15,496-499; Ü.: Wolfgang Schadewaldt)

Dann die *Odyssee*: Was der Mittelpunkt der eigenen Existenz gewesen ist, wird am eindrucksvollsten erfahren, wenn man ihn verliert. Der Dichter benutzt also die Erzählungen von der Irrfahrt des Odysseus, um zu zeigen, welchen Wert der *oikos* für den Helden hatte:

„Da waren zwar die andern alle, so viele dem jähem Verderben entgangen waren, daheim, dem Krieg entronnen und dem Meere. Dieser allein, verzehrte sich noch in Verlangen nach der Heimkehr und nach seinem Weibe.“

(Hom. Od. 1,11ff.; Ü.: Verf. nach Wolfgang Schadewaldt)

Ganze zehn Jahre muß Odysseus die Entbehrungen des Heimatlosen durchleben, während sich die Seinen zuhause auf Ithaka, Penelope, seine Frau, und Telemachos, sein Sohn, um den verschollenen Gatten und Vater sorgen und den Ruin ihres Hauses durch die Zudringlichkeiten und Zugriffe der Freier gewärtigen müssen. Als Odysseus endlich zurückkehrt - bis zum Schluß noch unerkannt - wird uns die Struktur des *oikos* gewissermaßen in konzentrischen Kreisen von außen nach innen vor Augen geführt. Odysseus erobert seinen Besitz Stück für Stück zurück: Er betritt seinen *oikos* auf dem abgelegenen Gehöft des Schweinehirten Eumaios, dann prüft er die Treue der übrigen Diener und Abhängigen, versichert sich der Hilfe seines Sohnes und erobert das *megaron*, den Zentralraum des Hauses. Er gewinnt damit die Befehlsgewalt über sein Haus zurück. Die Handlungskette gipfelt in der Wiedervereinigung mit Penelope im *thalamos*, dem Schlafgemach, dem innersten Kern des *oikos*.

Am Beginn der griechischen Literatur steht mit der Odyssee somit eine Dichtung, deren zentrales Thema die Oikosbezogenheit der sozialen Existenz des Menschen in unvergeßlichen Bildern schildert.

- Besonders das Denken des Bauerdichters Hesiod (~ 700 v. Chr.) kreist ständig um den eigenen Oikos. So mahnt er etwa mit folgenden Worten zur Vorsorge für die Zukunft:

„Wer zum Vorrat hinzuträgt, der wehrt dem brennenden Hunger.
Und was im Hause (*oikos*) gesammelt, das schafft einem Mann keinen Kummer.
Besser im Hause das Gut; denn leicht bringt Schaden das Draußen.“

(Hes. erg. 363-365; Ü.: Walter Marg)

- Der Dichter und Staatsmann Solon von Athen verfaßt Anfang des 6. Jhs. v. Chr. ein berühmtes Gedicht, in dem er die Vision einer neuen Ordnung des Gemeinwesens entwirft. Er kritisiert darin u.a. das allein auf den *oikos* bezogene Verhalten, wie es noch Hesiod vertritt, als ungenügend für die Beseitigung der Mißstände, in die die Gemeinde geraten war, und stellt ihm die Forderung nach einem auf das Ganze bezogenen Verhaltensideal gegenüber:

„So kommt das Unglück der gesamten Gemeinde (*demosion kakon*) jedem einzelnen ins Haus (*oikos*);
Und die Türen am Hofe vermögen es nicht mehr aufzuhalten,
Sondern über den hohen Zaun springt es hinüber, und wird gewiß fündig,
Auch wenn einer flieht und sich im Winkel des Gemachs (*thalamos*) versteckt.“

(Sol. F 3D., 26-29) (Ü: Verf.)

- Auch die Polis blieb freilich auf den *oikos* als ihr Gegenstück angewiesen. Solon selbst hat durch verschiedene Gesetzgebungsmaßnahmen dafür gesorgt, daß der *oikos* jedes einzelnen in seinem Bestand besser gesichert war. Dazu gehörte die Schuldenbefreiung (*seisachtheia*) sowie Bestimmungen über die Unterhaltspflicht gegenüber den Eltern oder über das Erb- und Nachbarrecht. Im 5. und 4. Jh. v. Chr. schließlich dienten zahlreiche Gesetze zum Ehe- und Familienrecht der Aufrechterhaltung der Oikosstruktur.
- Aufschlußreich ist der Sprachgebrauch unserer wichtigsten literarischen Quelle für die archaische Zeit, Herodot. Bei ihm werden Familien wie die Alkmeoniden nie als *genos*, sondern immer als *oikos* bezeichnet.
- Ganz anschaulich wird die Oikosstruktur schließlich an der griechischen Form des Eigennamens. Sie lautet beispielsweise:
Perikles (der ringsum Berühmte), Sohn des Xanthippos (blond wie ein Pferd) aus dem Demos Cholargos (*Perikles Xanthippou Cholargeus*).

Auffallend und bezeichnend an dieser Namensform ist folgendes:

- die Einnamigkeit.
- die individualisierende Tendenz des Namens: Die Griechen hatten eine große Vielfalt sehr phantasiereicher, sprechender Namen, etwa Menelaos (dem Volk gehörig), Agamemnon (der weithin Waltende), Glaukos (der mit dem brennenden Blick), Eumaios (der mit dem guten Willen) oder Eurymachos (der gewaltige Kämpfer). Der Name bezeichnet also ein persönliches Charakteristikum und ist

nicht, wie bei Müller oder Zimmermann, eine Standes-oder Berufsangabe. Auch gibt es nicht wie im römischen Namensgebrauch ein Durchzählen (Quintus, Sextus) oder die tausendfachen Wiederholungen von Marcus, Titus oder Gaius. Vielmehr spiegeln diese griechischen Namen exakt eine grundsätzliche Gegebenheit der Sozialstruktur wider: die soziale Isolation des einzelnen *oikos*. Seine Mitglieder konnten sich nicht in größeren Einheiten aufgehoben sehen und hatten folglich keinen Anlaß, ihre Kinder im Sinne einer familiären Kennzeichnung und damit einer sozialen Verortung zu benamen.

- Dies zeigt auch die Angabe des Vatersnamens (Patronymikon). Es ist ein Merkmal für den aristokratischen *oikos*. In den Epen Homers steht der Vatersname als Adjektiv sogar häufig für den Namen selbst. So nennt etwa Homer Achilleus den Peliden (Sohn des Peleus) oder Agamemnon den Atriden (Sohn des Atreus). Über die Angabe des Vaters hinaus geht es allerdings selten. Nie weisen Namensbestandteile auf vermeintlich vorhandene größere verwandtschaftliche Einheiten. Kaum einmal ist ein *oikos* in eine mehrere Generationen umfassende Abstammungslinie eingebettet. Eine Untersuchung der Angaben bei Homer ergibt: Von 360 Männernamen enthalten 45% nur die Namensangabe, 36% den Vatersnamen, 21% den des Großvaters und 9% den des Urgroßvaters.

Dem entspricht ein vergleichbarer Befund aus der Namensforschung des 5. Jhs. v. Chr.: In der Überlieferung ist nur eine Familie über fünf Generationen hin als Mitglied der liturgiepflichtigen Schicht und damit der Aristokratie zu verfolgen. Fünf Familien tauchen in vier Generationen auf, 16 Familien in drei, 44 Familien in zwei Generationen. Die große Mehrheit von 357 Familien erscheint nur in jeweils einer Generation als der Aristokratie zugehörig. Der einzelne *oikos* hat also strukturell nicht den Rückhalt in einer übergreifenden sozialen Gruppe, der ihm eine über Generationen dauernde Position hätte sichern können.

- Im 5. Jh. v. Chr. bezeichnete sich jeder Bürger näher durch die Nennung seines Heimatdemos. Dort ist er in der Bürgerliste eingeschrieben und bleibt es auch sein Leben lang, unabhängig von seinem aktuellen Wohnort: Er führt sein *demotikon* wie der oben genannte Perikles: Cholargeus, d.h. aus dem *demos* Cholargos.

Der Einzelname, nach Möglichkeit stark individualisierend, und der *demos*: Bereits die Form des Namens drückt aus, in welches Koordinatennetz der einzelne primär eingespannt war. Als einzelner wird er zur Person mit einem öffentlichen Namen, indem er mit anderen einzelnen zu einem *demos* gehört. Keine Titel, keine Rangbezeichnungen, keine Ämterlaufbahnen differenzieren die griechischen Namen. „Die Schlichtheit der griechischen Namensführung mutet demokratisch an.“²

Der *oikos* als solcher hat keinen eigenen Namen. Denn er existiert nur, solange sein Oberhaupt, der *kyrios*, lebt und seine Aufgaben erfüllen kann. Er ist der Repräsentant der übrigen Mitglieder der Familie, er vertritt sie in allen Angelegenheiten außerhalb des *oikos*: Frau und Töchter sowie minderjährige bzw. unverheiratete Söhne, soweit diese noch in seinem *oikos* leben. Darüber hinaus übt der

² R. Harder: Die Eigenart der Griechen. Freiburg 1962, S. 17.

Hausherr die Gewalt über alle aus, die im *oikos* eine dienende Rolle spielen: Sklaven oder freie Arbeitskräfte. Auch diese gehören zum *oikos*, und insofern geht er als Personenverband über die Familie hinaus.

Obwohl die griechische Kultur eine Welt der Städte war, bildete die Landwirtschaft die Haupttätigkeit der meisten Stadtbürger. Daraus folgt: Jeder *oikos*, d.h. sein *kyrios* verfügte über einen mehr oder weniger großen Besitz. Dazu zählen der Grund und Boden mit den darauf befindlichen Pflanzungen ebenso wie Vieh, Vorräte, Gebäude, Arbeitsgeräte, Hausrat. Somit ist ein *oikos* auch die grundlegende Wirtschaftseinheit. Sie sicherte dem Oikosoberhaupt seine Stellung als vollgültiges Mitglied der Gesellschaft. Wer keinen eigenen *oikos* hatte, befand sich automatisch in einer sozialen Minderstellung. Denn er war nicht nur von seiner Hände Arbeit, sondern überdies von einem Arbeitgeber bzw. - wie im Falle von Handwerkern - von den Aufträgen anderer abhängig. Die inferiore soziale Stellung eines solchen Landlosen, eines *thes*, wird schon von Homer in einer bekannten Szene reflektiert: Odysseus besucht die Unterwelt und begegnet dort dem Helden Achilleus. Er preist ihn wegen seines Glückes und Ruhms. Sogar im Hades sei er der erste. Achilleus aber erwidert ihm:

„Lieber wollte ich als Tagelöhner (*thes*) den Acker bestellen
Bei einem armen Mann, der nicht viel hat an Besitztum,
Als über alle die Toten, die hingeschwundenen, herrschen.“

(Hom. Od. 11,489-491) (Ü.: Roland Hampe)

An dieser Einstellung zu den Mitgliedern der Gesellschaft, die ohne *oikos* waren, hat sich auch später nichts geändert. Auch im 5. Jh. v. Chr. galten die *thetes*, die Theten, gesellschaftlich nichts. Allerdings wurde dies in der Zeit der athenischen Demokratie von einer anderen Entwicklung überlagert. Aufgrund ihrer Leistungen als Ruderer auf den athenischen Schiffen wurden die Theten gleichberechtigt in die politische Verantwortung mit einbezogen. Man erkennt daraus, wie sehr der politische Bereich vom sozialen getrennt war oder wie wenig die soziale Stellung des einzelnen, die sich von seinem *oikos* her definierte, seine politische Rolle beeinflusst hat. Und ferner: der entscheidende Wandel im Leben der Griechen hat sich in der Organisation ihrer Gemeinden als ganzen vollzogen, nicht im gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Bereich.

Da dies so ist, ist das Ideal des *oikos*, wie es uns aus Homer und den übrigen Zeugnissen der archaischen Epoche entgegentritt, auch noch das der Griechen des 5. Jhs. v. Chr. und bis zu einem gewissen Grade der gesamten antiken Welt. Daher haben die beiden Großen, *Ilias* und *Odyssee*, für alle späteren Zeiten in bestimmten Hinsichten eine geradezu kanonische Geltung als Maßstab für das Fühlen, Denken und Handeln besessen. In Homer fanden die Griechen und fand die Antike ihre soziale Wertordnung zu gültigen Idealbildern verdichtet.

Der *oikos* des Odysseus oder des Phaiakenkönigs Alkinoos ist auch für den attischen Bauern des 5. Jhs. v. Chr. das Leitbild seiner sozialen Existenz: Da mahlen Sklavinnen im Hause das Korn, sind mit verschiedenen Textilarbeiten beschäftigt oder hüten die Vorräte an Öl, Wein, Gold und Erz; da gibt es einen großen Garten

rund um den Hof mit den verschiedensten Früchten und Gemüsen sowie eigenen Quellen; da steht der *kyrios* mitten im geschäftigen Treiben seiner Landarbeiter, die gerade die Getreideernte einbringen; oder wir sehen Odysseus selbst beim Heumachen, auf der Viehtrift, beim Pflügen (vgl. Hom. Od. 7,103-132; Od. 2,337-347; Il. 18, 550-560; Od. 18, 366-375). Die Elemente der eigenen Oikowirtschaft und deren Ziel, die Selbstversorgung, *autarkeia*, konnte jeder Bauer, ob er nun viel oder wenig besaß, in diesen utopischen Bildern wiedererkennen.

3. Der bäuerliche Oikos

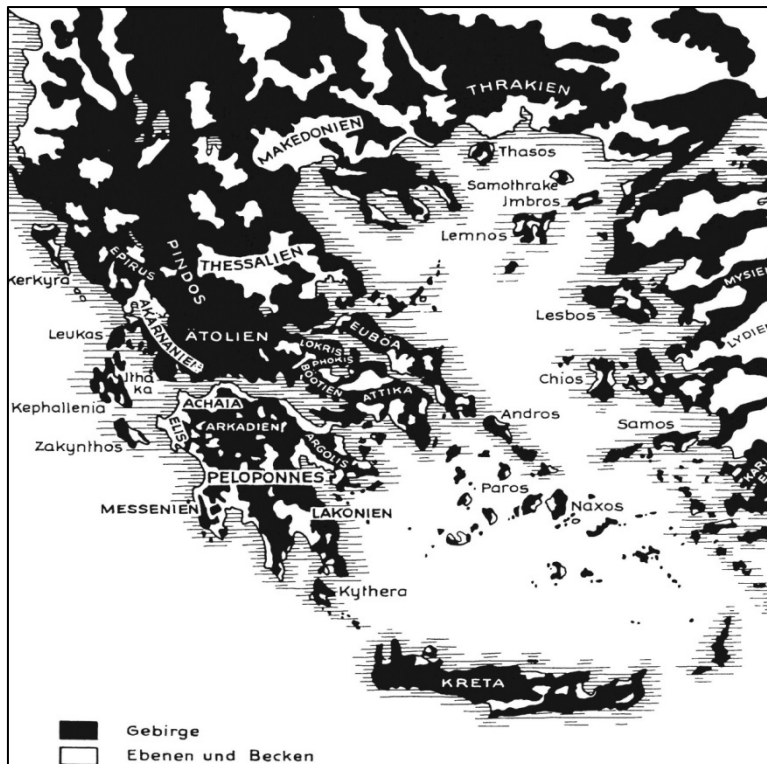
Die griechische Welt war vor allem eine Welt der Bauern, die von den Erträgen ihres Grundbesitzes leben mußten. Die Lebenswirklichkeit sah für den Bauern Attikas wie jeder anderen *polis* wesentlich bescheidener aus als die homerischen Idealbilder. Das liegt erstens an den klimatischen, geomorphologischen und topographischen Bedingungen des Wirtschaftens. Griechenland ist ein regenarmes Land. Die Regenmenge nimmt von Osten nach Westen ab. Die Landschaft Attika gehört zu den trockensten Gebieten. Griechenland ist weiter ein Land der Berge. Etwa 80% seiner Fläche sind Bergland, das als wirtschaftlich nutzbare Fläche aufgrund der topographischen Bedingungen und aufgrund von Erosion und Verkarstung weitgehend ausfällt. Landbau ist nur auf eng begrenzten Flecken möglich, die manchmal nur wenige Quadratkilometer der ohnehin winzigen Gemeindegebiete umfassen. Landbau ist ferner auch nur möglich, wenn ausreichend Wasser vorhanden ist. Bewässerungs- und in den Küstenebenen Entwässerungsmaßnahmen sind in Griechenland ein unbedingt notwendiger Teil der bäuerlichen Arbeit. Athen besaß zwar mit 2500 km² das zweitgrößte Territorium aller griechischen Gemeinden (Sparta das größte), aber auch dies ist zum größten Teil Hügelland, das wegen der großen Trockenheit einen intensiven Ackerbau nicht zuläßt.

Ausgedehnte, meist mit Wein unterpflanzte Olivenhaine bedeckten daher das Land. Wo immer möglich wurde Gerste angebaut. Getreide (mindere Sorten), Wein und Oliven bilden die typisch mediterrane Trias der wichtigsten Kulturpflanzen. Hinzu kommen andere Fruchtbäume wie Apfel, Birne, Granatapfel und vor allem die Feige; schließlich noch die als Eiweißlieferanten wichtigen Hülsenfrüchte.

Intensiver Landbau war nur in den Schwemmlandebenen möglich. Diese waren jedoch im griechischen Mutterland in der Regel klein. Kleintiere wie Ziegen, Schafe und Hühner ergänzten durch Eier, Milch und in geringem Umfang Fleisch das Nahrungsangebot und lieferten zusätzlich Wolle und Felle. Rinder und Pferde bedurften besserer Bedingungen als meist vorhanden waren. Sie waren daher selten und zeugten von aristokratischem Wohlstand.

Prägend für die Landwirtschaft war meist der Ölbaum, der selbst auf den kargen Böden noch den besten Ertrag abwarf. Er galt denn auch als Geschenk der Göttin Athena. Das wird an prominenter Stelle auf dem wichtigsten Monument athenischer Selbstdarstellung, auf dem Ostgiebel des Parthenon, zum Thema.

Karte 1: Griechenland Höhenprofil



Was für Athen zu-
trifft, war anderenorts
unter Umständen leicht
anders akzentuiert, aber
in der gesamten mutter-
ländischen Poliswelt
nirgendwo entschei-
dend besser. Ein
Grundzug dieser natur-
räumlichen Bedingun-
gen ist ihre große Ver-
schiedenheit. Schon auf
engstem Raum konnten
sich die Ländereien in
Bodenqualität, Wasser
oder Zugänglichkeit
stark unterscheiden.
Genug gutes Ackerland

gab es im griechischen Mutterland nur sehr selten. So ist der schon früh merkbare Drang der Griechen nach besserem Land nur zu verständlich. Viele fanden es tatsächlich in Unteritalien und Sizilien, an den Küsten Afrikas und Kleinasiens oder gar am Schwarzen Meer. Griechische Kolonisten fanden in diesen zwischen dem 8. und 6. Jh. Chr. neu erschlossenen Gebieten günstigere Entwicklungsmöglichkeiten.

Die zweite Bedingung bäuerlicher Existenz war die Leistungskraft des *oikos*. Sie hing ab von der Größe des Bodenbesitzes. Dieser war meist nicht besonders umfangreich. Der Landmangel, das Realteilungserbrecht und - vor allem im 5. Jh. v. Chr. - auch ein politisch bedingtes mangelndes Interesse an grundlegenden Verbesserungen ihrer Wirtschaftsweise verurteilten die Masse der Bauern mehr oder weniger zu einer Subsistenzwirtschaft. Gewiß gab es Unterschiede: Der Besitz von etwa 3 - 4 ha Land konnte immerhin so viel abwerfen, daß er dem Bauern die Selbstausrüstung als Hoplit und damit die Einstufung in den Zeugitensus (in Athen) ermöglichte. Solche recht gut situierten Bauern blieben jedoch die Minderheit. Die Mehrheit arbeitete stets am Rande des Existenzminimums. Das Autarkieideal des *oikos* ist so gesehen in vielen Fällen einfach das Korrelat der schieren Not. Es wurden gar keine nennenswerten Überschüsse produziert, meist reichten die Vorräte kaum; wie sollte man da etwas eintauschen können. Selbstversorgung bedeutete dann, daß eben das Wenige reichen mußte, das vorhanden war.

Arbeit und Mühe waren mithin das Los des Bauern - denn er nannte nur wenig sein Eigen, und dieses bedurfte der ständigen intensiven Zuwendung, damit das Land nicht verödete. So blieben die Mahnungen des Bauerndichters Hesiod stets unvermindert aktuell:

„Arbeite, Perses, erlaucht von Geburt, auf daß dich der Hunger
 Meidet voll Haß, doch dich gern hat im Schmuck ihres Kranzes Demeter,
 Würdig und hehr, und mache von Nahrung voll deine Scheuer.
 Denn der Hunger ist treuer Kumpan dem trägen Gesellen.
 Dem verargen es Götter und Menschen, welcher in Trägheit
 Hinbringt den Tag, wie die Drohnen, die stachellosen, es lieben,
 Welche der Bienen geduldig Bemühn vertilgen in Trägheit,
 Fressend die Tracht. Du mache dich gern an das Maß deiner Arbeit,
 Daß dir der Jahreszeiten Ertrag ausfüllt deine Speicher.
 Tätigkeit ists, die die Männer an Herden reich macht und Silber;
 Und wer zufaßt beim Werk, den Unsterblichen ist er viel lieber.
 Arbeit, *die* ist nicht Schande, das Nichtstun jedoch, das ist Schande.“

(Hes. erg. 299-311; Ü.: Walter Marg)

Was der Bauer zu arbeiten hat, folgt aus den Notwendigkeiten des Landbaus: dreimal pflügen von Mai bis November, hacken, aussäen; das Getreide mit der Sichel abschneiden, es dreschen und die Spreu vom Korn trennen; die Weinstöcke beschneiden, auch hier den Boden bereiten, die Trauben ernten und in Hand- bzw. Fußarbeit keltern; dann das harte Geschäft der Olivenernte und des Pressens der Früchte. Die Werkzeuge, die der Bauer benutzte, blieben über viele Jahrhunderte im Prinzip unverändert, lediglich Mühlen und Pressen wurden in hellenistisch-römischer Zeit bis zu einem gewissen Grade weiterentwickelt. Dies bedeutet nicht Stagnation oder Rückständigkeit, vielmehr zeigt es, daß schon sehr früh technologische Formen gefunden wurden, die den natürlichen und sozialen Bedingungen angepaßt waren und daher über einen langen Zeitraum ihre Funktion erfüllten.

Angesichts dieser Produktivkräfte erstaunt eine mangelnde ökonomische Rationalität: Wer es irgend konnte, wollte im 5. Jh. v. Chr. auf den Besitz eines Sklaven nicht verzichten. Die besser gestellten Bauern hatten sogar zwei bis drei Sklaven. Gewiß brachte die Landwirtschaft vor allem zur Erntezeit Arbeitsspitzen mit sich, die sich mit zusätzlichen Kräften leichter bewältigen ließen. Aber das Jahr über gab es doch viele Zeiten, in denen die Unterhaltskosten für einen Sklaven höher waren als sein wirtschaftlicher Nutzen. Die Erklärung dieses in unserem Verständnis letztlich unwirtschaftlichen Verhaltens ist in den politischen Bedingungen in der Zeit des Bürgerstaates zu suchen.

Das von Hesiod beschworene Arbeitsethos stand schon zu seiner Zeit, zu Beginn des 7. Jhs. v. Chr., in Konkurrenz mit anderen Lebensinhalten: der Teilnahme an Kult und Fest, an Volksversammlungen, öffentlichen Schiedsverfahren oder den vielen Gelegenheiten zu informellem Austausch mit anderen Gemeindemitgliedern. In der Zeit der Demokratie hat die vielfältige Inanspruchnahme des Bürgers durch Politik und Krieg den Bereich noch einmal stark ausgedehnt, in dem das Oberhaupt des *oikos* sich mit den die gesamte *polis* betreffenden Angelegenheiten befassen mußte. Der Besitz von Sklaven hat diese Möglichkeit natürlich erheblich verbessert, für den kleinen Mann wohl manchmal erst eröffnet.

Der bäuerliche *oikos* ist also die Grundlage des Polisbürgertums. Die weitaus meisten griechischen Bürger waren Bauern, die ihr eigenes Land bestellten oder von anderen bestellen ließen bzw. auf dem Land von Großgrundbesitzern arbeiteten. Landbesitz und das Bürgerrecht der Stadtgemeinde waren eng miteinander verkop-

pelt. Nur den eigenen Bürgern war in der Regel erlaubt, Land auf dem Territorium der Gemeinde zu besitzen. Dieses Recht wurde eifersüchtig gehütet, und nur selten wurden Ausnahmen davon zugelassen. Das bäuerliche Grundeigentum war jedoch nicht nur Ausweis der vollgültigen Gemeindemitgliedschaft. Wie zu allen Zeiten war auch der griechische Ackerbürger außerdem stolz auf sein Land und damit zugleich auf seine *polis*. Der Patriotismus, der daraus erwuchs, war also bodenständig. Verteidigung der Heimat hieß zunächst Kampf um das kostbare Fruchtland, das man besaß. Die Athener haben diesen Patriotismus der Bauern im 5. Jh. v. Chr. auf eine harte Probe gestellt. Zuerst im Jahre 480, als die Athener beim Herannahen der Perser auf den Rat des Themistokles hin Stadt und Land aufgaben und sich auf ihre Schiffe zurückzogen. Zwei Generationen später dann von Perikles, dessen Strategie es gegen die Spartaner im Peloponnesischen Krieg von Beginn an war, das attische Land preiszugeben und sich hinter die schützenden Mauern der Stadt zurückzuziehen. Militärisch ein sicher richtiger Schachzug, forderte dieser von der attischen Landbevölkerung, dem Rückgrat der Bürgerschaft, einen hohen Preis. Thukydides berichtet:

"Die Athener folgten dem (von Perikles) vernommenen Rat: sie holten vom Lande ihre Weiber und Kinder herein und den ganzen Hausrat, ja sie rissen sogar von den Häusern das Holzwerk ab; Kleinvieh und Zugtiere sandten sie nach Euboia hinüber und auf die anliegenden Inseln. Weil aber die meisten immer das Leben auf dem Lande gewohnt waren, fiel ihnen diese Aussiedelung sehr schwer."

(Thuk. 2,14; Ü.: Georg Peter Landmann)

Für viele war die Trennung letztlich ohne Wiederkehr. Besonders hart traf der Krieg nämlich diejenigen, deren Olivenhaine von den einfallenden Spartanern zerstört wurden. Bedenkt man das Übergewicht der Olivenkultur im attischen Landbau, so wird klar, daß der Krieg sehr bald die Existenzgrundlage vieler Bauern vernichten mußte. Olivenbäume benötigen viele Jahre, bis sie tragen. Der Anteil der nicht primär von der Landwirtschaft lebenden Bürger wurde infolge des Krieges erheblich größer. Er war aufgrund der politischen Entwicklung des 5. Jhs. v. Chr. ohnehin gewachsen. Die außenpolitische Machtstellung Athens als Zentrum des Ägäishandels und der Zustrom von Fremden boten immer mehr Bürgern auch als Handwerker, im Handel, als Arbeiter und Gastwirte eine Existenz. Viele von ihnen besaßen gleichwohl noch ein Stück Land. Dennoch hat dieser Wandel den *oikos* solcher Bürger um eine bisher wichtige Dimension und einen Teil seines Ansehens beraubt. Selbstversorgung war unter den großstädtischen Lebensbedingungen keine realistische Zielsetzung mehr. Perikles selbst gab das Beispiel: Er ließ sich die Einkünfte seiner Besitzungen von einem Verwalter in die Stadt transferieren, um sich mit ihnen auf dem Markt mit dem für sein Stadthaus Notwendigen einzudecken (vgl. Plutarch, Perikles 16).

Ungeachtet dieser zeitlich begrenzten und hauptsächlich Athen betreffenden Sonderentwicklung war und blieb der *oikos*, der die Familie, das Hauswesen und die bäuerliche Wirtschaft umfaßte, die grundlegende soziale Einheit. Der typische Polisbürger war ein bäuerlicher Oikosbesitzer, und die *polis* insgesamt ist nichts anderes als die Gemeinschaft der Hausherrn. „Jede Polis ist zusammengesetzt aus *oikoi*“, formuliert Aristoteles lapidar (Pol. 1253b 2; Ü.: Verf.). Ein über den *oikos* hinausgreifendes soziales Gliederungsprinzip, das auf Verwandtschaft gründete, gab es nicht. Sobald das Oikosoberhaupt die allein ihm und seiner Verfügungsgewalt unterstehende Sphäre des *oikos* verließ, betrat es den Raum der Öffentlichkeit. Dieser war in der archaischen Zeit weitgehend von der sozialen Dominanz einzelner Aristokraten bestimmt. Was aber kennzeichnete einen griechischen Aristokraten und seinen *oikos*?

4. Der Aristokrat: Reichtum und Leistung

Jede Gesellschaft ist von horizontalen wie von vertikalen Strukturelementen geprägt. Der einzelne ist zum einen in verschiedene Personenverbände integriert. In dieser Hinsicht ist für jeden Griechen der *oikos* die gleichartige und grundlegende Einheit, die durch Blutsverwandtschaft gebildet wird. Daneben und auf gleicher Stufe mit anderen, d.h. horizontal, gehört er weiteren sozialen Gruppen an, für die andere, in der Regel das Gemeinschaftsleben betreffende Zugehörigkeitskriterien gelten. Das sind z.B. Phratrien, Deme oder Phylen, deren Bedeutung später im Zusammenhang mit der Struktur der Bürgerstaatlichkeit erklärt werden wird.

Neben diesem horizontalen Gliederungsprinzip gibt es ein vertikales. Es äußert sich für den einzelnen in seiner Stellung in der hierarchisch geordneten Gesellschaft, seine Position im Verhältnis zu den übrigen Gesellschaftsmitgliedern rückt also in den Blick. Dabei ist die Hierarchie im Prinzip einfach: Wie in den meisten vormodernen Hochkulturen ist die Gesellschaft zweigeteilt. Unten eine größere Masse von einfachem Volk, oben eine kleine Gruppe von Aristokraten. Es ist ausdrücklich zu betonen, daß wir in keiner griechischen *polis* Belege für eine Mittelschicht im soziologischen Sinne haben. Die Mittleren, *mesoi*, von denen etwa Aristoteles manchmal spricht, sind ein politischer Begriff und zudem mehr ein Wunschtraum der politischen Theorie des 4. Jhs. v. Chr., als daß es sie in der Realität in relevantem Ausmaß gegeben hätte. Auf keinen Fall entspricht ihnen eine soziale Gruppe.

Wodurch nun grenzt sich die aristokratische Sozialschicht ab? Zunächst: die griechische Aristokratie war keine Geblütsaristokratie, denn es fehlten ja die dafür nötigen größeren Blutsverwandtschaftsverbände. Es fehlen alle Anzeichen für die Ausbildung eines aristokratischen Standes mit rechtlicher und symbolischer Abgrenzung durch äußere Zeichen. Der Grund dafür liegt in der Oikosstruktur mit der sozialen Vereinzelung des jeweiligen *oikos*. Der aristokratische Status war nicht etwas, das jemand von Natur, d.h. von Geburt an automatisch für sich beanspruchen konnte. Gewiß war die Abkunft von einem Aristokraten immer eine gute Voraussetzung für

die eigene Stellung als Aristokrat. Eine hinlängliche Bedingung dafür oder gar eine *conditio sine qua non* war die Geburt aber nicht.

Das ist besonders gut sichtbar in der archaischen Zeit. Denken wir an den Kampf des Telemachos um den väterlichen *oikos* in der homerischen *Odyssee*. Der Sohn des Odysseus rückt eben nicht automatisch in die Stellung ein, die sein Vater vor seiner Fahrt nach Troja und langjährigen Abwesenheit in seinem *oikos* und in Ithaka innegehabt hat. Eine noch schlimmere Zukunft steht dem kleinen Sohn des Hektor, Astyanax, bevor. Seine Mutter Andromache beklagt sein Geschick, wenn Hektor im Kampf einst umgekommen sein wird:

„Doch jetzt gehst du hinab zu des Hades Häusern unter den Schlüften
Der Erde, und mich läßt du zurück in verhaßter Trauer
Als Witwe in den Hallen! Und der Sohn ist so ganz klein noch,
Den wir erzeugten, du und ich, wir Unseligen! Und nicht wirst du,
Hektor! diesem ein Labsal sein, da du starbst, noch dieser dir.
Denn entrinnt er wirklich dem Krieg, dem tränenreichen, der Achaier:
Immer werden hernach ihm doch Mühsal und Kummernisse
Sein, denn andere werden ihm schmälern seine Felder.
Und der Tag der Verwaisung nimmt dem Knaben alle Altersgenossen;
Ganz niedergebeugt ist er, voll Tränen sind seine Wangen,
Und darben geht er hinauf, der Sohn, zu den Gefährten seines Vaters,
Zieht den einen am Mantel, den anderen am Rock;
Und erbarmen sie sich, so hält einer ihm ein wenig den Napf hin,
Netzt ihm die Lippen, netzt ihm aber nicht den Gaumen.
Auch stößt ihn ein Sohn noch blühender Eltern fort vom Mahle,
Schlägt ihn mit den Händen und fährt ihn an mit Schmähungen:
'Weg da, du! dein Vater ist hier bei uns nicht Tischgenosse!'
Dann kommt in Tränen zurück der Sohn zur Mutter, der Witwe -
Astyanax, der früher auf seines Vaters Knien
Nur Mark und dickes Fett von Schafen schmauste.“

(Hom. II. 22,482-501; Ü.: Wolfgang Schadewaldt)

Ähnliches können wir auch noch später beobachten. Die vorgelegten Zahlen über die Liturgiepflichtigen lassen jedenfalls auf eine relativ große Unsicherheit darüber schließen, wer im 5. Jh. v. Chr. als Aristokrat angesehen wurde. Solche Zahlen wären nicht denkbar - man vergleiche die innere Stabilität der römischen Nobilität -, hätten wir es mit einer Aristokratie zu tun, deren Ansprüche auf Vorrangstellung durch Blutsverwandtschaft oder andere Kriterien abgesichert gewesen wären. Auch die Tatsache, daß von den bekannten maßgeblichen Persönlichkeiten des 5. und 4. Jhs. v. Chr. nur eine, der Spartaner Lysander, nicht aus einem aristokratischen *oikos* abstammte, beweist nicht das Gegenteil. Denn die historische Bedeutsamkeit dieser Personen ist nicht eine Folge ihres aristokratischen Status, sondern ihrer persönlichen politischen Leistungen.

Der erste wichtige Faktor für eine aristokratische Existenz ist denn auch: die individuelle Tüchtigkeit, die *arete* des einzelnen, von der angesichts der sozialen Risiken die Existenz des *oikos* abhing. Schon bei Homer ist das so, wie das Schicksal des Telemachos zeigt, der, weil noch minderjährig, noch keine eigene *arete* besitzt und somit den aristokratischen Status, den sein Vater besaß, noch nicht für sich beanspruchen kann. Dies bleibt auch in späterer Zeit unverändert so.

Entscheidend für den Aristokratenstatus ist die Zuerkennung dieses Status durch die Gesellschaft. Sie reagiert damit auf den Anspruch, den jemand auf einen sozial herausgehobenen Status erhebt und ihn durch bestimmte Leistungen öffentlich legitimiert und somit seine *arete* erweist. Die Frage ist, ob es für den dadurch begründeten Status als Aristokrat nicht auch objektive Voraussetzungen und Merkmale gibt.

Bei allen Definitionen unterschiedlicher Art, durch die die Griechen selbst den Unterschied zwischen oben und unten in der sozialen Hierarchie zu fassen versucht haben, gibt es immer ein Merkmal, das als unabdingbar überall auftaucht: den Reichtum. Das ist schon bei Homer und in den Quellen zur archaischen Zeit so. Man denke etwa an die Schilderung des fiktiven Lebenslaufs, den Odysseus, noch unerkannt, bei seiner Rückkehr nach Ithaka seinem alten Sklaven Eumaios erzählt. Er sei, so Odysseus, der Bastardsohn eines Aristokraten, bei der Erbteilung daher schlecht weggekommen. Durch große Tüchtigkeit in Krieg und Raubzügen habe er sich dann den für eine aristokratische Existenz erforderlichen Reichtum erworben:

„da mehrte sich rasch das Vermögen im Hause (*oikos*),
Fortan war ich geehrt und gefürchtet unter den Kretern.“

(Hom. Od. 14,233-234; Ü.: Roland Hampe)

Reichtum als Voraussetzung und Anerkennung durch andere als Form der Feststellung von aristokratischem Status kommen hier gut zum Ausdruck. Eindrucksvoll ist das Kriterium Reichtum in der unter dem Namen des Dichters Theognis laufenden Gedichtsammlung dokumentiert:

„Oh Reichtum, schönster und wünschenswertester aller Götter, mit Deiner Hilfe wird selbst ein Mann, der ein Unedler (*kakos*) ist, zu einem edlen Mann (*aner esthlos*).“

(Theogn. 1117-1118; Ü.: Verf.)

Daher gilt:

„Wenn ich noch mein Vermögen hätte wie früher, (...) würde ich nicht aufhören, mit edlen Menschen (*agathoi*) zu verkehren; jetzt aber merke ich, wie der Reichtum an mir vorbeigeht, und die Bedürftigkeit macht mich stumm, obschon ich noch immer bessere Einsichten besitze als viele.“

(Theogn. 667-670; Ü.: Verf.)

„Armut drückt einen guten Mann (*aner agathos*) mehr als alles andere nieder, mehr als das graue Alter und Fieberfrost.“

(Theogn. 173-174; Ü.: Verf.)

Schließlich zitiert viel später der Dichter Euripides ein altes Sprichwort:

„Nichts hat bei den Menschen höheren Wert als Hab und Gut. Das übt von allen menschlichen Dingen die größte Macht aus.

(...) Denn ein Aristokrat (*eugenes*), der arm ist, zählt nicht als solcher.“

(Eur. Phoen. 439-440, 442; Ü.: Verf.)

Ohne Reichtum also keine Aristokratie. Das Vermögen des *oikos* war Grundlage und Zeichen des sozialen Status zugleich. Dieser mußte ständig neu behauptet und bewahrt werden. Da das nicht immer gelingen konnte, ergibt sich das Bild dauernder Gefährdung und einer relativ großen Mobilität. Athen macht trotz der vorgelegten Zahlen im 5. Jh. v. Chr. aufgrund der außergewöhnlichen Stabilität im Inneren hier

eher eine Ausnahme. Anderswo aber ging es auch im 5. Jh. v. Chr. genauso, ja in verschärfter Form so zu, wie schon in archaischer Zeit: der aristokratische *oikos* stand und fiel mit der Fähigkeit seines Oberhauptes, ihn gegen An- und Zugriffe von außen zu verteidigen und zusammenzuhalten. War das aus irgendeinem Grund nicht mehr möglich, so war es auch mit dem Aristokratenstatus vorbei. Das Bild des verarmten Edelmannes kannten die Griechen nicht. Bei ihnen galt immer nur: Alles oder nichts.

Das beweisen *ex negativo* noch die Versuche des Theognis in spätarchaischer Zeit, die Aristokratie stärker an die Abstammung zu binden, wie aus den folgenden Versen hervorgeht:

„Hör, Kyrnos, eine *Stadt* ist diese Stadt noch – doch die Leute sind andre: die, die früher Recht nicht kannten noch Gesetz,
vielmehr um ihre Hüften Ziegenfelle schaben ließen
und außerhalb wie Rehe ästen, fern von dieser Stadt,
die sind jetzt Noble (*agathoi*), Sohn des Polypas! Und die einst vornehm (*esthloi*),
sind jetzt gemein (*deiloï*). Wer könnte das ertragen, wenn er's sieht?

(...)

Besitztum gibt das Schicksal auch dem ganz verderbten Manne,
mein Kyrnos. Wert jedoch wird nur ganz wenigen zuteil.

(...)

Bei Widdern und bei Eseln, Kyrnos, suchen wir, - und Hengsten –
nach solchen edlen Stamms (*eugenes*): von *guten* werde – so der Wunsch –,
gedeckt! Zu frei'n jedoch des niedern Mannes niedre Tochter
ficht einen Edlen heut nicht an, bringt sie nur viel Besitz;
und auch die Frau versagt sich einem Niedern nicht als Gattin,
der reich ist, sondern zieht den, der besitzt, dem Edlen vor.

(...)

Besitztum ehren sie: aus niederm Stande freit der Edle,
der Niedre aus dem edlen: Reichtum hat den Stand vermischt.“

(Theogn. 53-58, 149-150, 183-190; Ü.: Joachim Latacz)

Der verzweifelte und beschwörende Ton dieser Angriffe zeigt, daß sie sich nicht auf ein allgemein anerkanntes Prinzip von Geblütsrecht stützen konnten. Maßgebend war und blieb vielmehr der Reichtum und nur in Verbindung mit diesem auch die aristokratische Abstammung.

Eine andere Konsequenz davon war wirtschaftlicher Art. Der Reichtum hatte für den Aristokraten in erster Linie eine soziale Funktion. Er war Indikator der herausgehobenen sozialen Stellung und ermöglichte ein Leben in der Muße, dem Auftreten in der Öffentlichkeit gewidmet. Deshalb interessierten den Aristokraten die in seinem Vermögen liegenden rein wirtschaftlichen Potenzen nicht sonderlich. Gewiß war jeder bestrebt, sein Vermögen zu mehren. Das konnte die soziale Stellung nur verbessern. Aber allein um dieses Zieles willen, nicht um seiner selbst willen, nicht aus rein ökonomischen Interessen hat der Aristokrat seinen Reichtum zu vermehren gesucht. Er hat das deshalb weniger durch eine bessere Bewirtschaftung der vorhandenen Vermögensressourcen, also Wirtschaftstätigkeit als solche erreichen wollen. Das hätte die eigene Tätigkeit und Aufmerksamkeit zu stark auf den Bereich des eigenen *oikos* gelenkt, in dem sie nicht gebunden werden durfte. Denn vor den Toren des *oikos* lauerte immer der potentielle Feind. Gegen ihn sich abzusichern, erforderte,

sich auf den zwischen den *oikoi* liegenden öffentlichen Bereich zu konzentrieren. Und hier gab es andere Möglichkeiten, Reichtum zu erwerben. Vermehrung aristokratischen Reichtums war daher hauptsächlich eine Begleiterscheinung der politischen Tätigkeit der Aristokraten: Kriegsbeute, Heiraten, Geschenke, Verleihung von Privilegien, Honorare für die Tätigkeit als Redner, im eigentlich wirtschaftlichen Sinne am ehesten durch Handels- und Geldgeschäfte.

Noch bei Homer sehen wir auch den Aristokraten intensiv mit der Leitung seiner Oikowirtschaft beschäftigt (vgl. Hom. Il. 18, 550-560). Die Helden sind sich sogar nicht zu schade, eigenhändig mit anzupacken: Paris arbeitet am Bau seines Hauses mit (vgl. Hom. Il. 6, 314); Odysseus hat sein Bett selbst gezimmert (vgl. Hom. Od. 23, 189-201); oder er ist als Bauer auf seinen Feldern tätig:

„Da antwortete und sagte zu ihm der vielkluge Odysseus: Eurymachos! Laß es uns beiden einmal zum Wettstreit in der Arbeit kommen, zur Frühlingszeit, wenn lang die Tage werden, im Heu, und ich hätte eine gutgebogene Sichel und auch du hättest eine solche: daß wir uns versuchten an der Arbeit, nüchtern bis spät ins Dunkel, und Gras wäre vorhanden, oder auch Rinder wären anzutreiben, die nur immer die besten wären: rotbraune, große, beide vom Grase sattgefressen, gleichaltrige, gleich stark im Ziehen, und ihre Kraft wäre unerschöpflich, und da wäre ein Viermorgenstück und die Scholle gäbe nach unter dem Pfluge: dann solltest du mich sehen, ob ich die Furche hinschnitte in einem Zuge! Oder auch, es erregte der Kronide (Zeus) von irgendwoher einen Krieg noch heute, und mir wäre ein Schild und auch zwei Speere und eine Haube ganz von Erz, den Schläfen angepaßt: dann solltest du mich sehen, wie ich mich vorn unter die ersten Kämpfer mischte, und würdest nicht Reden führen und mir den Bauch verhöhnen!“

(Hom. Od. 18, 366-380; Ü.: Wolfgang Schadewaldt)

Die Nachrangigkeit der Wirtschaftstätigkeit im eigenen *oikos* ist also erst eine Folge der Entwicklung der *polis* und der Aristokratie als ihrem integralen Bestandteil. Jetzt bedeuteten Vermögen und Reichtum für den Aristokraten vor allem, nicht mehr von der eigenen Hände Arbeit leben zu müssen, ja sich mit wirtschaftlichen Fragen möglichst wenig beschäftigen zu müssen. Der Aristokrat befand sich insofern immer in einer widersprüchlichen Lage: Sein Aristokrat-Sein, d.h. seine gesellschaftliche Position gründete in seinem durch Reichtum hervorgehobenen *oikos*. Sie war als solche jedoch nur zu verwirklichen, wenn sich der Aristokrat mit allen Kräften der Welt außerhalb seines *oikos* widmete. Die Konsequenz war ein stadtsässiges Rentiersleben, das immer in Gefahr stand, durch Desinteresse die eigene Basis zu unterminieren, auf der allein es dauerhaft bestehen konnte.

Eine weitere Konsequenz war eine spezifische Struktur des aristokratischen Oikosbesitzes. Grundsätzlich hatte der landwirtschaftliche Großbesitz keine andere Struktur als der bäuerliche *oikos*. Also kein spezialisierter Anbau bzw. primär keine Marktproduktion. Der Aristokrat hatte nur mehr und meist besseres Land als der kleine Bauer. Auch die Größe des Besitzes unterschied sich nicht durch ganze Welten vom bäuerlichen wie etwa im Falle der römischen oder häufig der mittelalterlichen Aristokratie. Etwa 40 - 50 ha Land sind die größten uns aus klassischer Zeit bekannten Besitztümer; das ist höchstens das Zehnfache eines sein Auskommen findenden Bauern. Auch die Zahl der für diese Wirtschaft erforderlichen Sklaven hielt sich sehr in Grenzen. Zusätzlichen, zeitweiligen Bedarf an Arbeitskräften konnte

man mit Tagelöhnern bzw. nicht ausgelasteten Kleinbauern abdecken. Die Güter wurden meist von einem unfreien Verwalter geleitet, gelegentlich verpachtet. „Insgesamt gesehen“, so resümiert J.K. Davies, „waren die athenischen Landeigner keine Großgrundbesitzer.“³ Insbesondere waren große zusammenhängende Ländereien sehr selten. Das Übliche war Streubesitz. Das liegt auch an der kleinteiligen naturräumlichen Struktur des Landes, die eine Streuung des wirtschaftlichen Risikos ratsam erscheinen ließ. „So besaß“, das Beispiel stammt von Davies, „z.B. Euphiletos aus dem Demos Kydathenaion ein Haus, dessen Lage wir nicht kennen, ein Haus in Semachidai, ein Stück Land in Gargettos, ein Stück Land, einen Garten und ein Haus, alle in Myrrhinoutta und ein Stück Land in Aphidna.“ (Das sind alles Namen attischer Demen. Ü.: Verf.)

Wichtig ist schließlich die Folge dieses Bestandes. Der Streubesitz verhinderte das Aufkommen größerer zusammenhängender, einzelnen Aristokraten gehöriger Territorien und damit möglicher sozialer Einflußbereiche. Der aristokratische Landbesitz war mithin kein Ausgangspunkt für die Bildung dauerhafter sozialer Abhängigkeiten zwischen Aristokraten und Nicht-Aristokraten. Eine Institution dauerhafter, ggf. auch rechtlich gefaßter sozialer Abhängigkeit, wie sie etwa in den Feudalbeziehungen des Mittelalters oder im römischen Klientelwesen gegeben war, kannte die griechische Sozialstruktur nicht.

Die Fragmentierung des attischen Landes in eine große Zahl kleiner bäuerlicher Betriebseinheiten bildete eine wesentliche Voraussetzung für den demokratischen Bürgerstaat. Vom aristokratischen *oikos* gingen keine Kräfte aus, die den einzelnen Bürger gegenüber dem Ganzen hätten medialisieren können, wie es etwa im Feudalsystem oder in geringerem Maße auch im republikanischen Rom der Fall war. Die Selbstregierung der Bürger hatte keine ihr entgegenstehenden Bindungen und Loyalitäten zu brechen. Die ökonomische und soziale Potenz, mit der der Aristokrat den öffentlichen Raum betrat, bezog er nicht aus einem bereits vorgängig im sozialen Raum existenten Herrschaftsverhältnis über andere freie Bürger. Es war nur sein eigener, wirtschaftlich besser gestellter *oikos*, für den nur er als Person stand, der dem Aristokraten den notwendigen Rückhalt im Raum von Öffentlichkeit und Politik gab.

5. Die soziale Wertschätzung der Landwirtschaft und die europäische „Hausväterliteratur“

Zu der unerläßlichen, wiewohl immer prekären Sorge um das eigene Hauswesen gehört auch die große und in Griechenland wie in der Antike allgemein bleibende Wertschätzung der Landwirtschaft als wirtschaftliche Tätigkeit sowie Bemühungen, dies theoretisch zu begründen und den Aristokraten zu Bewußtsein zu bringen.

Bereits Hesiod hatte in seinem Lehrgedicht dem bäuerlichen Oikosbesitzer konkrete Ratschläge für seine Arbeit und sein soziales Verhalten erteilt. Der wirtschaftli-

³ J.K. Davies, *Wealth and the power of wealth in classical Athens*. 1981, S. 52.

che Erfolg - und damit die Sicherung der eigenen sozialen Existenz - hängt nach Hesiod zu allererst von der unermüdlichen Arbeit des Hausherrn ab. Er soll sein Haus gut bestellen, Vorräte anlegen und sie mehren. Was außerhalb des Hauses ist, bringt im Prinzip nur Schaden: der Raum der Öffentlichkeit ist schon zu Hesiods Zeiten durch das nicht endende Gegeneinander der aristokratischen Hausherrn gekennzeichnet. Auch der Handel mit den eigenen Erzeugnissen, den Hesiod als Möglichkeit ansieht, „der Not zu entkommen und niederdrückendem Hunger“ (Hes. erg. 647; Ü.: Walter Marg), bleibt dem Ziel der wirtschaftlichen Autarkie des *oikos* verhaftet. Wer diesen verliert, wird zum „Tagelöhner ohne Hausstand“ (Hes. erg. 602; Ü.: Walter Marg), der sich „bedürftig auf fremden Höfen herumdrückt“ (Hes. erg. 394-395; Ü.: Verf.). Hesiods Thema ist also der Zusammenhang von Wirtschaften und sozialem Status des Oikosbesitzers und die sich daraus ergebenden Anforderungen an das Verhalten des Hausherrn: Fleiß, Bescheidenheit, Selbstbezogenheit, Selbstbeherrschung. Wir werden noch sehen, daß diese Ideale teilweise in krassem Gegensatz zu den Vorstellungen der Aristokratie standen. Für den Bauern in seinem *oikos* blieben sie freilich richtungweisend.

Xenophons Schrift *Oikonomikos*, die auch aus verlorenen Schriften des 5. Jhs. v. Chr. schöpft, ist in der Form eines sokratischen Dialogs, gewissermaßen der erste wirtschaftstheoretische Traktat in Europa. Er zeigt, daß Wirtschaft (*oikonomia*) für die Griechen keineswegs nur den Vorgang der Reproduktion der Existenz durch Arbeit bedeutete, also das Wirtschaften in einem bäuerlichen Betrieb. Ebenso wichtig wie das Wissen um die Methoden des Landbaus und der Arbeitsorganisation ist für Xenophon die Ordnung der sozialen Beziehungen im *oikos* und die sich daraus ergebenden Anforderungen an das rechte Verhalten des Hausherrn gegenüber seiner Ehefrau und den übrigen Oikosmitgliedern, gegenüber der Arbeit als solcher und über den *oikos* hinaus als Bürger. Der erfolgreiche Landwirt ist für Xenophon zugleich der vollkommene *aner kalos kagathos*, das Leitbild des Aristokraten seit dem 5. Jh. v. Chr.:

„Ich werde es dir sagen, Sokrates, erwiderte Ischomachos. Es sind nämlich nicht das Wissen und die Unwissenheit der Landwirte, die den einen Überfluß gewähren, die anderen aber mittellos sein lassen; auch dürftest du nicht hören, fuhr er fort, wenn die Rede einmal darauf kommt, daß das Hauswesen deshalb zugrunde ging, weil der Landwirt beim Säen den Samen nicht gleichmäßig auswarf oder weil er die Reihen nicht gerade pflanzte; auch nicht, weil einer aus Unkenntnis des richtigen Bodens Weinstöcke auf unfruchtbarem Land setzte, oder weil einer nicht wußte, daß es für die Aussaat gut ist, Brachland vorzubereiten, oder weil jemandem unbekannt war, daß es von Vorteil ist, dem Boden Dung beizumischen. Vielmehr kann man weit eher hören: Der Mann erntet von seinem Acker kein Getreide, denn er kümmert sich nicht darum, daß gesät oder gedüngt wird. Der Mann hat keinen Wein, denn er kümmert sich nicht darum, daß Weinstöcke gepflanzt werden, nicht einmal darum, daß die vorhandenen ihm etwas tragen. Der Mann hat kein Öl und auch keine Feigen, denn er kümmert sich nicht darum und tut nichts dafür, daß er diese (Dinge, d. Verf.) bekommt. Das ist es, Sokrates, was die Landwirte voneinander unterscheidet und wodurch sie sich in einer unterschiedlichen Lage befinden, viel mehr als daß sie anscheinend etwas Schlaues zum Vorteil ihrer Arbeiten entdeckt haben.“

(Xen. oik. 20, 2-5; Ü.: Klaus Meyer)

Also ist es nicht in erster Linie das technische Wissen um den Landbau, was den Erfolg gewährt. Landwirtschaft wird nicht verstanden als Transformation der Natur durch menschliche Fertigkeit, sondern als Zuwendung zu einem göttlich gelenkten Naturprozeß. Soweit man diesen begreift, ist er ohnehin allen geläufig.

„Mir scheint die Erde dadurch, daß sie alles leicht verständlich und lernbar darbietet, der beste Prüfstein für die Schlechten und Guten⁴ zu sein. Man kann nämlich nicht, wie andere, die ihre Berufe nicht ausüben, die Ausrede vorgeben, nichts zu verstehen, von der Erde wissen vielmehr alle, daß sie einen guten Ertrag liefert, wenn sie gut behandelt wird; also ist die Nachlässigkeit im Bereich des Landbaus ein untrüglicher Hinweis auf eine schlechte Seele.“

(Xen. oik. 20, 14-15; Ü.: Klaus Meyer)

Nehmen die Menschen an diesem Naturvorgang, in dessen Mittelpunkt die Gottheit Erde, *Gaia*, steht, teil, so lernen sie dabei zugleich das rechte Verhalten, wie es einem freien Manne würdig ist.

„Mir wenigstens scheint es unerklärlich zu sein, wenn ein freier Mensch irgendein Besitztum lieber innehat als das (der Landwirtschaft) oder irgendeine (andere) Tätigkeit - angenehmer als diese oder nützlicher für das Leben - gefunden hat. Außerdem lehrt die Erde als Gottheit diejenigen, die zu lernen vermögen, auch Gerechtigkeit; denen nämlich, die sie am besten pflegen, erweist sie dafür am meisten Gutes.“

(Xen. oik. 5, 11-12; Ü.: Klaus Meyer)

„Wir gelangten zu der Ansicht, daß für einen ehrenwerten und rechtschaffenen Mann die vornehmste Betätigung und Kenntnis in der Landwirtschaft zu sehen sei, mit deren Hilfe die Menschen sich ihren Lebensunterhalt verschaffen. Diese Beschäftigung nämlich schien uns die leichteste beim Lernen und die angenehmste in der Ausübung zu sein, ebenso die schönsten und kräftigsten Körper hervorzubringen und den Menschen am wenigsten Zeit wegzunehmen, um sich noch um Freunde und Staatsangelegenheiten zu kümmern. Die Landwirtschaft schien uns aber zugleich auch zur Tapferkeit anzuspornen, da sie den Lebensunterhalt außerhalb der schützenden Mauern hervorbringt und nur solche ernährt, die auch (wirklich) arbeiten. Aus den genannten Gründen steht diese Lebensweise offenbar auch aus staatlicher Sicht in höchstem Ansehen, weil sie dem Gemeinwesen die besten und patriotischsten Bürger stellt.“

(Xen. oik. 6, 8-11; Ü.: Klaus Meyer)

Die Bearbeitung des Bodens wird von Xenophon nicht als menschliche Produktionsstätigkeit, sondern als Teilnahme an göttlich gelenkten Naturprozessen begriffen. Der technische und instrumentelle Aspekt der Arbeit kann bei der Landwirtschaft nur schwer zutage treten: zwischen der menschlichen Anstrengung und ihrem Ergebnis ist die zeitliche und technische Distanz zu groß. Entscheidend ist daher nicht das Wissen um die agrarischen Produktionsvorgänge, das nach Xenophon ohnehin allen geläufig ist, sondern die Intensität, mit der der arbeitende Bauer sich den natürlichen Vorgängen zuwendet. Er muß der Natur den nötigen Entfaltungsraum schaffen, alles übrige besorgt sie selbst. Der Lohn ist eine gute Ernte. Sie ist ein Geschenk der Götter, sichtbares Zeichen einer gelungenen Kommunikation mit ihnen. Die Aristokratie nimmt an dieser Kommunikation vermittelt durch die von ihr abhängigen Arbeitenden (Sklaven, Tagelöhner, Pächter) teil. Es ist dieser geradezu einem Gottesdienst

⁴ Griechischer Text hier korrupt. Übersetzung abweichend von K. Meyer nach der griechischen Ausgabe von P. Chantraine (Paris 1949).

gleichkommende Charakter der Landarbeit, der ihr die gesamte Antike hindurch die höchste Wertschätzung unter den menschlichen Wirtschaftstätigkeiten eintrug. Die handwerkliche Arbeit steht in extremem Gegensatz hierzu.

Xenophon hat mit seinem *Oikonomikos* ein literarisches Genre begründet, die sog. Hausväterliteratur. In dieser Form begegnet uns in der gesamten vorindustriellen Welt die ökonomische Reflexion. In Rom ist sie vor allem durch die Schriften der drei überlieferten Agrarschriftsteller, Cato (234-149 v. Chr.), Varro (116-27 v. Chr.) und Columella (4-65 n. Chr.) vertreten. Auch bei ihnen findet sich die gleiche Wertschätzung der Landwirtschaft:

„Und wenn sie einen einen Ehrenmann (in der Grabrede) lobten, lobten sie ihn so: ein guter Bauer und ein guter Landwirt. Wer so gelobt wurde, schien nach ihrer Auffassung das ehrenvollste Lob erhalten zu haben.“ (...)

„Aber von den Bauern stammen die tapfersten Männer und die tüchtigsten Soldaten; sie erzielen einen in hohem Maße rechtschaffenen und sicheren und am wenigstens mißgünstigen Gewinn, und die dieser Beschäftigung nachgehen, führen am wenigsten Böses im Schilde.“

(Cato, *De agricultura*, praef. 2 u. 4; Ü.: Rudolf Till)

„Von allen den Erwerbszweigen aber, aus denen irgendein Gewinn gezogen wird, ist nichts besser als Ackerbau, nichts einträglicher, nichts angenehmer, nichts eines Menschen, nichts eines Freien würdiger.“

(Cicero, *De off.* I, 42, 151; Ü.: Heinz Gunermann)

Nach der Wiederentdeckung der antiken Literatur kommt auch die Hausväterliteratur in der Frühen Neuzeit wieder auf. Ein herausragendes Beispiel sind die *Georgica curiosa* von 1682 des Wolf Helmhard von Hohberg (1612-1688), einem niederösterreichischen Landadligen.

Hohberg bewirtschaftete seinen bescheidenen Besitz selbst und hat theoretisch über die Grundsätze seines Wirtschaftens reflektiert. Seine *Georgica* verraten Vergil-Lektüre, vielleicht aber auch Kenntnis Xenophons. Denn die Schrift enthält neben technischen Anleitungen für Landbau und Gutsverwaltung auch Kapitel über die Stellung des Hausvaters und die Pflichten der Hausmutter. Wie bei Xenophon richtet sich die Ökonomik auf die Gesamtheit der im Haus (dem *oikos*) vorhandenen sozialen Beziehungen. Der Begriff „Wirtschaft“ ist demgegenüber jünger und wesentlich eingeschränkter.

Auch für Hohberg steht hinter dem Landbau der göttlich gelenkte Naturprozeß: „Die geschickliche Wissenschaft, recht hauszuhalten“, scheint ihm „nach der himmlischen Seelennahrung die allernötigste“. Gott ist „der menschenliebende himmlische Hausherr, der nicht abläßt, die große Welt-Oeconomiam noch immerdar zu bestellen und zu regieren.“ Die Landwirtschaft ist für Hohberg ein „jedermann bekanntes Ding, ohne welches das menschliche Leben nicht bestehen kann.“ Er müsse daher ihren Inhalt nicht ausführlich erläutern, sondern tut es der Kürze halber unter Verweis auf Plutarchs Schrift *Gastmahl der Sieben Weisen*. Hier geben die Sieben Weisen, eine im einzelnen wechselnde Versammlung von in der Antike anerkannten moralischen Autoritäten, Antwort auf die Frage, welche Hauswirtschaft die beste sei. Hohberg macht sich ihre Antworten zu eigen:

„damit es aber auf das kürzeste geschehe, ist die Oeconomia nichts anderes als eine weise Vorsichtigkeit, eine Hauswirtschaft beglückt anzustellen, zu führen und zu erhalten, und wird sich nicht übel herreimen, was der gelehrte Plutarchus in seinem Gastmahl der sieben weisen Griechen erzehlet, daß als Periander von den andern sich erfragt, welche Hauswirtschaft recht glücklich zu achten sey? Habe darauf erstlich Solon geantwortet, diejenige sey es, worinnen kein unrecht erworbenes Gut zu finden, welches zu erhalten kein Mißtrauen und auszuspunden keine Reue nach sich ziehe. Bias habe gesagt, diejenige sey es, in welcher der Hausvater aus freywilligem Herten sich also verhält, wie er von außen zu leben, durch die Gesetze angeleitet wird, Thales habe vermeint, wann der Hausvater die mehreste Zeit könne müßig seyn, nemlich, wo das Gesinde fleißig und arbeit-sam, sich nicht erst durch viel Gebot antreiben lasse. Cleobulus habe vermeinet, die Hauswirtschaft sey am besten bestellt, in welcher mehr seyen, die den Hausvater lieben als die ihn fürchten. Pittaci Ausspruch war, in welcher nichts Unnotwendiges und Überflüssiges begehrt, auch nichts Notwendiges zu verlangen seye. Endlich habe Chilon geschlossen, diese wäre die glücklichste Wirthschaft, die bestellet sey gleich einer Stadt, darinnen ein weiser Regent die Obsicht habe.“ (Vorrede an den Leser, zit. n. Otto Brunner: Adeliges Landleben und europäischer Geist. Salzburg 1949, S. 241)

Daher ergibt sich auch für Hohberg die Notwendigkeit, daß der Hausherr persönlich am Wirtschaftsgeschehen teilnimmt. Nur so könne eine gute Hauswirtschaft gelingen:

„Wäre also zu wünschen, daß die Herren, so große Güter und Felder besitzen, ihnen den Ackerbau selbst besser ließen anbefohlen sein und allerlei teils durch die Alten aufgezeichneter, teils durch die tägliche Erfahrung bekannter Vorteilen sich nützlich gebrauchen und also ihren Dienstboten desto besser und füglicher, was zu tun oder zu lassen, vorschreiben und andeuten, auch daß alles zu gelegensamer Zeit ausgerichtet würde, vorschreiben.“ (Kap. II 8; zit. n. Brunner, S. 293f.)

Der Gedanke wird im folgenden noch erweitert, und es erscheint selbst die Regierung des Monarchen wie eine Oikowirtschaft im großen.

„Noch höher würde es einem ganzen Lande zum besten gedeien, wenn die landsfürstliche Obrigkeit selbst in diesem Stück durch verständige gewisse, darzu verordnete Bediente jährlich ihr ganzes Land bereiten, der fleißigen oder nachlässigen Haushalter Gebiet, Gründe, Felder und Anbau besichtigen und sowohl gegen dem ihre Gnade als dem letzten ihr Mißfallen nachdrücklich vermerken ließe. So würde auch jede Privatherrschaft diesem löblichen und nützlichen Beispiel folgen und bei ihren unterhabenden Häusern in einem und andern bessere Obsicht halten, damit dem ganzen Land desto besser gewartet, sein Aufnehmen gebessert und dadurch eines jeden Hauswirts Wohlbestand merklich befördert würde; und obleich dieses verdrießlich und übel practicierlich fürkommt, weil dergleichen Händel in unserem freien Willen stehen und der, so ihme selber übel hauset, einem andern kein Unrecht zu tun scheint, so ist es doch, wann mans eigentlich abwieget, nicht allein eines nachlässigen Hausvatters, sondern auch der landsfürstlichen Obrigkeit, des Grundherrn, des Eigentümers und seiner Erben und Creditoren Nachteil und Schaden.“ (Kap. II 8; zit. n. Brunner S. 294)

Unser Seitenblick auf die Frühe Neuzeit und ein Stück Antikerezeption sollte im übrigen auch deutlich machen, daß epochale Scheidelinien zwischen der vorindustriellen und der industriellen modernen Gesellschaft verlaufen. Bei allen historischen Bestimmtheiten im Detail steht hinter Hesiod, Xenophon, Cato wie Hohberg die in der Struktur einheitliche Sozialform der Hauswirtschaft, sind ihre hierauf bezogenen theoretischen Überlegungen im wörtlichen Sinne *oikonomia*, d.h. auf den *oikos* gerichtet. Hohbergs Rückgriff auf die Antike ist folglich keine bloße literarische Attitüde, sondern für ihn in der Sache geboten.

Wirtschaft gehört in dieser vormodernen Welt immer und ausschließlich in den Bereich des *oikos*. Sie spielt deshalb in dem Raum zwischen den *oikoi*, dem Raum der *polis*, des Gemeinwesens, keine Rolle. Allenfalls dort, wo das Gemeinwesen insgesamt dem Modell des *oikos* folgt, in einer Monarchie also, könnte man im übertragenen Sinne von „Volkswirtschaft“ als der Wirtschaft des monarchischen *oikos* sprechen. In dem Augenblick, wo seit dem 18. Jh. die wirtschaftliche Tätigkeit den Rahmen des einzelnen Hauses im großen Stil zu überschreiten beginnt, werden auch in der Politik wirtschaftliche Kategorien wichtig, und wir befinden uns in einer anderen Welt. Bereits der auch hier notwendigerweise benutzte Begriff "Wirtschaft" ist daher im Grunde nur ein heuristischer. Das Denken in Kategorien wie „Volkswirtschaft“ oder „Wirtschaftspolitik“ ist den vormodernen Verhältnissen nicht angemessen.

II. Wonach man sich richtete und was man erstrebte: Hausväter und Krieger

1. Ethik als Thema der Sozialgeschichte

Eine große Zahl von Arbeiten in der neueren Historiographie hat gezeigt, wie fruchtbar es sein kann, der Frage nachzugehen, wie die Menschen sich in ihren Beziehungen zu ihren Mitmenschen sahen, nach welchen Idealen sie dabei strebten und von welchen Normen ihr Handeln tatsächlich bestimmt war. Es kommt der neueren Sozialgeschichtsschreibung darauf an, in den Köpfen der Menschen der Vergangenheit herumzustreifen, um ihr Handeln und Verhalten besser verstehen zu können. Deshalb ist die Rekonstruktion der Ethik einer Gesellschaft ein legitimer und zentraler Bestandteil der Sozialgeschichte.

Der Wertbegriff spielt in einer Reihe von Wissenschaften eine Rolle, von der Theologie bis zur Nationalökonomie. Werte sind die grundlegenden Ordnungskonzepte und Leitlinien, an denen die Menschen ihr zweckgerichtetes Handeln orientieren. Werte bezeichnen erwünschte Endzustände sozialer Ordnung, die durch das wertgeleitete Handeln herbeigeführt werden sollen. Werte sind tief in der Persönlichkeit des einzelnen verankert. Nicht jeder ist sich aber der Steuerung seines Verhaltens durch Werte bewußt. In diesem Fall, wo wir also die Wertorientierung nur aus dem Verhalten selbst herauslesen können, sollte statt von den Werten lieber von den Normen gesprochen werden, denen der einzelne unbewußt folgt. Werte sind daher Ideale, derer sich die nach Ihnen Strebenden bewußt sind, die also auch subjektiv etwas Wertvolles darstellen. Sie manifestieren sich im kulturellen Schaffen verschiedenster Art, während Normen nur aus dem jeweiligen konkreten Verhalten zu erkennen sind.

Für die Griechen ist von einem sozial weitgehend einheitlichen Werte- und Normensystem auszugehen. Die Untersuchung muß sich schon von der Überlieferungslage her auf die Aristokratie beschränken. Es gibt aber keine Anzeichen dafür, daß es daneben, d.h. bei den Nicht-Aristokraten, konkurrierende Wertvorstellungen gegeben hätte.

An mehreren Stellen wurde bereits deutlich, daß das Leben eines Griechen zweigeteilt war. Es spielte sich in den beiden grundsätzlich voneinander getrennten Sphären von *oikos* einerseits und Polisgemeinde andererseits ab. Entsprechend können wir zwei strikt auseinanderzuhaltende ethische Grundorientierungen unterscheiden: das Ideal des Hausvaters und Hausherrn und demgegenüber das Ideal des Aristokraten in der Gemeindeöffentlichkeit unter seinesgleichen wie gegenüber den Nicht-Aristokraten.

2. Das patriarchalische Ideal

Der Begriff bezeichnet das Verhaltensideal des Oikosoberhauptes gegenüber seiner Familie, Frau und Kindern wie den ebenso seiner Gewalt unterworfenen freien und unfreien Arbeitskräften und Dienern. Erneut muß die Betrachtung bei Homer beginnen. Vor allem in der *Odyssee* begegnet das patriarchalische Ideal zum ersten Mal und in so eindringlicher und prototypischer Form, daß die gezeichneten Bilder zu Vorbildern für das hausväterliche Verhalten schlechthin geworden sind.

Das schönste Beispiel gibt das Verhältnis des Hausherrn Odysseus zu seinem Sklaven Eumaios, dem Aufseher über die Schweinehaltung. Die Art ihrer Beziehung läßt sich aus den Äußerungen des Eumaios erkennen, die dieser dem von ihm noch nicht erkannten heimgekehrten Odysseus gegenüber macht:

„einen anderen so gütigen Herrn werde ich nicht mehr finden (...) die Sehnsucht nach Odysseus, dem Fortgegangenen, nimmt mich gefangen. Ihn scheue ich mich, Fremder, auch wo er nicht da ist, nur so beim Namen zu nennen - denn über die Maßen war er freundlich zu mir und sorgte für mich in seinem Herzen -, sondern den ‚Lieben‘ nenne ich ihn, auch wo er fern ist.“

(Hom. Od. 14, 137-147; Ü.: Wolfgang Schadewaldt)

Es herrscht also ein persönliches, sehr emotional geprägtes Nahverhältnis zwischen Odysseus und Eumaios. Worauf gründete dies? Noch einmal Eumaios mit dem Hinweis auf konkrete Taten des Odysseus ihm gegenüber: Er habe ihm Liebes getan, sagt Eumaios, und einen Besitz verliehen: Haus (*oikos*), Land (*kleros*) und eine vielumworbene Frau,

„wie solches ein gütiger Herr seinem Diener gibt, der sich viel für ihn gemüht hat, und es hat ihm ein Gott sein Werk gemehrt (dem Odysseus ob seiner trefflichen Verhaltensweise nämlich; d. Verf.). So mehrt sich auch mir dies Werk, bei dem ich ausdauere, darum hätte mir der Herr wohl vieles angedeihen lassen, wenn er hier am Ort gealtert wäre.“

(Hom. Od. 14, 64-67; Ü.: Wolfgang Schadewaldt)

Eumaios lebt offenbar als besonders privilegierter Sklave auf einer Art Eigenwirtschaft. Doch auch, wo dies z.B. bei den verschiedenen Dienerinnen im Haus nicht so ist, bleibt das, worum es in den Aussagen des Eumaios geht, dasselbe: Das Verhalten des Hausherrn ist darauf gerichtet, den Diener menschlich gut und würdig zu behandeln. Dieser wiederum lohnt es den Herrn auf seine Weise: Er harrt aus im Dienst, eine Alternative dazu kommt ihm nicht in den Sinn. Noch einmal Eumaios: Auch wenn er wieder heim ins Haus des Vaters und der Mutter käme, so jammere er doch um diese verlorene Welt, aus der er als Knabe von phönikischen Seeräubern verschleppt worden war, nicht so sehr wie um den verlorenen Herrn Odysseus (vgl. Hom. Od. 14, 140-144). An Flucht oder den Wunsch nach Freilassung denkt er gar nicht.

Gewiß sind das idealtypische dichterische Zeichnungen. Gleichwohl werden in ihnen ein Verhaltensideal und seine Folgen beschworen, das für den Oikos fundamentale Bedeutung hatte und das deswegen auch ein wichtiges Stück antiker, nicht nur griechischer Realität widerspiegelt. Ob in Mainz, Trier oder Köln, ob in Lyon, Aosta, dem afrikanischen Timgad oder dem fernen Antalya in Pisidien: überall findet

man teils sehr individuelle und ganz persönlich gefärbte Nachrufe auf verstorbene Sklaven oder Freigelassene, deren Herren keine Mühe und Kosten für einen nicht selten aufwendigen Grabstein gescheut haben. Auch in dieser von Homer scheinbar so fernab gelegenen Zeit dokumentieren uns solche Zeugnisse die ungebrochene Lebendigkeit und Wirksamkeit des patriarchalischen Ideals.

Die Funktion des patriarchalischen Benehmens des Hausherrn war es, die im Sozialverband des *oikos* mit dem Gewaltmonopol des *kyrios* steckende potentiell große Sprengkraft zu neutralisieren. Der Hausherr und die seiner Gewalt Unterworfenen sollten sich jeder für seinen Teil so verhalten, daß das Zusammenleben im *oikos* für beide Seiten sich nicht nur erträglich, sondern befriedigend gestaltete. Das Verhältnis zwischen Herren und Dienenden, d.h. die soziale Kluft, die sie trennte, wurde dadurch nicht aufgehoben, sondern durch die Form ihrer Beziehungen überbrückt. Das läßt sich auch am Gegenbild jener Diener ablesen, die während der Abwesenheit des Odysseus untreu werden und sich mit den frevelhaften Freiern einlassen. Sie alle bestraft Odysseus später aufs härteste. Treue der Diener und menschlich warme und lebendige Beziehungen des Hausherrn zu ihnen sollen den realen sozialen Unterschied weder als Bedrückung aus Sicht der Diener noch als Bedrohung aus der des Herrn empfinden lassen. Nur auf diese Weise war das soziale Gefälle innerhalb des *oikos* aushaltbar und auf Dauer zu stabilisieren.

Es ist kein Wunder, daß auch der *Oikonomikos* des Xenophon von diesem Ideal durchdrungen ist. Hören wir die Mahnungen des Sokrates dem jungen Kritoboulos gegenüber:

„Wie aber, fuhr er fort, wenn ich dir weiterhin nachweise, daß hier die Sklaven alle sozusagen gefesselt sind und sie dennoch in Scharen davonlaufen, dort aber sie sich frei bewegen können und trotzdem arbeitswillig sind und bleiben, schein ich dir nicht auch in diesem Falle eine beachtenswerte Frage der Hauswirtschaft (*oikonomia*) aufzuzeigen?“

(Xen. oik. 3, 4; Ü.: Klaus Meyer)

Eine andere Stelle betrifft die Ehefrau, auch sie ja der Gewalt des Ehemannes unterworfen:

„Ich kann dir ferner Männer zeigen, von denen die einen ihre Ehefrauen so behandeln, daß sie in ihnen Mitarbeiter besitzen zur Vermehrung ihrer Hauswesen, die anderen dagegen so, daß sie (ihnen) so viel wie möglich durchbringen.“

(Xen. oik. 3, 10; Ü.: Klaus Meyer)

Schließlich die Maximen des idealen Hausherrn Ischomachos. Eine beschreibt das Verhalten gegen die abhängigen Verwalter der Güter:

„Bei welchen ich dagegen bemerke, daß sie nicht nur durch den materiellen Vorteil angehalten werden, Gerechtigkeit zu üben, sondern auch den Wunsch haben, von mir gelobt zu werden, diese behandle ich sogleich wie unabhängige Bürger, nicht nur indem ich sie reich mache, sondern auch dadurch, daß ich ihnen Ehren (*timai*) erweise wie hochangesehenen Leuten (*kaloï te kagathoi*).“

(Xen. oik. 14, 9; Ü.: Klaus Meyer)

Die erhellende Schlußfolgerung aus allem lautet:

„Ich nun halte gerade dies für einen großen Beweis der Tüchtigkeit (*arete*) eines Herrschers, daß ihm alle freiwillig folgen und auch in Gefahren beistehen wollen.“

(Xen. oik. 4, 19; Ü.: Klaus Meyer)

Dieses Ideal der patriarchalischen Herrschaft war weit über die griechische und römische Welt hinaus für die Geschichte des vormodernen Europa von grundlegender Bedeutung. Im Gegensatz zu der anderen Seite des griechischen Normensystems, die noch zu besprechen sein wird, hat dieser Wert sich leicht mit der christlichen Ethik verbinden lassen und damit bis zum Untergang der vormodernen Gesellschaft um 1800 lebendig und wirksam bleiben können. Galt er bei den Griechen zunächst nur im Bereich des *oikos*, so wurde er schon in der Antike Bestandteil aristokratischer oder monarchischer Herrschaftsideale. Man wird nicht fehlgehen, wenn man die Stabilität von Herrschaftsgebilden dieser Art, sei es nun die Herrschaft der römischen Nobilität oder die irgendeines europäischen Fürsten oder Königs der späteren Zeit, auch darauf zurückführt, inwieweit die jeweiligen Herrscher den Willen besaßen, dieses patriarchalische Ideal, das sie alle in ihren Fürstenspiegeln nachlesen konnten, in wirkliche Politik umzusetzen. In bestimmten Nischen hat es sogar bis in unser Jahrhundert überlebt, wie z.B. in den Erinnerungen der Gräfin Dönhoff an ihre ostpreußische Kindheit nachzulesen ist.⁵

Das patriarchalische Ideal ist die der vormodernen Gesellschaft und weithin ihrer politischen Ordnung adäquate Ethik von Herrschen und Dienen. Das Ethos der Bescheidenheit, d.h. nicht mehr begehren zu wollen, als man vernünftigerweise zu erhalten hoffen kann, war die einzige Möglichkeit derer, die die Rolle der Dienenden zu spielen hatten, sich auch in ihrer Existenz und Menschenwürde anerkannt und aufgehoben zu sehen, d.h. geschützt vor den Zugriffen unmittelbarer Gewalt. Von den Herrschenden, sozial Überlegenen, den Aristokraten, forderte diese Ethik demnach ebenfalls Bescheidenheit. Sich patriarchalisch zu verhalten, hieß, Selbstbeherrschung zu üben gegenüber den Versuchungen, die bestehenden Gewaltverhältnisse hemmungslos auszubeuten, und darüber hinaus nicht nur Mäßigung in der Ausbeutung zu zeigen, sondern Fürsorge für die Abhängigen walten zu lassen.

Überall dort, wo in der vormodernen Zeit Europas die soziale Dichotomie von Aristokratie und Volk ohne Friktionen den Lebensalltag bestimmt hat, wo die aristokratische Welt im wörtlichen Sinne in der Ordnung war, kann nichts anderes als die Praktizierung dieser Ethik der Grund gewesen sein. Sie ist daher nicht herrschaftslegitimierende Ideologie, da es eine reale Alternative zur bestehenden Sozialstruktur ja gar nicht gab, sondern erfüllte eine unabdingbare Funktion im Leben dieser Gesellschaften.

Ist nun mit der historischen Überholung dieser Ethik und der ihr zugrundeliegenden Sozialverhältnisse auch die Frage nach einer verbindlichen Sozialethik, einer demokratischen Sozialmoral mit dem Ziel der Bewältigung und Steuerung vorhandener Probleme und Konflikte obsolet geworden? Können wir auf die Dauer so tun, als seien mit den Standesschranken auch alle Verhaltenshemmnisse gefallen? Nach der Überwindung des Zustands der Güterknappheit ist das ganze Volk heute de facto in die Lage der früheren Aristokraten geraten. Die Gewaltunterworfenen sind mittlerweile andere geworden, die natürliche Umwelt, die Dritte Welt, ohne daß die jetzt

⁵ Marion Gräfin Dönhoff: Kindheit in Ostpreußen. Hamburg 1988.

Herrschenden, die Industriegesellschaften als ganze, über die nötigen Wertorientierungen zur Regulierung dieses Verhältnisses verfügen würden. In dieser Situation kann die historische Reflexion auf Funktion und Substanz vergangener Verhaltensformen zumindest das Bewußtsein dafür schärfen, daß wir hier vor einem für unsere Zukunft wichtigen Problem stehen. Aber auch inhaltlich bieten sich Anknüpfungspunkte: Ein zentraler Bestandteil des patriarchalischen Ideals ist die Selbstbeherrschung des Mächtigen. Wird man dieses Gebot, ohne katastrophale Folgen für die Zukunft befürchten zu müssen, weiterhin einfach ignorieren können?

3. Normkontrolle und Normgeltung

Im Gegensatz zur bewußten Verfolgung von Wertidealen sind die meisten Menschen in ihrem Handeln normalerweise von ihnen nicht bewußten Normen geleitet. Wie kommt es im Falle der Griechen dazu, daß diese Verhaltenssteuerung erfolgreich funktionierte?

Normerfüllung und Normgeltung sind bei den Griechen stark ergebnisorientiert. Das bedeutet, daß es nicht so sehr darauf ankommt, wie jemand bei seinem Handeln denkt, fühlt, wie er es selbst verstanden wissen will, sondern hauptsächlich darauf, daß er in einer bestimmten Weise mit bestimmten Folgen gehandelt hat. Wenn der Grieche die gesellschaftlich verbindlichen Normen befolgt, so richtet er sich dabei mehr als die Menschen in Mittelalter und Neuzeit nach seinem Ansehen bei anderen, seinem Erscheinungsbild in der Gesellschaft. Das liegt sicher auch daran, daß die gesellschaftlichen Beziehungen der Griechen einen stark persönlich-konkreten Charakter haben, ihre Normkontrolle also nicht die ausschließlich transzendental verankerte Normkontrolle des Christentums ist. In ihm sind die Normen in jedem Fall sanktioniert, ganz gleichgültig, ob es zu tatsächlichen Handlungen gekommen ist, ob das Handeln zu sichtbaren Ergebnissen geführt hat oder ob seine Folgen im Gegensatz zu den ursprünglichen Intentionen stehen. Es gibt die Sünden im stillen Kämmerlein ebenso wie solche in Gedanken. Das Gewissen ist hier eine transzendental gelenkte Instanz. Dagegen ist das Gewissen des Griechen im Prinzip durch die erwartbaren Reaktionen seiner Umwelt sanktioniert. Diese zwei Sanktionsweisen sind hier nur idealtypisch gegenübergestellt und kommen derart rein in der Realität nicht vor. Sie dienen aber zur klaren Herausarbeitung der Unterschiede.

Was den einen Teilbereich des griechischen Normensystems, das patriarchalische Ideal, betrifft, so ist der hier greifende Sanktionsmechanismus leicht zu sehen: Es sind die manifesten positiven oder negativen Resultate seines Handelns, die den Hausherrn einzig dazu bringen können, sich wie ein guter Hausvater und nicht wie ein Tyrann aufzuführen. Im letzteren Fall werden nämlich die Oikosmitglieder über kurz oder lang zur Rebellion getrieben und die dagegen einzusetzenden Zwangsmittel werden vom Oikosbesitzer nicht nur höhere Aufmerksamkeit auf seinen *oikos*, sondern auch Mitteleinsatz und Einbußen an Wirtschaftskraft erfordern. Da all das unerwünscht ist, entspringt das patriarchalische Verhalten nicht bloß reiner Men-

schenfreundlichkeit, vielmehr auch dem schieren Eigennutz – man vergleiche die zitierten Äußerungen von Xenophon. Worin aber bestehen die Kontrollmechanismen für das Verhalten, wenn der *kyrios* aus seinem *oikos* heraustritt? Hier ist nun in den Quellen ausdrücklich geschildert, daß seinem Gewissen zu folgen, für den Griechen hieß: das eigene Verhalten im Blick der anderen einzuschätzen. Drei Belege hierzu:

- Zunächst Homer: Als Hektor von seiner Frau Andromache Abschied nimmt, bittet diese ihn flehentlich, nicht in den Kampf zu ziehen, da sie sein sicheres Ende befürchtet. Hektor erkennt wohl die auf ihn wartenden Gefahren, begründet dann aber seinen Entschluß, dennoch aufzubrechen, wie folgt:

„aber zu furchtbar
Schäme ich mich vor den Troern und schleppgewandeten Troerfrauen,
Wollte ich mich wie ein schlechter Mann (*kakos*) vom Kampfe fernhalten.
Auch heißt er mich nicht mein Mut (*thymos*), da ich lernte, immer ein Edler (*esthlos*)
Zu sein und unter den vordersten Troern zu kämpfen,
Zu wahren des Vaters großen Ruhm und meinen eigenen.“

(Hom. Il. 6, 441-446; Ü.: Wolfgang Schadewaldt)

Ähnliche Situationen und z.T. sogar formelhaft erstarrte Wendungen über die Scham, *aidos*, vor den anderen finden sich in den Epen immer wieder (vgl. Hom. Il. 14,83ff., 17,91ff., 22,104ff.). Den Helden ist dabei vollkommen klar, daß sie jedes Mal ihren eigenen Untergang riskieren. Stärker freilich ist die Sanktion: der Blick der anderen auf das eigene Verhalten und der Zorn, die Verachtung, die Anklage, die man von den anderen zu gewärtigen hat, schließlich die eigene Scham, die Schmach, der Verlust der Ehre, des sozialen Ansehens. Daß sie der Todesfurcht diesen Drohungen gegenüber nicht nachgeben, macht die Kämpfer der *Ilias* zu den vorbildhaften Gestalten. Sie führen vor, was im Zweifel, ja in einer existentiellen Situation gelten soll. *aidos*, der Respekt vor den Forderungen der Gesellschaft, für die die am Schluß genannte Norm von elementarer Bedeutung ist, bewegt Hektor in seinem Innersten, dem *thymos*, dem Kern seiner Persönlichkeit. *aidos* wird im *thymos* wirksam, weil Hektor, wie sein Hinweis auf das Lernen und den Vater deutlich machen, entsprechend erzogen wurde.

- An einer Passage aus einem Gedicht des Atheners Solon, dem sog. Gebet an die Musen, lassen sich ähnliche Beobachtungen machen:

„Prangende Töchter des Zeus vom Olymp und der Göttin Erinnerung,
himmlische Musenschar, höret! Ich bete zu euch.
Segen schenkt mir von Seiten der seligen Götter, von Seiten
aller Menschen dazu guten und ständigen Ruhm (*doxa agathe*),
Und daß ich süß meinen Freunden (*philoï*) und bitter sei meinen Feinden (*echthroï*),
Jene mit Achtung (*aidoios*) auf mich blicken und diese mit Furcht (*deinos*).“

(Solon F 1D., 1-4; Ü.: Hermann Fränkel)

Erneut das regulative Prinzip von *aidos*: Wenn Solon sich so verhält, wie es die Norm gebietet, seinen Freunden ein Freund und seinen Feinden ein Feind ist, so trägt ihm dies Achtung und Ehre ein. Normkonformität erweist sich darin, daß die eigene Ehre und die derjenigen, denen man sich zugehörig fühlt, in einem für beide Seiten annehmbaren Verhältnis stehen.

• Im 5. Jh. v. Chr. schreibt Herodot eine Begebenheit nieder, die seit der archaischen Zeit mündlich überliefert worden war, inhaltlich aber eben auch für das 5. Jh. Gültigkeit besitzt: Der Lyderkönig Kroisos, der einen Sohn namens Atys hat, verbietet diesem, in den Krieg zu ziehen, ja sogar an Jagden teilzunehmen, weil ihm in einem Traumorakel der Tod des Atys durch etwas Eisernes vorausgesagt ist. Atys, der davon nichts weiß, versucht, seinen Vater umzustimmen:

„Lieber Vater, früher einmal war es meine schönste und edelste Freude, in den Krieg zu ziehen, auf die Jagd zu gehen und damit Ruhm zu erwerben. Jetzt hast du mich von beidem ausgeschlossen und hast doch kein Fünkchen Feigheit an mir bemerkt. Mit was für Augen muß man mich denn ansehen, wenn ich auf den Markt gehe oder von da heimkehre? Als was für ein Mann muß ich vor meinen Mitbürgern stehen, wie vor meiner jungen Frau? Mit welchem Mann muß sie ihrer Meinung nach verheiratet sein? Laß mich also entweder mit auf die Jagd gehen oder überzeuge mich durch eine Begründung, daß es für mich besser ist, wenn es so geschieht!“

(Hdt. 1, 37; Ü.: Josef Feix)

Aus der Anspielung des Atys auf den Eindruck, den er bei seiner Ehefrau macht, wird klar, daß indirekt die *aidos*-Sanktion auch auf die Stellung des Oikosoberhauptes innerhalb des *oikos* einwirkt.

Maßstab für die Beurteilung individuellen wie gemeinsamen Handelns war die Gesellschaft, die dieses Handeln wahrnahm und entsprechend honorierte oder sanktionierte. Angesichts der Bedeutung von *aidos* für Normkontrolle und Normgeltung hat die Altertumswissenschaft ein in der Ethnologie entwickeltes Konzept aufgegriffen und die griechische Kultur als "shame-culture", Scham-Kultur, charakterisiert. E. R. Dodds, der 1951 diesen Begriff zum erstenmal angewendet hat, bezog sich auf die Definition von Ruth Benedict (1947):

“True shame cultures rely on external sanctions for good behavior, not, as true guilt cultures do, on an internalized conviction of sin. Shame is a reaction to other people's criticism. A man is shamed either by being openly ridiculed and rejected or by fantasizing to himself that he has been made ridiculous. In either case it is a potent sanction. But it requires an audience or at least a man's fantasy of an audience. Guilt does not. In a nation where honor means living up to one's own picture of oneself, a man may suffer from guilt though no man knows of his misdeed and a man's feelings of guilt may actually be relieved by confessing his sin.”⁶

Zwei sich ausschließende Gesellschaftstypen werden hier einander gegenübergestellt: In der einen werden Normen nur aufgrund externer, in der anderen aufgrund interner Sanktionen befolgt. Eine solche Klassifizierung kann indessen allenfalls heuristischen Wert haben. Sie beruht offenbar auf der Annahme, daß es ein "Gewissen" nur geben könne, wenn es den Individuen durch eine bestimmte Form der westlichen, familialen Sozialisation anezogen würde. Es ist allerdings mehr als zweifelhaft, ob irgendeine Gesellschaft ohne einen bestimmten Grad der individuellen Internalisierung von Normen auskommen könnte. Mit den empirischen Befunden besser

⁶ Ruth Benedict: *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. London 1947, S. 223. Zit. n. D. L. Cairns: *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford, 1993, S. 27.

vereinbar ist daher die Annahme, daß alle Gesellschaften sowohl externe wie interne Sanktionsmechanismen benötigen. Normen können zuverlässig nur befolgt werden, wenn die Menschen von ihrem Wert auch innerlich überzeugt sind. Hinsichtlich der Dichotomie von Scham - und Schuldkultur sind die Griechen von der nachantiken europäischen und der modernen Kultur also nicht um das Ganze unterschieden. Ihre im Steuerungsprinzip der *aidos* deutlich werdende Betonung der gesellschaftsbezogenen Wirkung ihrer Handlung bedeutet lediglich eine andere Gewichtung der bei der Normkontrolle maßgeblichen Faktoren.

4. Das Aristie-Ideal

Die Bedingung, die es dem Hausherrn ermöglichte, sich dem patriarchalischen Ideal gemäß zu verhalten, war, daß es an den sozialen Rangverhältnissen innerhalb des Hauses keinen Zweifel gab und geben konnte. Jedes Oikosmitglied wußte, wo es im *oikos* seinen Platz hatte und vor allem: daß eben einer der Herr war und sein mußte. Bei dessen ganzem Handeln innerhalb des *oikos* ging es daher nie um seinen Status. Dies war dagegen völlig anders außerhalb des Hauses, im Raum der Öffentlichkeit zwischen den Häusern. Jeder Oikosbesitzer traf hier zunächst einmal auf seinesgleichen. Besser gesagt: auf jene Gruppe von seinesgleichen, die sich durch ihr Vermögen, vielfach schon ererbt, von der Masse der übrigen Oikosbesitzer unterschied. In diesem Kreis von aristokratischen Oikosbesitzern war der Status jedes einzelnen nicht von vornherein geklärt, sondern mußte erst noch und immer wieder ausgemacht werden. Für den einzelnen stand stets die Ehre auf dem Spiel.

Der Grad der Ehre, *time*, die einer genoß, bestimmte seinen Status innerhalb der Gruppe der Aristokraten. Angesichts des Fehlens jeglicher über den *oikos* hinausgreifender hierarchischer Sozialverbände hatte dies schwerwiegende Folgen. Anders als in anderen Aristokratien gab es für den Griechen nicht die Möglichkeit, seinen Platz in einem vorgegebenen System von Hierarchien zu finden, wie etwa im Rahmen der Feudalbeziehungen, in einer Ämterkarriere, in einer höfischen Gesellschaft, in einer schon bestehenden Struktur von höherem und niederem Adel. Auch in solchen Rangstufenaristokratien können sich für den Aristokraten Probleme seiner Ehre, seines Ansehens oder Selbstwertes stellen, aber doch viel stärker im Hinblick auf den Grad der Erfüllung von in der Hierarchie vorgegebenen Normen. Zugespitzt an einem Beispiel formuliert: In späteren Aristokratien gab es auch die direkte Ehrauseinandersetzung, das Duell mit dem Gleichrangigen, aber es bildete eine Ausnahmesituation. Das Leben eines griechischen Aristokraten außerhalb seines *oikos* bestand dagegen aus einem unaufhörlichen Sich-Messen. Die Ehre des einzelnen mußte im Wettstreit ständig neu definiert, mußte auf dem offenen Markt errungen und verteidigt werden. Die Konsequenzen dieser Struktur sind weitreichend.

Sie eröffnete dem einzelnen große Möglichkeiten, sei es in eine überragende Position zu kommen, sei es, überhaupt erst einmal als Aristokrat angesehen zu sein. Daher das schon vorgestellte Bild der Mobilität. Ferner verhinderte dieser permanente

Konfliktzustand die Ausweitung des patriarchalischen Ideals auf die Gesamtgemeinde und damit die Herausbildung eines Klientel- und Patronatssystems. Die Folge waren eine größere soziale Freiheit für die Masse der Nicht-Aristokraten mit allen darin liegenden sozialen Risiken, aber auch der Notwendigkeit und der Möglichkeiten zur Gestaltung der Gemeinschaftsordnung. Die Kehrseite der Medaille zeigt ein hohes Maß an sozialer Spannung: ein aristokratischer Wettbewerb mit teils ruinösen und verheerenden Konsequenzen sowie eine starke Dichotomie von oben und unten, Aristokraten und Nicht-Aristokraten, die von beiden Seiten ungefiltert empfunden wurde. Die sozialen Gegensätze von Aristokraten und Nicht-Aristokraten waren durch keinerlei Rücksichten eingedämmt.

Stellt das patriarchalische Ideal, wie wir gesehen hatten, die eine Seite des griechischen Normensystems dar, so steht auf dessen anderer Seite also eine hochgezüchtete Wettbewerbsethik. Sie wurzelt in der sozialen Vereinzelung des *oikos*. Ihre Hauptnorm ist das Gebot für den einzelnen, in allen erdenklichen Bereichen, in denen sich Aristokraten begegnen, besser als die anderen zu sein, sie zu übertreffen. Die prototypische Formulierung der Norm steht abermals bei Homer:

- Zunächst die oben schon zur Frage der Normenkontrolle zitierte Szene zwischen Hektor und Andromache:

„aber zu furchtbar
Schäme ich mich vor den Troern und schleppgewandeten Troerfrauen,
Wollte ich mich wie ein schlechter Mann vom Kampfe fernhalten.
Auch heißt es mich nicht mein Mut (*thymos*), da ich lernte, immer ein Edler
Zu sein und unter den vordersten Troern zu kämpfen,
Zu wahren des Vaters großen Ruhm (*kleos*) und meinen eigenen.“

(Hom. II. 6, 441-446; Ü.: Wolfgang Schadewaldt)

Als Hektor sich dann von seinem Sohn Astyanax verabschiedet hat, fleht er Zeus an mit den Worten:

„Zeus und ihr anderen Götter! Gebt, daß auch dieser,
Mein Sohn, werde wie auch ich: hervorragend unter den Troern
Und so gut (*agathos*) an Kraft, und daß er über Ilios mit Macht gebiete.
Und einst mag einer sagen: Der ist viel besser als der Vater! ,
Wenn er vom Kampf kommt. Und er bringe ein blutiges Rüstzeug,
Wenn er erschlug einen feindlichen Mann. Dann freue sich in ihrem Sinn die Mutter!“

(Hom. II. 6, 476-481; Ü.: Wolfgang Schadewaldt)

- Kurz vor dieser Szene stellt sich der Lykier Glaukon vor:

„Hippolochos aber zeugte mich, und von ihm sage ich, daß ich stamme.
Und er schickte mich nach Troja und trug mir gar vielfach auf,
Immer Bester zu sein und überlegen zu sein den anderen
Und der Väter Geschlecht nicht Schande zu machen, die die weit Besten
Waren in Ephyra wie auch in dem breiten Lykien.
Aus diesem Geschlecht und Blut rühme ich mich dir zu stammen!“

(Hom. II. 6, 206-210; Ü.: Wolfgang Schadewaldt)

Vers 208 bietet die gültige, von Homer formelhaft benutzte Definition der Norm: „Immer Bester zu sein und überlegen zu sein den anderen (*aiei aristeteuon kai hypeirochon emmenai allon*).“ Mit Bezug auf die griechische Wortwahl kann man diese

Norm das Aristie-Ideal nennen, das aus ihm folgende Wettbewerbstreben das agonale Ideal, von *agon*, der Wettkampf.

- Den Zusammenhang von Kampf bzw. wie in der *Ilias* Krieg und persönlicher Auszeichnung und damit das unverminderte Fortleben des Ideals zeigt uns eine Grabstele aus Korkyra vom Anfang des 6. Jhs. v. Chr.:

„Dies ist das Grabmal des Arniades. Diesen hat der wilde Ares (der Kriegsgott) vernichtet in der Schlacht bei den Schiffen an des Aratthos (Fluß in der nordwestlichen Landschaft Epirus, d. Verf.) Strömung: gewaltig tat er sich dort hervor im Getümmel der stöhnenden Männer.“

(Inscriptiones Graecae IX, 1, 868)

- Dann Hesiod:

„Auch einen hilflosen Mann, wie die andern, weckt er (der Streit, d. Verf.) zur Arbeit; Denn auf den Nächsten blickt einer hin und drängt nun zum Wirken, Auf einen Reichen, der emsig sich rührt beim Pflügen und Pflanzen Und beim Bestellen des Hauses. Den Nachbarn stachelt der Nachbar, Wenn er nach Wohlstand strebt. Der Streit ist gut für die Menschen! Und zwischen Töpfer und Töpfer ist Groll, zwischen Zimmerer und Zimmerer. Und zwischen Bettler und Bettler ist Neid (*phthonos*), zwischen Sänger und Sänger.“

(Hes. erg. 20-26; Ü.: Walter Marg)

Die Stelle ist in zweifacher Hinsicht aufschlußreich: Zum einen zeigt sie, daß das aristokratische Ideal bereits im 7. Jh. v. Chr. auch ins Volk gewirkt hat und dort ebenfalls als etwas Erstrebenswertes galt. Das zweite: Hesiod versucht, das Aristie-Ideal für einen Bereich zu beanspruchen, dem es naturgemäß ganz fremd ist, nämlich für das Verhalten gegenüber dem eigenen *oikos*. Er möchte das Aristie-Ideal für das Arbeitsethos fruchtbar machen. Das mußte mißlingen und hat später auch keine Schule gemacht.

- Schließlich noch spätere Stimmen: Ein beredter Verkünder des Aristie-Ideals im 5. Jh. v. Chr. ist der Dichter Pindar (518-446 v. Chr.). In einer großen Anzahl von Gedichten preist er die Sieger der Wettspiele in Olympia, Delphi, Korinth und Nemea. In seiner ersten olympischen Ode auf Hieron von Syrakus feiert er dessen Olympiasieg im Pferderennen von 476 v. Chr.: Wer dort in Olympia siegt, so Pindar, hat im Leben fortan stets süßestes Glück, weil er den Kampfpfeil errang. Das sich immer erneuernde *esthlon* (Glück, Inbegriff des Edlen, Beweis der Vortrefflichkeit) erweise sich als Höchstes für jeden Sterblichen (vgl. Pind. 1.Ol. 97-100).

- In dem Dialog *Hieron* läßt Xenophon den Dichter Simonides zum Tyrannen Hieron von Syrakus folgendes sagen:

„Und gerade dadurch scheint mir, Hieron, der Mensch sich von den übrigen Lebewesen zu unterscheiden, daß er nach Ehre (*time*) strebt. Denn an Essen und Trinken, Schlafen und Liebesgenuß haben anscheinend alle Lebewesen gleichermaßen Freude. Der Ehrgeiz (*philotimia*) aber ist weder den unvernünftigen Lebewesen noch allen Menschen von der Natur gegeben. Die aber, denen ein leidenschaftliches Verlangen nach Ehre und Lob von der Natur gegeben ist, die

sind es, die sich am meisten vom Vieh unterscheiden und die als Männer gelten, nicht mehr bloß als Menschen. Daher scheint ihr mir mit Recht all das auszuhalten, was ihr bei der Tyrannis zu ertragen habt, da ihr ja in höherem Maß als die übrigen Menschen geehrt werdet. Denn es scheint ja keine menschliche Freude näher an die Gottheit heranzureichen als die Freude über die Ehren.“

(Xen. Hier. 7, 3-4; Ü.: Ernst Cahn, zit. n. Leo Strauss: Über die Tyrannis. Neuwied 1963, S. 21f.)

- Hören wir schließlich die Ermahnungen an einen jungen Aristokraten, wahrscheinlich aus der Feder des Redners und Politikers Demosthenes (384-322 v. Chr.):

„Auch wenn Du dem gewöhnlichen Menschenschlag überlegen bist, laß nicht nach in der Bemühung, alle anderen zu übertreffen; laß es Dein Ziel sein, der erste in allem zu sein.“

(Demosthenes 61, 52; Ü.: Verf.)

Hieran schließt nun die Frage, in welchen Bereichen der Aristokrat sich bemüht, der beste sein zu wollen, worin also seine Tugend, *arete*, bestehen muß, damit er als *aristos*, *agathos*, *esthlos*, vortrefflich, tugendhaft, edel angesehen wird. Die Beantwortung dieser Frage führt auf drei große Felder aristokratischer Bewährung und Tätigkeit: Kultur, Krieg und Politik.

III. Was verband: Aristokratische Lebensformen

1. Eine exemplarische Erzählung: Die Brautwerbung bei Kleisthenes von Sikyon

Die Wirkung des Aristie-Ideals auf die Aristokratie als soziale Gruppe ist der ständige offene oder latente Konflikt zwischen den einzelnen aristokratischen Oikosbesitzern. Dennoch können wir von einer sozialen Gruppe sprechen, weil alle Aristokraten dem gemeinsamen Ideal der Aristie verpflichtet waren und dieses in einem ganzen Spektrum von allen gemeinsamen Lebensformen und kulturellen Äußerungen lebendig wurde. Alle Aristokraten, wenn sie als solche gelten wollen, hatten teil an der aristokratischen Kultur und mußten einen bestimmten Lebensstil pflegen. Dazu gehörten gewisse Verkehrs- und Repräsentationsformen ebenso wie die vom Aristie-Ideal durchdrungene Bildkunst und Dichtung. Das alles schaffte neben der Teilhabe an einer gemeinsamen aristokratischen Mentalität und einem charakteristischen äußeren Erscheinungsbild auch konkrete Bindungs- und Verpflichtungsverhältnisse zwischen einzelnen Aristokraten.

Im folgenden sollen einige wichtige Formen aristokratischen Lebensstils und aristokratischer Vergesellschaftung vorgestellt werden, indem von einem größeren Quellenzeugnis ausgegangen wird. Wegen der Dichte ihrer Informationen erlaubt diese Quelle, praktisch das gesamte hier in Frage stehende Spektrum von Phänomenen aufzublättern.

Es handelt sich um eine typische Geschichte aus dem Werk des Begründers der Geschichtsschreibung, Herodot von Halikarnassos. Er beschreibt die sog. Brautwerbung um Agariste, die Tochter des Tyrannen Kleisthenes. Die Begebenheit spielt um 575 v. Chr. in Sikyon, einer Stadt im Norden der Peloponnes, unweit von Korinth. Die Hauptakteure sind Kleisthenes, der von etwa 600-570 v. Chr. Tyrann in Sikyon war, und die Athener Hippokleides und Megakles. Letzterer ist uns auch aus anderen Zusammenhängen bekannt; sein *oikos* ist ausnahmsweise über mehrere Generationen hin vom späten 7. bis ins 5. Jh. v. Chr. hinein bekannt. Seine Mitglieder werden in den Quellen gewöhnlich die "Alkmeoniden" genannt. Jedoch ist vor dem bereits erläuterten Hintergrund auch hier nicht von einem Adelsgeschlecht zu sprechen. Nach Kleisthenes von Sikyon war der Sohn des Megakles, Kleisthenes, benannt, der am Ende des 6. Jhs. v. Chr. in Athen eine demokratische Ordnung eingerichtet hat.

„Kleisthenes war der Sohn des Aristonymos, der Enkel des Myron, der Urenkel des Andreus. Er hatte eine Tochter namens Agariste, die er dem tapfersten und edelsten (*aristos*) aller Griechen, den er fände, zur Frau geben wollte. Als Kleisthenes bei den olympischen Spielen mit dem Viergespann siegte, ließ er durch einen Herold verkünden: Welcher Grieche sich für würdig halte, des Kleisthenes Schwiegersohn zu werden, solle am sechzigsten Tage oder früher in Sikyon erscheinen, da Kleisthenes innerhalb eines Jahres, von diesem 60. Tage an gezählt, die Hochzeit seiner Tochter feiern wolle. Da machten

sich alle Griechen, die auf sich und ihr Vaterland⁷ stolz waren, als Freier auf nach Sikyon, und Kleisthenes richtete für sie eine Rennbahn und eine Ringplatz ein, eben zu diesem Zwecke.

Aus Italien kam Smindyrides, der Sohn des Hippokrates aus Sybaris, der glänzendste (*chlide*) Freier, der erschien; Sybaris stand zu dieser Zeit in seiner höchsten Blüte. Aus Siris stellte sich Damasos ein, der Sohn des sogenannten "Weisen" (*sophos*) Amyris. Diese kamen aus Italien. Vom ionischen Meerbusen her erschien Amphimnestos aus Epidamnos, der Sohn des Epistrophos. Der kam also vom ionischen Meer. Aus Aitolien kam Males, der Bruder des Titormos, der alle Griechen an Körperkraft übertraf und vor den Menschen in die äußersten Winkel des aitolischen Landes geflohen war. Aus der Peloponnes traf Leokedes ein, der Sohn des Pheidon, des Tyrannen von Argos, jenes Pheidon, der den Peloponnesiern neue Maße geschaffen und von allen Griechen am meisten gefrevelt hatte. In Olympia hatte er die Kampfrichter aus Elis verjagt und die Wettspiele selbst geleitet. Dessen Sohn also kam und Amiantos, der Sohn des Lykurgos, ein Arkader aus Trapezunt. Auch ein Azener aus Paios, Laphanes, der Sohn des Euphorion, der, wie es in Arkadien heißt, die Dioskuren in seinem Hause bewirtet und seitdem jedermann gastlich aufgenommen hat. Aus Elis stellte sich Onomastos ein, der Sohn des Aigaios. Diese also kamen aus der Peloponnes selbst. Aus Athen erschien Megakles, der Sohn jenes Alkmeon, den Kroisos zu sich berufen hatte, und noch ein anderer, Hippokleides, der Sohn des Teisandros, der unter den Athenern an Reichtum und Schönheit hervorragte. Aus Eretria, einer damals blühenden Stadt, traf Lysanias ein; er war der einzige Mann aus Euboia. Aus Thessalien kamen der Skopade Diaktorides aus Krannon und der Molosser Alkon. So zahlreich waren die Freier.

Als diese zu dem festgesetzten Tag erschienen, fragte Kleisthenes zuerst jeden nach seiner Vaterstadt (*patris*) und seinem Geschlecht⁸. Dann behielt er sie ein Jahr bei sich. Er prüfte ihren Mannesmut (*andragathia*), ihre Gemütsart, ihre Bildung, den Charakter, indem er sich mit jedem einzeln unterhielt und mit allen zusammen. Er führte die jüngeren von ihnen auf die Turnplätze und prüfte sie, was das wichtigste war, beim gemeinsamen Mahl. Solange er sie bei sich behielt, tat er das unausgesetzt, und dabei bewirtete er sie großartig. Am besten gefielen ihm die Freier aus Athen, und unter ihnen besonders Hippokleides, der Sohn des Teisandros, wegen seines Mannesmutes und auch wegen seiner verwandtschaftlichen Herkunft mit den Kypseliden in Korinth⁹.

Als nun der Tag nahte, an dem Kleisthenes die Hochzeit feiern und die getroffene Wahl allen verkünden sollte, opferte er 100 Rinder und lud die Freier selbst und ganz Sikyon zum Festmahl ein. Nach dem Essen wetteiferten die Freier im Vortrag von Liedern und Beiträgen zur Geselligkeit. Im Verlauf des Gelages forderte Hippokleides, der die anderen alle in seinen Bann zog, den Flötenspieler auf, ihm zum Tanz aufzuspielen. Als der Flötenspieler gehorchte, tanzte er, und zwar nach seinem Geschmack sehr schön: dem Kleisthenes aber gefiel die ganze Sache beim Zuschauen nicht. Nach einer Pause ließ Hippokleides einen Tisch hereinbringen und tanzte darauf zunächst lakonische Weisen, dann andere attische, und beim dritten Tanz stand er kopf und schlenkerte mit den Beinen im Takt. Beim ersten Tanz und beim zweiten wies Kleisthenes zwar mit Abscheu den Gedanken von sich, daß Hippokleides noch sein Schwiegersohn werden könnte, eben wegen der Schamlosigkeit des Tanzes; doch er beherrschte sich und wollte ihn nicht beleidigen. Als er ihn aber mit den Beinen so herumbaumeln sah, konnte er sich nicht mehr beherrschen und sagte: ‚Sohn des Teisandros, du hast deine Hochzeit vertanzt!‘ Hippokleides aber unterbrach ihn und rief: ‚Das kümmert Hippokleides wenig.‘ Daher stammt das bekannte Sprichwort.

Kleisthenes gebot nun Stille und sprach zu den versammelten Freiern: ‚Freier meiner Tochter! Ihr seid mir alle lieb, und ich möchte, wenn ich könnte, euch allen euren Wunsch erfüllen, ohne einen einzigen von euch durch meine Wahl zu bevorzugen oder die anderen abzuweisen. Das ist aber nicht möglich. Ich habe doch nur eine Tochter zu vergeben und kann es nicht allen recht machen. Ich will aber jedem Abgewiesenen bei

⁷ Die jeweilige Heimatgemeinde, nicht Griechenland als ganzes.

⁸ Gemeint ist die Abstammung. Die Frage geht nach den Vätern und Vorvätern.

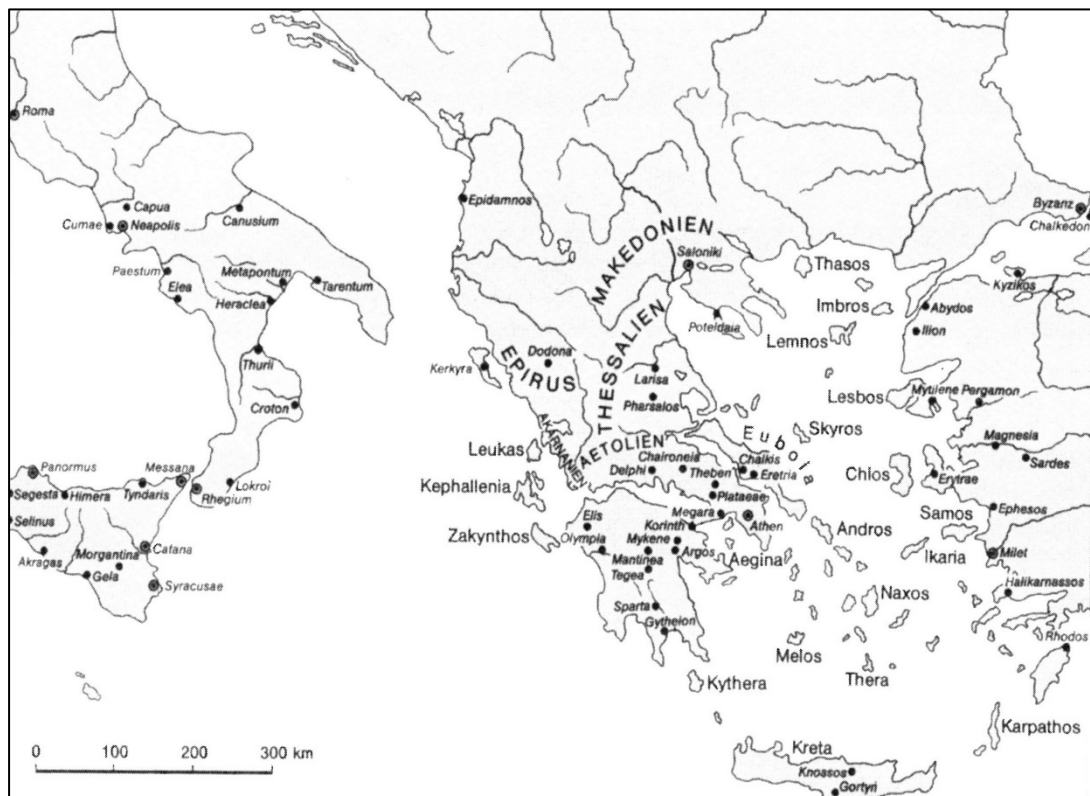
⁹ Kypselos war in der zweiten Hälfte des 7. Jhs. v. Chr. Tyrann in Korinth. Ihm folgte sein Sohn Periander nach. Kypselos war der Urgroßvater des Atheners Hippokleides.

dieser Werbung ein Talent Silber¹⁰ zum Geschenk und zur Anerkennung dafür geben, daß er um meine Tochter gefreit hat und so lange von Hause fernbleiben mußte. Meine Tochter Agariste aber verlobe ich dem Megakles, dem Sohn des Alkmeon, nach dem Eherecht der Athener.' Als Megakles sich zur Verlobung bereit erklärte, galt die Ehe als von Kleisthenes geschlossen.“

(Hdt. 6, 126-130; Ü.: Josef Feix)

Wertet man diese Geschichte auf die Frage nach den aristokratischen Lebensformen hin aus, ist nicht ihr voller Informationsgehalt auszuschöpfen. Insbesondere ist gerade nicht auf das einzugehen, was Herodot an den Vorgängen in Sikyon vor allem interessiert hat: die Geschichte vom Tanz des Hippokleides. Sie ist eine typische aitiologische Geschichte, die dazu dient, das von Herodot am Ende zitierte Sprichwort in seiner Herkunft zu erläutern. Sachlich führt die Episode vom Tanz des jungen Atheners, der sich in den Augen des Kleisthenes allzu wild gebärdete, vermutlich in die Vorgeschichte der Tragödie. Kleisthenes von Sikyon hatte sich nämlich um Reformen der dionysischen Chor- und Tanzaufführungen bemüht, deren wilden und unregelmäßigen Charakter er in gebändigtere und geordnetere Formen überführen wollte, wie sie später bei den Großen Dionysien in Athen begegnen.¹¹

Karte 2: Griechische *poleis* im östlichen Mittelmeerraum



¹⁰ Je nach lokalen Normen zwischen 20 und 40 kg.

¹¹ Vgl. Karl Heinz Kinzl: Zur Vor- und Frühgeschichte der attischen Tragödie. - In: *Klio* 62, 1980, S.177ff.

Das Hauptthema der Geschichte schließlich, die Werbung um Agariste, die Tochter des Tyrannen, und ihre Verheiratung an Megakles, bildet für unsere Auswertung nur einen unter anderen Gesichtspunkten. Wir müssen daher gleichsam gegen den Strich lesen.

2. Die gemeinsame Wertorientierung

In Kap. 126 nennt Kleisthenes das Ziel seiner Einladung an die jungen Aristokraten. Er wolle den Tapfersten und Edelsten, *aristos*, unter ihnen als Ehemann für seine Tochter herausfinden. Das Wort *aristos* umschreibt also den allen gemeinsamen höchsten Wert, das Überlegensein gegenüber den anderen. In Kap. 127 werden die Freier vorgestellt, und bei etlichen von ihnen wird gesagt, worin sie sich bereits hervorgetan haben. Dies ergibt in der Summe einen aristokratischen Tugendkatalog, der Möglichkeiten des *aristos*-Seins inhaltlich beschreibt. All diese Werte lassen sich auch auf das Geschehen am Tyrannenhof beziehen, wie es im folgenden erzählt wird und worin die spezifischen Qualitäten der einzelnen Freier sich erweisen können. In der Reihenfolge des Auftretens im Text:

- äußere Repräsentation:

Smindyrides aus Sybaris wird als der "glänzendste" Freier bezeichnet. Gemeint ist die Gesamtheit des Eindrucks, den jemand durch sein Auftreten in der Öffentlichkeit hervorruft. Woraus sich diese Wirkung ergibt, kann unterschiedlich sein. Das von Herodot gebrauchte Wort *chlido*, Prunk, verweist auf einen Aufwand an Kleiderluxus, Schmuck und anderer kostbarer Ausstattung. Sybaris galt in der Antike als Inbegriff von üppigem Wohlleben. Äußere Repräsentation konnte natürlich etwa beim *symposion* oder bei Wettspielen entfaltet werden.

- Weisheit:

Der Freier Damasos aus Siris ist der Sohn des Amyris, eines Weisen, *sophos*. Daß die auszeichnende Eigenschaft hier dem Vater zukommt, hat wenig zu bedeuten und erscheint auch im weiteren wieder. Offenbar wird erwartet, daß der Sohn in die Fußstapfen seines Vaters tritt. *sophia* ist übrigens keine kontemplative Haltung, sondern lebenspraktische Klugheit. Die Leistungen der Sieben Weisen bestehen in dem Wissen um eine bessere Ordnung des Zusammenlebens und deren praktischer Verwirklichung. Auch Amyris gehört in den Kreis der Sieben-Weisen-Sage. Später wird in der Geschichte noch der Gesetzgeber Pheidon von Argos genannt. Weisheit konnte der Freier in den Gesprächen an den Tag legen, die Kleisthenes mit den Bewerbern führen wird (vgl. Kap. 128).

- Körperkraft:

Males aus Aitolien zeichnete sich durch seine Körperkraft aus. Dieses Merkmal erscheint völlig gleichberechtigt neben den anderen. Körperliche Tüchtigkeit war eine Voraussetzung für kriegerische Leistungsfähigkeit und als solche hoch angesehen. Im Laufe der archaischen Zeit wurde die Ausbildung des Körpers freilich auch zu einem Wert an sich, der in dem betont männlichen Milieu der Aristokratie eine

große Rolle spielte. Dem Beweis der Körperbildung dienten die sportlichen Wettspiele, die *agones*. Sie sind deshalb ein wichtiger Teil der Prüfungen, die Kleisthenes durchführt.

- Negative Aristie:

Der Gedanke des Sich-Hervortuns ging sogar so weit, daß auch ein herausragender Frevel jemanden auszeichnen konnte, hier der des Pheidon von Argos in Olympia. Ähnliches findet sich in der folgenden Geschichte: Hippokleides ragt mit seinem in den Augen des Kleisthenes frevelhaften Tanz zweifellos aus den anderen heraus, da sein Verhalten Anlaß für eine bis zu Herodot reichende mündlich überlieferte Geschichte wurde.

- Gastfreundschaft:

Das Haus des Laphanes aus Paios in Arkadien war für seine Gastfreundschaft berühmt. Da die Gastfreundschaft ein zentrales Strukturelement der aristokratischen Geselligkeit war und einen hohen Aufwand erforderte, konnte man sich auch hierin Ruhm erwerben. Dies ist ein wichtiges Motiv für die Einladung des Kleisthenes, und die Art, wie er sie zelebriert, läßt darauf schließen, daß er sein Ziel mehr als erreicht hat.

- Schönheit:

Sie ist der andere Aspekt der körperlichen Erscheinung und entsteht durch die gleichmäßige Ausbildung des Körpers, während die Körperkraft durchaus auf einseitige Leistungen ausgerichtet sein kann. Körperschönheit kommt vor allem bei den *agones* und beim *symposion* zur Geltung und gilt als Ausdruck innerer Tugend. Außerdem verweist sie auf die Form der Sexualität in dieser männlichen Kultur. In unserer Geschichte wird das nur indirekt angesprochen: Es ist Hippokleides, der für seine Schönheit gerühmt wird und der dann später beim Tanz jene auffällige Vorführung gibt.

- Reichtum:

Über ein ausreichendes Vermögen mußte ein Aristokrat in jedem Falle verfügen. Er konnte freilich auch danach streben, so reich wie kein anderer zu werden. Hippokleides und Megakles, den beiden athenischen Konkurrenten, sagt unsere Geschichte besonderen Reichtum nach. Für Megakles ist das der Anspielung auf die Geschichte von Alkmeon und Kroisos zu entnehmen (vgl. Hdt. 6, 125). Reichtum ist schließlich das Fundament für das gesamte Verhalten des Kleisthenes, das zugleich demonstrativen Charakter hat.

3. Die *agones*

Kleisthenes richtete den Bewerbern um die Hand seiner Tochter eigens eine Rennbahn und einen Ringplatz ein. Die dort stattfindenden Wettkämpfe waren eine wichtige Prüfung ihrer *arete*. Sie konfrontierte die zum Wettkampf antretenden Aristokraten nicht mit etwas Außergewöhnlichem. Vielmehr gehörte sportlicher Wettstreit schon von homerischer Zeit an zu den vornehmsten Betätigungen der Aristokratie.

Zu Ehren des Odysseus veranstalten die Phaiaken sportliche Spiele, damit der Gast nach seiner Heimkehr von der Überlegenheit des Phaiakenvolkes berichten könne (vgl. Hom. Od. 8,101-103). Der demonstrative Zweck der Veranstaltung ist also wohl bewußt. Nach einer ersten Kampfrunde in mehreren Disziplinen wird Odysseus aufgefordert mitzumachen, denn:

„gibt es doch für einen Mann, solange er lebt, keinen größeren Ruhm (*kleos*) als das, was er mit seinen Füßen ausrichtet und mit seinen Armen!“

(Hom. Od. 8, 147-148; Ü.: Wolfgang Schadewaldt)

Odysseus jedoch möchte seine Abfahrt nicht länger hinauszögern und lehnt das Angebot zunächst ab.

„Da antwortete ihm hinwieder Euryalos und schmähte ihm ins Angesicht: ‚Nein doch! Wahrhaftig Fremder, Du siehst mir nicht nach einem Mann aus, der sich auf die Kämpfe (*athla*) versteht, wie deren viele unter den Menschen in Übung sind‘“.

(Hom. Od. 8, 158-160; Ü.: Wolfgang Schadewaldt)

Ein Händler, d.h. kein Mann von *arete* sei er vielmehr. Herausgefordert durch diese Worte schleudert Odysseus daraufhin den Diskus weiter als alle anderen und zeigt sich auch bereit, es in allen übrigen Disziplinen mit jedem Phaiaken aufzunehmen. Mit dieser Wendung hat sich Odysseus für alle sichtbar als Aristokrat erwiesen, und er wird von den Phaiaken deswegen hoch geehrt.

Vergleichbares spielt sich bei der Rückkehr des Helden ins heimatliche Ithaka ab. Es ist der Sieg in einem sportlichen *agon*, durch den sich Odysseus als legitimer Herr seines Hauses erweist: Der von Penelope angeordnete Wettkampf besteht im Durchschießen von zwölf hintereinander gestellten Äxten (vermutlich kupferner Metallplatten) - eine Aufgabe übrigens, die auch zur Herrschaftslegitimation des ägyptischen Pharaos gehörte. Indem Odysseus sie meistert, setzt er sich wieder in seine alten Rechte ein.

Im Laufe der archaischen Zeit entwickelt sich das sportliche Kräfteressen zu einem Signum der griechischen Kultur schlechthin. Die zahlreichen Gelegenheiten, bei denen der einzelne seine körperliche Tüchtigkeit unter Beweis stellen konnte, werden zu einem eigenständigen Bereich von Aktivitäten, die als einem Aristokraten angemessen erachtet werden. Neben einzelnen Aristokraten bei besonderen Anlässen wie Hochzeit oder Begräbnis veranstalten nun auch viele Gemeinden sowie eine Reihe gemeingriechischer Heiligtümer sportliche *agones*. Diese neue Erscheinung beeinflusst die kulturelle Entwicklung auf zahlreichen Gebieten: Erziehung, Architektur, Kunst, Handwerk.

Ursprünglich sind diese sportlichen Wettbewerbe eine Form von Opfer und daher untrennbarer Bestandteil des religiösen Ritus. In der sportlichen Betätigung des Körpers wird ohne unmittelbaren praktischen Zweck menschliche Lebensenergie verausgabt, die durch körperliche Vorbereitung und gezieltes Training zuvor besonders intensiv aufgebaut worden ist. Wie als Opfertier ein besonders schönes Exemplar geweiht wird, so weiht auch der Athlet sich und seine Leistung der Gottheit. Und wie beim Schlachtopfer des Tiers können auch mit dem Opfer des Athleten verschiedene Absichten und Wirkungen verbunden sein: Versöhnung der Gottheit oder der Geister

des Toten (Leichenspiele); Votivopfer in Gestalt der begrenzten Verausgabung von Lebensenergie zur Regeneration der körperlichen Leistungsfähigkeit; zweckfreies gemeinsames Spiel zur Stärkung des gemeinschaftlichen Zusammenhangs.

Dieser als Opferkult zu verstehende ursprüngliche Sinn der Athletik bleibt insofern auch später präsent, als die sportlichen *agones* stets Bestandteile von Kultfesten blieben. Am bekanntesten und berühmtesten waren die panhellenischen Spiele, die seit dem frühen 6. Jh. v. Chr. außer in Olympia auch in Delphi, Nemea und bei Korinth in einem regelmäßigen Zyklus stattfanden.

Die *agones* in Olympia waren noch bis Anfang des 7. Jhs. lediglich ein bescheidenes Element des bedeutenden Kultfestes für Zeus, zu dem die Eleer bald die gesamte griechische Welt einluden. Olympia war in dieser Frühzeit primär als eine Orakelstätte berühmt, und die dort gefundenen Weihungen sind noch weit bis in die archaische Zeit hinein fast ausschließlich als Gaben für die Weisungen des Gottes anzusehen. Olympia war wie Delphi ein Ort, an dem sich Griechen aus allen Himmelsrichtungen versammelten, um ihren Gott zu ehren und miteinander in friedlichen, vermutlich auch wirtschaftlichen Austausch zu treten. Seit dem 7. Jh. v. Chr. nahm, wieder wie in Delphi, die Bedeutung der kultischen *agones* stark zu, um schließlich zum dominierenden Zug des olympischen Festes zu werden.

Der Hintergrund für diese Entwicklung war die mit der Herausbildung der *polis* einhergehende schärfere Profilierung der Aristokratie als sozialer Schicht. Wir können daher an den sportlichen *agones* charakteristische Merkmale im Erscheinungsbild der griechischen Aristokratie erkennen.

Das Zeusfest von Olympia wurde alle vier Jahre Ende Juli/Anfang August gefeiert. Es dauerte sechs Tage, wobei die Hälfte davon den sportlichen Wettkämpfen galten. Am zweiten Tag fanden die *agones* der Jugendlichen, am dritten Tag die Pferde- und Wagenrennen und am fünften Tag die Laufwettbewerbe und Kampfsportarten statt. Wie die Übersicht zeigt, waren die sportlichen Ereignisse in einem von religiösen Ritualen bestimmten Festablauf eingebunden.

- | | |
|---------|---|
| 1. Tag: | Eid der Wettkämpfer und Trainer vor der Statue des Zeus <i>Horkios</i> ("Schützer der Eide")
- Einteilung der Wettkämpfer und Pferde in Altersklassen
- Agon der Trompeter und Herolde (seit 396 v. Chr.) |
| 2. Tag | Agone der Jugendlichen |
| 3. Tag | - vormittags: hippische Agone
- nachmittags: Fünfkampf (<i>Pentathlon</i>)
- abends: Riten für Pelops |
| 4. Tag | - Prozession und großes Opfer für Zeus (Vollmond)
- Festmahl im Prytaneion |
| 5. Tag: | - vormittags: Laufwettbewerbe (<i>Dolichos, Stadion, Diaulos</i>)
- nachmittags: Kampfsportarten (Ringkampf, Faustkampf, <i>Pankration</i>);
Waffenlauf |
| 6. Tag | - morgens: Siegerehrung vor dem Zeustempel
- abends: Bewirtung der Sieger im Prytaneion ¹² |

¹² Übersicht aus Wolfgang Decker: Sport in der griechischen Antike. München 1995, S. 46f.

Wer in Olympia siegte, hatte als Athlet den höchsten Erfolg errungen; er hatte seine Aristie, seine Bestheit, unter Beweis gestellt. In archaisch-klassischer Zeit jedenfalls gehörte er mit dieser Leistung zur Aristokratie. Der Zusammenhang zwischen sportlichen Agonen und aristokratischem Sozialstatus läßt sich folgendermaßen aufzeigen:

- *agon* und aristokratischer Sozialstatus:

Noch bis ins 5. Jh. v. Chr. hinein, als erstmals vereinzelt Berufssathleten auftraten, mußte man Aristokrat sein, um an den *agones* teilnehmen zu können. Denn sie erforderten viel Übung und damit zeitliche Abkömmlichkeit von der Arbeit. Die Muße, sich gemeinsam mit anderen in der Ringschule (*palaistra*) auf Wettkämpfe vorzubereiten zu können, ist daher ein Ausweis aristokratischer Existenz. Sie ermöglichte auch eine gemeinsame Erziehung, d.h. über die gymnischen Übungen hinaus eine Einübung in das Leben eines Aristokraten ganz allgemein. Ferner bot die Disziplin des Wagenrennens die Möglichkeit, besonderen Reichtum zu dokumentieren, da die hiermit verbundenen Aufwendungen wie Pferdezucht und Fahrtraining sehr kostspielig waren.

- *agon* und Aristie-Ideal:

Mit Ausnahme des Waffenlaufs hatte keine der Sportarten irgendeinen Bezug zum praktischen Leben. Die sportlichen Übungen waren rein spielerischer Natur. Sie waren deshalb hervorragend dazu geeignet, die aristokratische Hauptnorm, das Aristie-Ideal, auszuleben und dadurch den jeweiligen sozialen Status des einzelnen Aristokraten ständig neu zu ermitteln. Dies war aufgrund der in dem Aristie-Ideal enthaltenen Forderung, sich anderen als überlegen zu erweisen, unbedingt notwendig. Wenn es im Rahmen sportlicher Auseinandersetzung geschah, so entlastete es die Gesellschaft von Konflikten.

- *agon* und *stasis*:

Diese Konflikte, *staseis*, auf die im nächsten Kapitel näher einzugehen sein wird, konnten jedoch durch eine andere Konsequenz der *agones* auch angeheizt werden, nämlich dadurch, daß sich den Aristokraten - vor allem bei den panhellenischen Spielen - ein großes internationales Forum eröffnete, auf dem sie in Austausch und enge Verbindung mit Aristokraten aus anderen Gemeinden treten konnten. Solche über die einzelne *polis* hinausgreifenden Beziehungen konnten jedoch nicht selten zu ausschlaggebenden Faktoren in den inneren Machtkämpfen werden.

- Der Sieger:

Eng damit hängt etwas anderes zusammen: Der Sieger in Olympia oder Delphi war für die Griechen nicht einfach ein hervorragender Sportsmann. Er hatte sich mit seinem Sieg als *esthlos* und *aristos* erwiesen. Diese "Bestheit" kennzeichnete aber seine ganze Persönlichkeit. Daher konnten die Sieger in den *agones* ihren Ruhm immer wieder erfolgreich auch in politische Vorrangstellungen umzumünzen oder es zumindest versuchen. So etwa ein gewisser Kylon, der einen olympischen Laufwettbewerb gewonnen hatte und sich mit Hilfe seines Schwiegervaters, des Tyrannen von Megara, in Athen um 630 v. Chr. zum Tyrannen aufschwingen wollte, was ihm mißlang. Mehr Erfolg hatte der Athener Kimon, der mit seinen Pferden zweimal hinter-

einander das Wagenrennen in Olympia für sich entschied und mit dem sich der Tyrann Peisistratos von Athen nolens volens arrangieren, d.h. das ihm zuerkannte hohe Sozialprestige akzeptieren mußte. Als Kimon ein drittes Mal gewann, wurde er für die athenischen Machthaber schließlich so gefährlich, daß ihn die Söhne des Peisistratos umbringen ließen (vgl. Hdt. 6,103).

- Die Preise:

Die bei den großen *agones* errungenen Preise waren nur symbolische Anerkennungen der Aristie, verschiedenerlei Kränze etwa oder heiliges Öl in kostbaren Gefäßen. Bei vielen Wettbewerben gab es allerdings auch nicht unbeträchtliche materielle Preise zu gewinnen. Für manchen Aristokraten stellte dies eine Möglichkeit dar, sein Vermögen aufzubessern.

- Die Ehrungen:

Dazu kamen meist zahlreiche Ehrungen der Heimatstädte in Form von demonstrativer Zuerkennung höchsten Ruhmes bis hin zu kultischer Verehrung; daneben Privilegien und materielle Zuwendungen. Hinter solchen Bemühungen der Gemeinden stand auch die Absicht, die Stadt als ganze an dem überragenden Ruhm des Siegers teilhaben zu lassen. Aristokratische *philotimia* sollte sich nicht neben der Gemeinde oder gar gegen sie entfalten. Die Gemeinden sahen ihre Olympiasieger daher als wichtige Repräsentanten nach außen an und versuchten, sie als solche in Dienst zu nehmen und an sich zu binden. Ein berühmtes Beispiel ist etwa der Ringkämpfer Milon aus dem unteritalischen Kroton. In der 2. Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. errang er insgesamt 32 Siege allein an den vier großen panhellenischen Spielen, wobei er sechsmal alle vier Wettbewerbe hintereinander gewann. Diese Leistungen wurden von keinem Späteren übertroffen und bildeten den Anlaß für lebhaften Nachruhm in Geschichten und Legenden. So soll er 511/10 v. Chr. das Heer seiner Heimatstadt gegen ihren Rivalen Sybaris angeführt und allein durch sein Auftreten im Siegerornat und als Herakles im Löwenfell und mit der Keule bewaffnet die Feinde in die Flucht geschlagen haben (vgl. Diod. XII, 9, 5-6).

4. Die Gastfreundschaft

Herodots Geschichte erzählt unter anderem auch von einem herausragenden Beispiel von Gastfreundschaft. Die Freier seiner Tochter sind die Gastfreunde, *xenoi*, des Kleisthenes. Durch die großartige Weise, in der dieser sie in sein Haus aufnimmt, gibt er ein denkwürdiges Vorbild und beweist auch dadurch seine Qualitäten als Aristokrat.

Die Maßstäbe hatte erneut schon Homer gesetzt. Die Epen sind übersät mit Exempeln gelungener Gastfreundschaft wie mit Fällen frevelhafter Verfehlungen dagegen. Die Wurzel dieser Norm ist leicht zu erkennen, geht man von den Konsequenzen der sozialen Vereinzelung des *oikos* aus: Ohne ein großräumigeres Netz verwandtschaftlicher Beziehungen war man in der Fremde jenseits der eigenen Gemeindegrenzen prinzipiell recht- und schutzlos. Dem Fremden begegnete man mit

Mißtrauen und Furcht, und dieser mußte seinerseits bestrebt sein, seine Friedfertigkeit glaubwürdig unter Beweis zu stellen. In diese gespannte Situation konnte jeder, besonders der Aristokrat, schnell geraten, da die höchst fragmentierte politische Struktur die Fremde oft nicht weit hinter der eigenen Haustür beginnen ließ. Diese für den jeweiligen Fremden wie den Einheimischen mißliche Lage konnte in der sozialen Institution der Gastfreundschaft überwunden werden. Sie legte beiden Seiten Verpflichtungen auf: dem Gastgeber, seine Abwehr gegen den Fremden aufzugeben und ihn als seinen Gast gut und großzügig zu behandeln; dem Fremden, in dem gastlichen Haus seine Friedfertigkeit vor allem durch rückhaltlose Offenheit zu zeigen. Das Gebot der Gastfreundschaft ist allgemeingültig und von Zeus Xenios geheiligt: "Denn von Zeus her sind allgesamt die Fremden und die Bettler", so der Schweinehirt Eumaios zu Odysseus (Hom. Od. 14, 57-58; Ü.: Wolfgang Schadewaldt).

Die prototypische Verwirklichung der Norm führt uns der Aufenthalt des Odysseus bei den Phaiaken vor. Beginnend mit der Königstochter Nausikaa legen sie bald ihre anfängliche Reserve gegenüber dem Fremden ab, der König Alkinoos nimmt ihn wie es sich gehört in sein Haus auf, bewirtet ihn reich, veranstaltet ihm zu Ehren Spiele, musische Aufführungen und Gastmähler und entläßt ihn am Ende reich beschenkt in seine Heimat Ithaka. Odysseus wiederum lohnt den Phaiaken all dies, indem er ihre grenzenlose Neugier befriedigt und ausführlich seine verschiedenen Abenteuer erzählt. Beide Seiten haben also Gelegenheit zur Darstellung ihrer persönlichen Qualitäten und damit zur Demonstration ihres sozialen Status. Gastfreundschaft ist daher auch ein Medium zur Bewährung von *arete*. Am äußerst großzügigen Verhalten des Kleisthenes wird das ganz deutlich.

Entscheidend an der Gastfreundschaft ist, daß sie dauerhafte soziale Bindungen herstellt und Verpflichtungen für die Zukunft enthält. Bereits in homerischer Zeit existieren überlokale Gastfreundschaftsbeziehungen zwischen einzelnen *oikoi*. Ihre Wirkungen sehen wir bei der Begegnung der beiden Helden Glaukos, der auf der Seite der Trojaner kämpft, und Diomedes vom Heer der Achaier. Diomedes zu Glaukos:

„Wirklich! da bist du mir ein Gastfreund (*xenos*) von den Vätern her, ein alter!
Denn Oineus¹³, der göttliche, hat einst den untadligen Bellerophontes¹⁴
In den Hallen bewirtet und ihn zwanzig Tage dabehalten.

(...)

So bin ich dir jetzt dein Gastfreund¹⁵ mitten in Argos,
Du aber in Lykien, wenn ich in das Land von denen gelange.
Aber meiden wir voneinander die Lanzen, auch im Gedränge!“

(Hom. Il. 6, 215-217, 224-226; Ü.: Wolfgang Schadewaldt)

In der archaischen Zeit wurden diese Verpflichtungsverhältnisse immer mehr von Nebenfolgen der Meisterung der Fremdheitssituation zum bewußt gesuchten Hauptzweck der Gastfreundschaftsverhältnisse. Kein Aristokrat konnte darauf verzichten, sich ein Netz solch überlokaler und überregionaler Verbindungen zu knüpfen. Es

¹³ Großvater des Diomedes.

¹⁴ Großvater des Glaukos.

¹⁵ *xenos*, benutzt für Gastgeber und Gast gleichermaßen, hier also Gastgeber.

ersetzte ihm den mangelnden Rückhalt in einer größeren Verwandtschaftsgruppe, und im Notfall konnte er darauf zurückgreifen. Dieser Notfall trat angesichts zunehmender innerer Auseinandersetzungen in den Gemeinden nicht selten ein. Der Aristokrat konnte dann bei seinen auswärtigen Gastfreunden entweder Schutz bei freiwilligem oder erzwungenem Exil suchen oder zusätzliche Mittel für seinen Gegenschlag mobilisieren.

5. Der Geschenketausch

Untrennbar mit der Gastfreundschaft verbunden ist eine weitere, in ihrer Funktion noch umfassendere soziale Institution, das Geben und Nehmen von Geschenken. So hat beispielsweise jeder Gast ein Anrecht auf ein Gastgeschenk (*xenion*, in der Regel im Plural, *xenia*, gebraucht). Kleisthenes gibt den erfolglosen Bewerbern am Ende je ein Talent Silber als Ausgleich dafür, daß sie nicht zum Zuge kamen und für die Ehre, die sie dem Gastgeber mit ihrem Aufenthalt einbrachten. Die kostbare Gabe steigerte ihren Reichtum und damit ihr soziales Ansehen ebenso wie das des Kleisthenes. Und es verpflichtete die Empfänger der Geschenke, sich auch in der Zukunft dem Geschenkegeber gegenüber erkenntlich zu zeigen. Beides, Geben und Nehmen, schafft also Ehre und eine auch in der Zukunft wirksame Beziehung zwischen Geber und Empfänger. Beide sind gewiß, daß sie bei einer anderen Gelegenheit ihre Rollen tauschen werden.

Homers Epen offenbaren die Vielfalt von Situationen, die Anlaß für solchen Geschenketausch waren: Geschenke wurden jedem Gast auf die Reise mitgegeben; sie wurden bei der Hochzeit zwischen Bräutigam und Brautvater getauscht; sie dienten der Wiedergutmachung gekränkter Ehre oder der Belohnung für Dienste; selbst die Abgaben des Volkes an seine aristokratischen Führer wurden als Geschenk angesehen, das diese zur Erfüllung ihrer Aufgaben gegenüber dem Gemeinwesen verpflichten sollte; auch Darlehen wurden umgekehrt als Geschenk aufgefaßt, die Rückzahlung als Gegengabe. Entscheidend war bei all diesen Transaktionen, daß die Gabe eine soziale Beziehung zwischen Geber und Nehmer herstellte. Homer schildert den Gabentausch bereits mit allen Zügen, die ihn auch in späterer Zeit unverändert prägten:

- Die Zirkulation der Gaben beruhte immer auf Gegenseitigkeit, Reziprozität ist ihr Grundprinzip. Nur selten vollzieht sie sich allerdings direkt wie in der eben beschriebenen Begegnung von Diomedes und Glaukos:

„Wirklich! da bist du mir ein Gastfreund von den Vätern her, ein alter!
Denn Oineus, der göttliche, hat einst den untadligen Bellerophontes
In den Hallen bewirtet und ihn zwanzig Tage dabehalten.
Und sie reichten einander auch schöne Gastgeschenke (*xeineia*):
Oineus gab einen Gürtel, von Purpur schimmernd,
Bellerophontes aber einen goldenen Becher, doppelt gebuchtet.
Und den ließ ich zurück, als ich ging, in meinen Häusern.
An Tydeus aber kann ich mich nicht erinnern, da er mich noch klein
Zurückließ, als in Theben umkam das Volk der Achaier.

So bin ich dir jetzt dein Gastfreund mitten in Argos,
 Du aber in Lykien, wenn ich in das Land von denen gelange.
 Aber meiden wir voneinander die Lanzen, auch im Gedränge!
 Sind mir doch viele Troer und berühmte Verbündete,
 Zu töten, wen immer ein Gott mir gibt und ich mit den Füßen erreiche,
 Und dir wieder viele Achaier, zu erschlagen, wen du vermagst.
 Die Waffen aber laß uns miteinander tauschen, damit auch diese
 Erkennen, daß wir von den Vätern her uns Gastfreunde rühmen!
 Als sie so gesprochen hatten, sprangen sie von den Gespannen
 Und ergriffen einander bei den Händen und verpflichteten sich einander.
 Da wieder benahm dem Glaukos der Kronide Zeus die Sinne,
 Der mit dem Tydeus-Sohn Diomedes die Waffen tauschte:
 Goldene gegen eherne, hundert Rinder gegen neun Rinder.“

(Hom. II. 6, 215-236; Ü.: Wolfgang Schadewaldt)

Anders als in dieser Szene war Reziprozität jedoch in der Regel ein Versprechen und eine Verpflichtung für die Zukunft. Laertes gegenüber seinem noch unerkannten Sohn, der sich für einen alten Freund des Odysseus ausgibt:

„Mit den Geschenken (...), die du zehntausendfältig dargereicht, hast du eine vergebliche Gunst erwiesen. Ja, wenn du ihn (Odysseus) lebend im Gau von Ithaka angetroffen hättest, dann hätte er es dir mit Geschenken gut vergolten und dich auch mit guter Bewirtung (*xenie*) hinweggeschickt, denn das ist der Brauch (*themis*), wenn einer darin vorangegangen.“

(Hom. Od. 24, 283-286; Ü.: Wolfgang Schadewaldt)

- Geschenke sind normalerweise kostbare Gegenstände aus Metall oder Edelmetall, Schmuck, Dreifüße, Becher, verzierte Bronzekessel, zuweilen auch Textilien, Pferde oder Sklavinnen. Es sind also typischerweise Kleinodien, die zwar einen gewissen Gebrauchswert und eine anspruchsvolle ästhetische Gestaltung hatten, gewöhnlich aber in der Schatzkammer des *oikos* aufbewahrt wurden, um bei Gelegenheit zur Schau gestellt oder auch wieder weiter als Geschenk vergeben zu werden. Telemachos, auf der Suche nach seinem Vater bei Menelaos in Sparta zu Gast, erhält von diesem ein besonders wertvolles Geschenk:

„Telemachos, wahrhaftig, es möge dir die Heimkehr, so wie du sie wünschst in deinem Sinne, Zeus vollenden, der starkdröhnende Gemahl der Hera! Unter den Kleinoden (*keimelia*) aber, so viele in meinem Hause liegen, will ich dir das zum Geschenke (*dora*) geben, was das Schönste und Werteste ist: will dir einen gefertigten Mischkrug geben, von Silber ist er ganz und gar, und es sind oben die Ränder mit Gold eingelegt. Ein Werk des Hephaistos ist er, und gereicht hat ihn mir Phaidimos, der Heros, der König der Sidonier, als sein Haus mich aufnahm, als ich dort auf meiner Heimfahrt hingelangte. Dir aber will ich diesen geben.“

(Hom. Od. 15, 111-119; Ü.: Wolfgang Schadewaldt)

- Eine solche Genealogie zeigt an, daß in einem Geschenk nicht nur ein materieller Wert steckt, obwohl auch der als Quelle zur Vermehrung des Oikosvermögens für manchen Aristokraten nicht zu verachten war. Die Glaukos-Diomedes-Szene mit dem völlig ungleichen Tausch am Ende weist außerdem darauf hin, daß der Gesichtspunkt des Wertes der getauschten Gegenstände nicht ohne Belang war. Er drückte den relativen sozialen Rang der Tauschpartner aus. Da Glaukos und Diomedes als gleichrangig vorgestellt werden, bedeutete der ungleiche Tausch natürlich einen Fehlgriff des Glaukos. Viel wichtiger als der Materialwert war jedoch, daß das

Geschenk den sozialen Status seines Besitzers verkörperte. Es war ein Symbol für Reichtum und Ehre für den Geber wie für den Empfänger. Als Odysseus von den Phaiaken gedrängt wird, noch einen weiteren Abend bei ihnen zu verweilen und von seinen Abenteuern zu erzählen und ihm Alkinoos in Aussicht stellt, "die Beschenkung ganz zu vollenden", bemerkt Odysseus:

„Alkinoos, Herrscher, Ausgezeichneter vor allen Männern des Volkes! Und wenn ihr mich selbst bis übers Jahr bleiben hiebet und wolltet das Geleit betreiben und glänzende Gaben (*dora*) geben, so würde ich auch dieses wollen! Auch wäre es viel vorteilhafter, wenn ich mit vollerer Hand in das eigene Vaterland gelangte; ehrwürdiger (*aidoioteros*) und lieber wäre ich dann allen Männern, die mich nach Ithaka heimgekehrt erblicken würden.“

(Hom. Od. 11, 355-361; Ü.: Wolfgang Schadewaldt)

- Der Geschenketausch enthielt über die Faktoren von Reziprozität und Äquivalenz hinaus schließlich ein erhebliches agonales Element. In seinem Rahmen konnte man sich in einen Wettbewerb der Großzügigkeit stürzen, um sich Ruhm zu erwerben. Das offensichtlich Übermäßige in der Gastfreundlichkeit des Kleisthenes entspringt gewiß diesem Motiv.

Die fundamentale Bedeutung des Geschenketauschs für die Funktionsweise archaischer Gesellschaften ist seit der bahnbrechenden Studie von Marcel Mauss¹⁶ in der Ethnologie allgemein anerkannt. Für die Griechen ergibt sich ein komplexes Bild: Der Geschenketausch ist eine ritualisierte, symbolhaltige Form sozialen Handelns, mit der einerseits dem Aristie-Ideal gehuldigt werden kann, die andererseits zugleich ein Gegenmittel gegen dessen ruinöse Folgen bereithält, indem sie sehr wirksame Bindekräfte innerhalb der Schicht der Aristokraten freisetzt.

6. Das Symposion

Die wichtigste Prüfung, so Herodot ausdrücklich (vgl. Kap. 128), der Kleisthenes die Freier unterzog, fand bei den gemeinsamen Mahlzeiten statt. Kleisthenes veranstaltete das ganze Jahr über, in dem die Freier in seinem Hause blieben, großartige Gelage, bei denen die Bewerber ihre Qualitäten als Aristokraten zur Geltung bringen konnten. In diesem Rahmen sollte sich letztlich entscheiden, wer die Hand Agaristes bekam.

Die Gelage, *symposia*, bilden den Dreh- und Angelpunkt des geselligen Lebens der Aristokratie. Für deren Zusammenhalt als soziale Gruppe sind sie die zentrale soziale Institution. Dabei stellen die aristokratischen *symposia* nur eine Spielart der gemeinsamen Mahlzeiten dar, die für die innere Verfassung von Gesellschaft und Gemeinschaft noch in vielen anderen Zusammenhängen von grundlegender Bedeutung waren. Der griechische Kult war als Opferkult in der Regel mit einer gemeinsamen Mahlzeit, bzw. einem Gelage der Teilnehmer verbunden. Das gilt besonders auch für den Totenkult, für den das Totenmahl der Hinterbliebenen eine große Rolle

¹⁶ Marcel Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt a.M. 1978 (zuerst frz. Paris 1924).

spielte; aber auch für die staatlichen Kulthandlungen an den großen Festen zu Ehren von Zeus, Athena, Dionysos und anderen Göttern. Zu gemeinsamen Mahlzeiten um den Staatsherd im Prytaneion versammelten sich ferner die Repräsentanten der Gemeinde mit zu ehrenden Gästen. Von höchster Wichtigkeit für das Selbstverständnis und das Selbstbewußtsein der Bürger waren schließlich die zahlreichen Gelegenheiten, zu denen die Bürger in ihren genossenschaftlichen Verbänden (etwa in den Demen oder Phratrien) bei gemeinsamem Essen und Trinken zusammenkamen. Dies alles sind typische Formen des gesellschaftlichen Lebens der Griechen. In ihnen vollzieht sich die Integration der Bürger in den allen gemeinsamen Bereich des Politischen. Im Mittelpunkt der Gemeinde als politischer Ordnung und das heißt der kollektiven Praktiken, in denen sich die Bürgerschaft konstituiert, steht das gemeinsame Mahl. Hier soll uns nur das Symposion als von der Aristokratie geprägte Sozialform beschäftigen.

Zum Symposion traf sich ein begrenzter Kreis von in der Regel um die 10 Aristokraten im Hause eines der ihnen, um gemeinsam zu essen und zu trinken. Der Schwerpunkt lag dabei auf letzterem, weswegen Mahlzeit und Umtrunk, so *symposion* wörtlich, gewöhnlich von einander getrennt wurden. Dies vor allem dann, wenn sich beim Mahl die Familie des *oikos* versammelte, während sich zum *symposion* ausschließlich die männlichen Oberhäupter verschiedener *oikoi* vereinten. Das Ziel war, oberflächlich betrachtet, sich zu unterhalten und zu zerstreuen: Trinkrituale, Gespräche, Gesellschaftsspiele, eigene musikalische oder dichterische Beiträge konnten zu einem Symposion ebenso gehören wie varietéartige oder musikalische Darbietungen von Sklaven bzw. Sklavinnen und die Gesellschaft von heranwachsenden Knaben und von Hetären. Einen besonderen Anlaß brauchte das Symposion eigentlich nicht, aber wichtige Ereignisse wie eine Hochzeit oder ein Begräbnis wurden immer auch durch *symposia* gewürdigt.

Das *symposion* war keine nur den Griechen der archaischen und klassischen Zeit eigene Erscheinung, sondern wurde in teilweise modifizierten Formen in der ganzen antiken Welt gepflegt. Auch in diesem Falle ist Homer unser erster Zeuge. Wohl unterscheiden sich seine Schilderungen von Gelagen in einigen Zügen noch von dem, was in der späteren archaischen Zeit üblich wurde. Das betrifft etwa die zu Homers Zeit noch mögliche Teilnahme von Ehefrauen und die Tatsache, daß Homers Helden sich zu Tische setzen, während man sich seit dem 7. Jh. v. Chr. auf Klinen, Liegebetten, lagert, die entlang der Wände des für das *symposion* bestimmten Raumes aufgestellt waren. Die Sitte des zu Tische Liegens war wie manches in dieser Zeit aus dem Osten, von den Assyrern, Persern oder Lydern übernommen worden und galt als Ausdruck verfeinerter und luxuriöser Lebensweise. Abgesehen davon sind bei Homer aber schon entscheidende Kennzeichen für das *symposion* als soziale Institution vorhanden.

Voraussetzung für diese Form der Gastfreundschaft ist, daß der *oikos* einen Überschuß erwirtschaftet, der dann in der Veranstaltung solcher Feste verausgabt werden kann. Das Gelage ist daher Anzeichen für den aristokratischen Status eines *oikos*:

„Eumaios, wirklich, das sind die schönen Häuser des Odysseus! Leicht herauszukennen sind sie auch unter vielen, wenn man sie sieht! Eines reiht sich an das andere, und ein Hof ist ihm daran gebaut mit Mauer und Gesimsen, und gut verschließbare Türen sind davor, zweiflügelige: kein Mann könnte sie überwinden. Doch gewahre ich, daß viele Männer darin ein Gastmahl halten, denn Fettdampf breitet sich aus, und drinnen ertönt die Leier, die die Götter dem Mahl geschaffen haben zur Gefährtin.“

(Hom. Od. 17, 264-271; Ü.: Wolfgang Schadewaldt)

So beschreibt Odysseus beim Wiedersehen sein eigenes Haus. Noch ist es über den dreisten Zumutungen der Freier von Penelope nicht zugrunde gegangen. Was Odysseus beim Näherkommen bemerkt, ist deren Gelage, zu dem sie sich seit langem ohne Unterbrechung in seinem Hause eingenistet haben. Ein derartiges Verhalten entspricht jedoch keineswegs den das Gelage bestimmenden Normen, wie Telemachos schon zu Beginn des Epos klar macht:

„Doch wenn eure Gemüter noch Scheu empfinden vor alldem, geht mir heraus aus den Hallen, verschafft euch andre Gelage, wechselnd von Haus (*oikos*) zu Haus verzehrt die eigenen Güter.“

(Hom. Od. 2, 138-140; Ü.: Wolfgang Schadewaldt)

Reziprozität, Gegenseitigkeit, und prinzipielle Gleichheit unter den Teilnehmern sind Grundvoraussetzungen dafür, daß das *symposion* seine gemeinschaftsbildende Funktion erfüllen kann. In homerischer Zeit geht es dabei nicht zuletzt darum, daß sich im *symposion* militärische Kampfgemeinschaften zusammenfinden und zusammengeschießt werden. Als Odysseus Eumaios sein früheres angebliches Leben erzählt, stehen seine kriegerischen Taten im Vordergrund: Raubzüge, Kaperfahrten, der Krieg vor Troja bilden eine nicht abreißende Kette von kriegerischen Einsätzen:

„danach dann
Hieß mich der Mut, nach Ägypten hin eine Seefahrt zu machen
In gerüsteten Schiffen mit göttergleichen Gefährten (*hetairoi*).
Und ich rüstete neun, schnell war die Mannschaft beisammen.
Schon sechs Tage schmausten bei mir die werten Gefährten,
Aber ich selber bot ihnen Opfertiere in Menge,
Um sie den Göttern zu opfern und selbst sich das Mahl zu bereiten.“

(Hom. Od. 14, 245-251; Ü.: Roland Hampe)

Da solche Unternehmungen nicht nur Sache der Beteiligten, sondern - das geht aus anderen Stellen hervor - nicht selten auch zum Nutzen der Gesamtgemeinde waren, ist das mit Blick auf die militärische Aufgabe vom Anführer veranstaltete Gelage nicht reine Privatsache, sondern hat eine weiter reichende politisch-soziale Funktion. In Sparta blieb diese militärische Bedeutung übrigens auch später erhalten. Die Kriegerkaste der Spartiaten war in Zelt- und Mahlgemeinschaften, die sog. Syssitien, gegliedert, in deren Rahmen sich das Leben der spartanischen Vollbürger im wesentlichen abspielte.

Ansonsten hat sich im Laufe der archaischen Zeit die Bedeutung des *symposion* verlagert. Im Vordergrund standen nun die Ausbildung und die Ausübung des aristokratischen Lebensstils im Rahmen der Symposionsgemeinschaften. Aus diesen gingen zugleich aristokratische soziale Gruppierungen hervor, die in ihrer Zusammensetzung durchaus wechselhaft waren und die für das politische Leben in den archai-

schen und den meisten klassischen Gemeinden als Anhängerschaften einzelner Aristokraten sehr wichtig waren. Das *symposion* wurde auch im 5. Jh. v. Chr. weiter gepflegt, nunmehr von breiteren Kreisen der Bürgerschaft, wobei es in Athen jedenfalls, wo man die innere Instabilität für etliche Jahrzehnte überwunden hatte, seine unmittelbare politische Bedeutung aus der archaischen Zeit verlor. Lediglich in der zweiten Jahrhunderthälfte sammelten sich in Symposionsgemeinschaften aristokratische Gegner der Demokratie, um, allerdings erfolglos, deren Abschaffung zu betreiben. Schon immer war das *symposion* auch ein Ort ernster Gespräche. Im 4. Jh. v. Chr. entstand daraus ein spezifisches literarisches Genre, die Symposionsliteratur. Das *symposion* bildete dabei den formalen Rahmen für in Dialogform vorgetragene philosophische Untersuchungen. Das berühmteste Beispiel sind die Dialoge Platons (428-349 v. Chr.), vor allem das *Symposion*. Aus späterer Zeit bekannt sind Plutarchs *Symposiaka*, (ca. 80-100 n.Chr.) und Athenaios' *Deipnosophistai*, Gelehrtenmahl (ca. 200 n.Chr.).

Wie in mehreren anderen Kulturen ging also die Bedeutung des *symposion* weit über ein bloß privates geselliges Beisammensein beim Wein hinaus. Es wurzelt in einem vielschichtigen Komplex von Motiven, die drei Dimensionen zugeordnet werden können:

- Die ethologisch-psychologischen Antriebe:

Bis in die Jägerkulturen der Altsteinzeit zurück hat die Anthropologie beobachten können, daß gemeinschaftliche Mahlzeiten soziale Bindungen zwischen den Beteiligten schaffen. Die Gemeinsamkeit des Opfermahls im Kult und die gemeinsame Verpflegung im Zeltlager der Krieger sind konstante Sozialformen, bei denen durch das Medium des gemeinsamen Essens und Trinkens Verbindungen zwischen Menschen oder zwischen Menschen und Göttern oder zwischen Lebenden und Toten hergestellt oder bekräftigt werden sollen. Wir haben es hier mit einer bis heute wirksamen anthropologischen Konstante zu tun.

- Die magisch-rituelle Praxis:

Diese Dimension ist dagegen nur den vormodernen Gesellschaften eigen. Sie äußert sich im Hinblick auf das *symposion* darin, daß es Trinken und Geselligkeit an ein strenges Reglement band. Hören wir die Schilderung eines idealen *symposion* durch den Dichter Xenophanes von Kolophon (580-480 v. Chr.):

„Nun ist der Boden gesäubert, die Hände sämtlicher Gäste
wie auch die Becher sind rein (*katharos*); Häupter umkränzt man bereits,
reicht auch das duftende Öl herum in der Schale;
fertig steht auch der Krug (*krater*), frohsinnigfüllt (*euphrosyne*) bis zum Rand.
Mehr Wein erwartet die Zecher - verspricht auch nie zu versiegen -
in den Gefäßen; mild-süß duftet der herrliche Trank.
Zwischen den Gästen entwickelt der Weihrauch die reinen Gerüche;
Wasser harrt des Gebrauchs, sauber und lieblich und kühl.
Bräunliche Brote liegen zur Hand, und Käse belastet,
leckerer Honig dazu, üppig den stattlichen Tisch.
Mitten im Saale, mit Blumen geschmückt, erhebt der Altar sich;
Festfreude, Spiel und Gesang hallen laut wider im Haus.
Anfangs müssen verständige Männer mit löblichen
Reden
und mit lauterem Wort preisen den waltenden Gott.

Brachten sie Trankopfer dar und flehten um Kraft zu gerechtem Tun (*ta dikaia*) - denn dieses Gebet liegt ja dem Menschen zunächst -, dürfen bedenkenlos (*ouch hybris*) trinken sie, so viel, daß sie nach Hause kommen noch ohne Geleit, sind sie nicht allzu betagt. Lob verdient, wer beim Zechen Gutes und Wertvolles (*esthla*) darlegt, seine Gedächtniskraft wahrt, stets nach dem Besten (*arete*) auch strebt. Nicht von dem Kampf der Titanen, Giganten oder Kentauren, Märchen vergangener Zeit, oder vom blutigen Zwist (*stasis*) streitender Bürger zu reden - das nützt doch gar nichts! -, nein, Götter stetig zu achten: darin zeigt sich ein wahrhaftes Gut!“

(Xenophanes F 1D.; Ü.: Dietrich Ebener)

Natürlich ist das ein Idealbild, dem die Wirklichkeit nur mehr oder weniger gegli-chen haben wird. Die strukturellen Merkmale sind jedoch deutlich: Das Symposion vollzieht sich in einem besonderen, nicht alltäglichen Raum, der durch verschiedene äußere Zeichen konstituiert wird. Das erste ist, daß jeder *oikos* einen allein für das *symposion* bestimmten und im Prinzip gleichförmig eingerichteten Raum, den *andron*, besaß. Er war mit drei bis 15 Liegen, Polstern, Decken und Kissen, kleineren Tischen, Spielgerät, zuweilen mit Musikinstrumenten oder Waffen und vor allem dem für das Trinkgelage erforderlichen Geschirr aus Metall oder Keramik ausgestattet. Weiterhin erforderte das *symposion* rituelle Reinheit; die Teilnehmer schmückten sich mit Kränzen, Duftöle verbreiteten sich, religiös-rituelle Gesänge wurden angestimmt. Alle Sinne waren also angesprochen und stellten sich auf eine festliche Atmosphäre ein, die das, was nun kam, dem Alltag entrückte. Eine Kulthandlung leitete das Geschehen denn auch ein: die Anrufung des Gottes Dionysos und ein Trankopfer von ungemischtem Wein, wie es nur ihm zukommt. Dann wird, was Xenophanes nicht erwähnt, ein Symposiarch gewählt, nicht unbedingt der Gastgeber. Er hat den Ablauf des Festes zu überwachen und im einzelnen zu bestimmen: die Themen der Gespräche, die Geschicklichkeitsspiele, die musischen *agones* und nicht zuletzt die Mischung von Wein und Wasser und den Rhythmus des Trinkens.

Hinter den Mahnungen des Xenophanes verbirgt sich das Ziel der ganzen Prozeduren und Rituale: die Alkoholisierung in Grenzen zu halten und damit die vom Weingenuß ausgehenden Kräfte zu bannen. Mäßigung muß daher das angemessene Verhalten beim *symposion* sein. Wohin es sonst kommen kann, läßt der Komödiendichter Euboulos den Gott Dionysos selbst schildern:

„Drei Kratere nur mische ich für die Mäßigen – einen auf die Gesundheit, den sie als erstes leeren, den zweiten auf Liebe und Lust und den dritten für den Schlaf. Wenn diese drei getrunken sind, gehen die Weisen nach Hause. Der vierte Krater ist nicht mehr unsere Sache; er gehört der Hybris; der fünfte führt zu Tumult, der sechste zu trunkenen Ausschweifungen, der siebente zu blauen Augen. Für den achten ist die Polizei zuständig, der neunte macht die Galle krank; der zehnte hat Wahnvorstellungen und zerschlagene Möbel zur Folge. Zuviel purer Wein, in ein kleines Gefäß gegossen, kann den Trinker leicht von seinen Beinen holen.“

(Athenaios 2,36 b-c; Ü.: Verf.)

Die Wirkungsweise ist für den, der von der Substanz Alkohol nichts weiß, nicht rational erklärbar und deswegen nur als Walten des Gottes zu beschreiben. Vor seiner Kraft konnten nur magisch-rituelle Vorkehrungen schützen. Daß sie nicht immer

wirksam waren, zeigt der *komos*, das Außer-Sich-Sein, von dem der puritanische Xenophanes nichts wissen will, das aber gleichwohl Bestandteil des *symposion* gewesen sein konnte und sich in wilden Tänzen, lärmenden Umzügen oder sexuellen Ausschweifungen mit den anwesenden Hetären äußerte. Auch hierbei ist freilich zu unterscheiden zwischen die Norm sprengenden Exzessen und dem im geregelten Rahmen des *symposion* durchaus Erlaubten. Der *komos* als Teil des *symposion* stellt somit eine begrenzte und kontrollierte Aufgabe der Selbstkontrolle dar, während die Veranstaltung insgesamt von dem Streben nach Selbstkontrolle zeugt, das das öffentliche Auftreten der Aristokraten auch sonst leitet.

- Das *Symposion* als Medium politisch-sozialer Kommunikation:

Wie die Institutionen von Gastfreundschaft und Geschenketausch beinhaltet auch das *symposion* die zwei in Spannung und Korrelation zueinander stehenden Aspekte Aristie und Bindung. Bindung schafft die gleiche Teilhabe aller an der Geselligkeit, die zugleich das temporäre Hervortreten einzelner in Spiel, Gesang oder Gespräch ermöglicht. Zusammenhalt unter den Aristokraten bewirkt die Reziprozitätsregel, drückt sich in dem im *symposion* gelebten gemeinsamen Lebensgefühl aus und wird schließlich durch die konkrete Gelegenheit hervorgerufen, sich auszutauschen, neue Kontakte zu knüpfen oder alte Beziehungen zu bekräftigen. Dem steht die Chance für einzelne gegenüber, sich als Gastgeber durch besondere Großzügigkeit oder Attraktionen hervorzutun, sich also von den anderen Aristokraten abzusetzen und sie zu übertreffen. Das konnte den sozialen Status verbessern mit allen Folgen für die Rolle dieses Aristokraten in der Öffentlichkeit der Gemeinde. Der Tyrann Kleisthenes von Sikyon hat seine Gastfreundschaft gegenüber den Freien seiner Tochter offensichtlich dazu genutzt, zugleich seine Popularität zu steigern und damit seine Herrschaftsstellung zu festigen.¹⁷ Andernorts ging es um den Kampf um Macht: Das *symposion* war nicht selten der Kristallisationspunkt, von dem aus sich jene sozialen Anhängerschaften bildeten, mit deren Hilfe einzelne Aristokraten Vorrangstellungen in ihren Gemeinden beanspruchen wollten. Ein gutes Beispiel dafür bietet die Gemeinde Mytilene auf Lesbos. Vor allem die Fragmente des Dichters Alkaios unterrichten uns über die inneren Kämpfe dort. In einem Gedichtfragment werden wir in jenen Männersaal, *andron*, geführt, in dem das *symposion* stattzufinden pflegte:

„Von Erz funkelt mein weites Haus, die ganze Halle ist mit Krieg geschmückt:
mit blanken Helmen, von deren Kuppe weiße Roßhaarbüsche
nicken, als prangende Zierde für Männerhäupter, und die Haken an der Wand
sind verdeckt von ehernen blanken Beinschienen, dem Schutz gegen ein starkes Geschoß,
Waffenröcke aus neuem Leinen und hohle Schilde liegen bereit,
Schwerter aus Chalkis sind vorhanden, und gleichfalls viele Gürtel und Schurzröcke.
All das durfte nicht versäumt werden, nachdem wir einmal dieses Werk auf uns genommen haben.“

(Alkaios F 54D.; Ü.: Hermann Fränkel)

Mit dem "Werk" umschreibt Alkaios ganz allgemein die politischen Aktivitäten der im *symposion* versammelten Aristokratengruppe, seiner *hetairia*. Andere Gedichtfragmente zeigen sie beim *symposion*, wo sie ihre Trauer über erlittene Nieder-

¹⁷ Vgl. Hdt. 6, 129: Kleisthenes opfert 100 Rinder und lädt ganz Sikyon zum Festmahl ein.

lagen im politischen Kampf teilen, sich ihres Willens zu gemeinsamer Aktion versichern oder Triumphe feiern:

„Nun heißt es zechen und bis zum Unverstand
Betrinken sich - denn tot ist ja Myrsilos!“¹⁸

(Alkaios F 39D.) (Ü.: J. Latacz)

Auf eine weitere soziale Funktion des *symposion* sei nur noch hingewiesen: Am *symposion* nahmen häufig Jugendliche teil, die in diesem Rahmen auf ihr späteres Leben als erwachsene Aristokraten vorbereitet wurden. Die Vielschichtigkeit des Geschehens während eines *Symposions* eignete sich vorzüglich dafür, die Lebensformen und Wertvorstellungen an die nachwachsende Generation weiterzugeben und einzuüben. In diesen Kontext hat man auch die Päderastie oder Knabenliebe einzuordnen, deren Praxis wie das *symposion* ebenfalls streng geregelt war und deren soziale Bedeutung vor allem in der Erziehung und Initiation in die Erwachsenenwelt lag.

- Kulturelle Ausdrucksformen:

Mit dem *symposion* verbunden sind schließlich wesentliche kulturelle Ausdrucksformen der archaisch-klassischen Zeit. Sie repräsentieren allesamt eine männliche aristokratische Welt: insbesondere die bemalte Keramik, deren Typenvielfalt sich auf die Erfordernisse des *symposion* bezieht und deren Bildschmuck das *symposion* selbst auch zum Thema macht; ebenso bedeutend schließlich die Dichtung der archaischen Zeit, die überwiegend für das *symposion* verfaßt wurde und es auch inhaltlich nicht selten reflektiert.

Festzuhalten ist, daß das *symposion* mit seinen verschiedenen Bedeutungsebenen eine zentrale gesellschaftliche Institution war. In ihr kommen das Profil der Aristokratie als sozialer Gruppe und deren Wertorientierung prägnant zum Vorschein.

7. Ehe und die Sexualität

Der Anlaß und das Ziel der grandiosen Einladung des Kleisthenes war die Verheiratung seiner Tochter Agariste. Der Brautvater wollte den *aristos*, den besten unter den Freien, herausfinden. Deshalb prüfte er sie so ausführlich auf ihre Qualitäten als Aristokraten. Überhaupt keine Rolle spielte dabei die Braut selbst. Sie konnte weder mit eigenen Wünschen an dem Auswahlverfahren teilnehmen noch war für ihren Vater ihr persönliches Eheglück maßgebend, oder besser: dieses konnte eben nur darin bestehen, einen Mann mit möglichst hohem sozialem Ansehen zu gewinnen. Die Ehe war kein Ort für Emotionen, sie war in erster Linie eine soziale Institution. Das ist nicht überraschend und gilt für die meisten vormodernen Gesellschaften. Die Verbindung von Ehe und romantischer Liebe ist erst im bürgerlichen Zeitalter um die Wende zum 19. Jh. aufgekommen. Die Griechen betrachteten die Ehe dagegen primär als ein Medium der gesellschaftlichen Verbindung zweier *oikoi*. Der Brautvater

¹⁸ Myrsilos ist ein Widersacher im politischen Kampf.

suchte einen Bräutigam, von dessen sozialem Status er sich für seinen eigenen *oikos* Vorteile versprechen konnte. Der Bräutigam verfolgte seinerseits das gleiche Interesse. Die Eheschließung knüpfte ein Band zwischen zwei *oikoi*. Diese konnten dadurch ihre soziale Isolierung partiell und temporär überwinden. Aus solchen Ehebündnissen konnte den Aristokraten Unterstützung im Kampf um die Behauptung oder Verbesserung ihres Status erwachsen.

Die von der Ehe ausgehende Bindekraft wird verständlich, wenn man das Handeln von Brautvater und Bräutigam im Kontext des Geschenketauschs rekonstruiert. Das Geschenk ist Ausdruck gegenseitiger Verpflichtungen zwischen Geber und Nehmer. Nun ist die Heirat als solche nicht nur begleitet von einem Austausch von Brautgeschenken und Mitgift; die Braut selbst stellt vielmehr ein ganz besonderes Geschenk dar. Denn sie verkörpert das Sozialprestige ihres Vaters. Wenn Frauen und Töchter von Aristokraten in der Öffentlichkeit auftraten, dann diente das immer auch dazu, von den aristokratischen Idealen ihrer Herren Zeugnis abzulegen: Anmut und Schönheit, elegantes und wohlerzogenes Benehmen, prächtige Kleidung und kostbarer Schmuck wurden zur Schau gestellt und trugen zu Ansehen und Prestige ihrer jeweiligen *oikoi* bei. Dieses Verständnis der weiblichen Rolle findet etwa in den archaischen Korenstatuen, hauptsächlich Weihegaben von der Akropolis in Athen, eine repräsentative bildliche Darstellung.

Solche Bilder liefern den Anschauungsunterricht für die Behauptung archaischer Dichter, daß schöne Frauen zu den prestigeträchtigsten Besitztümern gehören, über die ein Mann verfügen könne (vgl. Sol. F 14D.). Es ist daher nur konsequent, eine Tochter als Geschenk zu betrachten, das wie andere Geschenke auch statusdemonstrierenden Charakter hat. Ehebündnisse blieben indessen immer den Unsicherheiten und Fährnissen in den Beziehungen zwischen den Aristokraten einer Gemeinde unterworfen. Es ist deshalb kein Wunder, daß Eheschließungen wie auch im Falle des Kleisthenes gerade über die Gemeindegrenzen hinaus gesucht wurden. Heiraten sind damit neben Gastfreundschafts- und Geschenkbeziehungen ein weiteres wichtiges Mittel für die "internationale" Verflechtung der Aristokratie.

Die Funktion der Frauen bei der sozialen Verbindung zweier *oikoi* bildet, wie zu betonen ist, freilich nur einen Aspekt, wenn man die Stellung der Frau in der griechischen Gesellschaft beschreiben will. Sie ist insgesamt sicher komplexer, als es von dem eben aufgezeigten Gesichtspunkt her erscheinen mag. Allein soll hier in aller Kürze noch ein Thema berührt werden, das mit der Welt der Männer, wie sie sich vor allem im *symposion* manifestiert, eng zusammenhängt.

Ehefrauen waren beim *symposion* nicht anwesend, da sie allein dem Bereich des *oikos* angehörten. Die Frauen, die wir dennoch als Teilnehmerinnen des Symposions ausmachen können, waren Sklavinnen oder Hetären. In einer Rede vor Gericht äußert der Redner Demosthenes im 4. Jh. v. Chr.:

„Wir haben die Hetären der Lust wegen, die Nebenfrauen wegen der täglichen Pflege unseres Körpers, die Ehefrauen aber dazu, um uns legitime Kinder zu gebären und als verlässliche Wächter unseres Haushalts.“

(Demosth. 59,122; Ü.: Wolfgang Schuller)

Angesichts dieser Äußerung muß ein beliebtes und von modernen Wertvorstellungen bestimmtes Vorurteil korrigiert werden: Die Feststellung des Demosthenes bedeutet keine Degradierung der Ehefrauen, sondern im Gegenteil: der Redner betont gerade den Kern der Ehe und damit die Wichtigkeit der Ehefrauen, die in ihrer Rolle für den Fortbestand des *oikos* lag. Demgegenüber waren die Hetären weit weniger gesellschaftlich angesehen. Ihr Erscheinungsbild reichte von der mondänen Unterhaltungskünstlerin bis zur gewöhnlichen Prostituierten, die allesamt Dienerinnen der Sinnenfreuden und der männlichen Sexualität waren.

Im Rahmen unserer Frage, was die Aristokratie als soziale Schicht auszeichnet, kann es nicht um die Formen gehen, in denen sich Sexualität bei den Griechen ausgeprägt hat. Es soll also nicht das Verhältnis von Hetero- und Homosexualität oder die Funktion der Päderastie erörtert werden. Für den sozialgeschichtlichen Befund erheblich und vor dem Hintergrund des griechischen Normensystems bezeichnend ist aber die Einstellung zur Sexualität. Jede Sexualmoral muß die Kontrolle der natürlichen Triebkräfte zum Ziel haben. Sie galten den Griechen als von den Göttern gesandte Naturmächte, derer man sich nicht erwehren konnte, die man jedoch in bestimmten geregelten Formen der Praxis einhegen konnte. Ähnlich wie beim Wein bietet daher der kontrollierte und abgegrenzte Rahmen des *symposion* auch dem Ausleben der Sexualität einen bevorzugten Raum. Und wie Xenophanes das Maßhalten im Weingenuß als Ideal verkündet hat, so steht auch die moralische Maxime, mit der man der Sexualität zu begegnen suchte, in engem Zusammenhang mit dem Verhaltensideal des autonomen Herrschers über seinen *oikos* und zugleich freien Bürgers. Hierzu die erhellenden Ausführungen von Michel Foucault:

„Wer die anderen lenken soll, [muß] fähig sein, vollkommene Autorität über sich selber auszuüben: einmal weil er in seiner Stellung und mit seiner Macht alle seine Begierden leicht befriedigen und also sich ihnen hingeben könnte, aber auch, weil sich die Liederlichkeiten seines Verhaltens auf alle anderen und auf das kollektive Leben der Polis auswirken. Um nicht zügellos und gewaltsam zu sein, um dem Zirkel zu entinnen, der zwischen der tyrannischen Autorität (über die anderen) und der (von ihren Begierden) tyrannisierten Seele verläuft, erfordert die Ausübung der politischen Macht als ihr inneres Regulationsprinzip die Macht über sich. Als ein Aspekt der Souveränität über sich ist die Mäßigung ebenso wie die Gerechtigkeit, der Mut oder die Klugheit eine qualifizierende Tugend dessen, der seine Herrschaft über die anderen auszuüben hat. Der Königlichste ist König seiner selber (...). So wie im Haus der Mann befiehlt, so wie in der Polis die Ausübung der Macht weder den Sklaven noch den Kindern noch den Frauen zukommt, sondern den Männern, allein den Männern, so muß auch gegenüber sich selber jeder seine Mannesqualitäten zur Geltung bringen. Die Selbstbeherrschung ist eine Art und Weise, Mann im Verhältnis zu sich selber zu sein, das heißt, dem zu befehlen, dem befohlen gehört, das zum Gehorsam zu zwingen, was nicht fähig ist, sich selber zu leiten, Vernunftprinzipien dem aufzuerlegen, dem sie mangeln; es handelt sich also darum, gegenüber dem, was von Natur aus passiv ist und es bleiben muß, aktiv zu sein. (...)

Daß die Mäßigung wesenhaft männlicher Struktur ist, hat noch eine andere - symmetrische und umgekehrte - Konsequenz: die Unmäßigkeit besteht in einer Passivität, die sie der Weiblichkeit annähert. Unmäßig zu sein heißt, sich gegenüber der Kraft der Lüste in einem Zustand von Nicht-Widerstand, in einem Zustand von Schwäche und Unterwerfung zu befinden; es bedeutet, unfähig zu sein zu jener Haltung von Männlichkeit sich selber gegenüber, die es ermöglicht, stärker zu sein als man selber. In diesem Sinn ist der Mann der Vergnügungen und der Begierden, der Mann der Nicht-Beherrschung (*akrasía*) und der Unmäßigkeit (*akolosía*) ein Mann, den man weiblich nennen könnte - und zwar

mehr noch sich selber als anderen gegenüber. In einer Erfahrung der Sexualität wie der unsrigen, in der eine grundlegende Skandierung das Männliche und das Weibliche entgegengesetzt, wird die Weiblichkeit des Mannes in der effektiven oder virtuellen Überschreitung seiner Geschlechtsrolle gesehen. Von einem Mann, den die Liebe zu Frauen zum Exzeß treibt, würde niemand sagen, er sei weibisch - es sei denn, man unterzöge sein Begehren einer gründlichen Dechiffrierungsarbeit und stöberte die 'latente Homosexualität' auf, die in seinen unbeständigen und zahlreichen Verhältnissen zu Frauen steckt. Hingegen ist für die Griechen der Gegensatz zwischen Aktivität und Passivität wesentlich und entscheidend für den Bereich der sexuellen Verhaltensweisen wie für den der moralischen Haltungen.(...)

Was in den Augen der Griechen die ethische Negativität schlechthin darstellt, ist nicht, daß man beide Geschlechter liebt; auch nicht, daß man sein eigenes Geschlecht dem anderen vorzieht; sondern daß man gegenüber den Lüsten passiv ist.“¹⁹

Selbstbeherrschung ist der zentrale Wert dieser Sexualmoral. Sie ist - wie erinnernlich - auch die zentrale Tugend des patriarchalischen Ideals im *oikos*. Und sie ist darüber hinaus die Voraussetzung des Umgangs der freien und gleichen Bürger untereinander. Die *arete* der Freier, die Kleisthenes auf die Probe stellt, mußte mithin von diesem Grundzug der Selbstbeherrschung durchdrungen sein. Der vollkommene Aristokrat beherrschte seinen Körper - daher die Betonung der sportlichen *agones* - wie seinen Geist und seine Triebe - daher die Bewährung in den hochgradig konventionalisierten und ritualisierten Spielarten des aristokratischen Lebensstils. Es wäre daher gut möglich, daß Hippokleides, der seine Hochzeit vertanzte, diese Forderungen an sein Benehmen nicht beachtet und damit die Reaktion des Kleisthenes ausgelöst hat.

8. Die „Internationalität“ der Aristokratie

Ein schon mehrfach berührtes Merkmal der Argariste-Geschichte, das der archaischen und, etwas eingeschränkter, der klassischen Aristokratie ihr Gepräge gibt, soll abschließend noch einmal eigens hervorgehoben werden. Der große Katalog, in dem zu Beginn der Geschichte die Freier vorgestellt werden, umspannt einen weiten Raum der von den Griechen in jener Zeit besiedelten Welt: von der Magna Graecia im Westen über das westliche und nördliche Mutterland und die Peloponnes bis zu Athen und den Inseln der Küsten Kleinasiens, dem Schwarzmeerbereich und Afrika. Dieses Panorama vermittelt einen Eindruck von der Weite des Raumes, in dem die Griechen sich in der Welt bewegten - nicht erst im 6. Jh. v. Chr., sondern schon seit dem ausgehenden 8. Jh. v. Chr. Die Kräfte, die der Aristokratie ihr soziales Profil verliehen und die wir im vorhergehenden Revue passieren ließen, konnten ihre Wirkung nur in diesem weiten Horizont entfalten: *agones* aller Art, Gastfreundschafts- und Geschenketauschbeziehungen, Symposionsgeselligkeit und Heiratsbündnisse konnten Bindungen gerade dann erzeugen, wenn sie sich nicht nur auf den engen

¹⁹ Michel Foucault: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit Bd.2. Frankfurt/M. 1986, S.107, 109-110, 112-113.

Kreis der eigenen *polis* beschränkten, sondern die gesamte griechische Welt einbezogen.

Die griechische Aristokratie verdient diese Bezeichnung also zu Recht, da sie über die Grenzen der Gemeinden, die ja regelmäßig staatlich-politische Eigenständigkeit markierten, hinaus offen blieb für den Zusammenhalt mit Aristokraten aus anderen Gemeinden der griechischen Welt und - denkt man an etwa an Kleinasien - sogar darüber hinaus. Die Aristokratie als soziale Gruppe war demnach in doppeltem Sinne offen: im sozialen Sinne gegenüber Aufsteigern und im geographischen gegenüber der Mit- und Umwelt. Dieser Offenheit entspricht ein hohes Maß an innerer Spannung und Zerrissenheit; und die "Internationalität" steht nicht nur für Bindung und Einheitlichkeit, sondern hat auch eine häßliche Kehrseite, da sie zugleich dafür sorgen konnte, die politische Lage in den jeweiligen Gemeinden zu destabilisieren.

9. Zusammenfassung

Noch einmal die Voraussetzung: die soziale Vereinzelung des *oikos* und das ihr gemäße Verhaltensideal der Aristie, die ständige Notwendigkeit, sich zu behaupten, sich zu bewähren, den erreichten Status zu sichern und möglichst noch zu verbessern. Aristokrat sein hieß, sich unablässig darum zu bemühen, als solcher zu erscheinen und angesehen zu werden. Von hierher wird der gewaltige Einsatz von materiellen Mitteln und individuellen Energien verständlich, mit denen die Griechen eine vielfältige, höchst anspruchsvolle und über Zeiten und Räume hinweg ausstrahlungskräftige Kultur hervorbrachten. Indem sie sich in ihren zahlreichen Spielarten auslebten, erfüllte sich ihr Dasein als Aristokraten. Zugleich grenzte diese auf Reichtum gegründete exklusive Lebenswelt die aristokratische Elite von der nicht-aristokratischen Bevölkerung ab. Die Identität, das Selbstverständnis der Aristokratie als sozialer Gruppe hing daher einzig an dem allen Aristokraten gemeinsamen Lebensstil.

Mit dieser Konzentration auf die immer verfeinertere Ausgestaltung ihrer Lebenswelt bildet die griechische Aristokratie weltgeschichtlich betrachtet wohl eine Ausnahme. Der Vergleich mit der römischen Aristokratie, deren Identität sich aus dem Dienst und der Leistung für die *res publica* ergab, führt die Eigenart der griechischen Aristokratie unmittelbar vor Augen. Von ihr ist im wesentlichen nur als von einem sozialen und kulturellen Phänomen zu sprechen, das weitgehend unabhängig von allen staatlichen Formen existierte.

Dennoch hat sich der griechische Polisstaat nicht losgelöst von der Aristokratie oder gar gegen sie herausgebildet. Vielmehr ist die immer stärkere Einbeziehung der Aristokratie in den Polisbildungsprozeß und damit die Eröffnung einer neuen *raison d'être* für sie eines der wichtigsten Themen des 6. und 5. Jhs. v. Chr. Die gelungene Entwicklung staatlicher Strukturen bedeutete immer auch die gelungene Integration der Aristokratie in sie.

IV. Was trennte: *stasis* – innere Differenzierung und permanenter Konflikt

Die griechischen Aristokraten werden als soziale Gruppe kenntlich durch die wichtigste Norm, die ihr soziales Handeln bestimmte, das Aristie-Ideal. Es ist besprochen worden, welche Folgen dieses Aristie-Ideal für das soziale Erscheinungsbild der griechischen Aristokratie hatte. Dabei haben wir zuerst jene Kräfte beobachtet, die dazu beitrugen, der Aristokratie eine Identität als soziale Gruppe zu verleihen. Eine Sozialgeschichte der griechischen Aristokratie wäre jedoch nicht vollständig, wenn sie nicht auch die andere Seite des Aristie-Ideal, die Schattenseite der aristokratischen Hauptnorm beleuchten würde. Immer Bester zu sein und überlegen den anderen - diese Maxime, die etwa der Held Glaukos in der homerischen Ilias formuliert, konnte nämlich auch zum Teil äußerst negative Konsequenzen haben.

1. Freund-Feind-Denken, Erwidierungsethik, Rachegebot

Gemeint ist die notwendige Begleiterscheinung des Wettbewerbsdenkens: ein extremes Freund-Feind-Denken. Solon bittet in seinem Gebet an die Musen darum, daß ihm Ruhm zuteil werde und dies vor allem durch sein Verhalten, "daß ich süß bin dieserart den Freunden (*philoï*) und bitter den Feinden (*echthroï*)" (Sol. F 1D., 5; Ü.: Joachim Latacz).

Das ist eine geradezu stereotype Formel, die sich immer wieder findet, so im Munde der Medea des Euripides (431 v. Chr.):

„Niemand soll mich für feige und schwach halten noch für ruhig, sondern von der anderen Art: schwer lastend (oder bitter) den Feinden und den Freunden wohlgesinnt. Denn solcher Menschen Leben ist das meistgerühmte.“

(Euripides, Medea 807-810; Ü.: Hans-Joachim Gehrke)

Ein Grieche hat seine Mitmenschen demnach in drei Kategorien eingeteilt: solche, denen gegenüber man verpflichtet war und von denen man ebenfalls Verpflichtungen erwartete, also Freunde (*philoï*), und solche, gegenüber denen man feindlich eingestellt war, also Feinde (*echthroï*); die dritte Kategorie, mit der einen weder das eine noch das andere verband, zählte nicht eigentlich zur Mitwelt. Zu bemerken ist, daß diese Kategorien freilich jeweils nur Momentaufnahmen zulassen und daß diejenigen, die zu der einen oder anderen Gruppe zählten, schnell von der einen zur anderen wechseln konnten, z.B. dadurch, daß Freundespflichten nicht erfüllt wurden. Wir sehen hierin die Wirksamkeit eines weiteren grundlegenden Prinzips, das schon bei Homer die Beziehungen zwischen den einzelnen Helden bestimmte: die Gegenseitigkeit oder Reziprozität. Die griechische Ethik war also eine Erwidierungsethik.

Daraus ergibt sich ein weiteres Verhaltensmoment von ungeheurer dynamischer Wirkung. Der Redelehrer Anaximenes vom Ende des 4. Jhs. v. Chr.:

„Wie es gerecht ist, sich an denen, die einem Übles zugefügt haben, zu rächen, so gehört es sich auch, seinen Wohltätern ihre Wohltaten zu erwidern.“

(Ps.-Aristoteles, Rhetorike pros Alexandron, 1422a 36-38; Ü.: Hans-Joachim Gehrke)

Der Gedanke an Rache, *timoria*, und eng damit zusammenhängend das Gefühl des Neides, *phthonos*, sind die Antriebskräfte, die den aristokratischen Wettbewerb um Ehre und Vorrang immer wieder anstacheln. Alkibiades (~450 – 404 v. Chr.), Inbegriff eines Aristokraten und zugleich ein höchst beliebter Politiker im späteren 5. Jh. v. Chr., bemerkt:

„Es ist auch kein Unrecht, wenn einer, der von sich selber groß denkt, sich nicht mit allen gleichstellt, kann doch auch der Unglückliche mit niemand sein Schicksal gleich und gleich teilen; sondern wie wir im Elend von niemand angesprochen werden, ebenso muß einer auch die Verachtung der vom Glück Gesegneten hinnehmen, oder er soll erst Gleichheit erweisen, eh er dasselbe auch für sich beansprucht. Ich weiß aber, daß solche Männer, alle, die sich irgendwie leuchtend hervortaten, in ihrem eigenen Leben Anstoß erregen - am meisten bei ihresgleichen, doch auch im Umgang mit andern.“

(Thuk. 6, 16; Ü.: Georg Peter Landmann)

Die Ehre des einzelnen und damit sein sozialer Status sind sensible und knappe Güter. Jeder Ehrgeiz des einen, das Ziel der *philotimia*, bedeutet im Effekt eine Zurücksetzung des anderen, ja ist ggf. sogar das unmittelbare Ergebnis von Ehrabschneidung. *timoria*, Rache, heißt daher die Parole der Unterlegenen. Im Wort wird der Zusammenhang festgehalten: *timoria* bedeutet soviel wie "Ehrenaufsicht". Der Rächer wacht über seine Ehre. Die Rache ist daher nicht ins Belieben des einzelnen gestellt. Sie ist Pflicht, erwartet bei Strafe noch größeren Ehrverlusts. Sie ist daher in tiefen Schichten der griechischen Seele verankert, eine mächtige Emotion, die zwanghaft zum Handeln treibt.

Zwei Beispiele aus der archaischen und aus der klassischen Zeit machen die Kontinuität deutlich.

„Möge mir Zeus um meiner Freunde, die mich lieben, willen Rache gewähren und daß ich mehr Macht als meine Feinde besäße. Hätte ich Rache geübt, so wäre ich unter den Menschen hoch angesehen, wenn mich einmal der schicksalsbestimmte Tod dahinträfft. Zeus vom Olymp, erfülle mir die doch nur angemessene Bitte! Mach', daß ich etwas Erfolg habe im Ausgleich für mein Unglück. Lieber möchte ich sterben, wenn ich keine Erleichterung von meinem Unheil fände. Und gib', daß ich quälen darf, die mich gequält. Denn so ist es doch nur billig. Und dennoch fehlt jede Aussicht auf Rache an den Männern, die mir mit Gewalt meinen Besitz raubten. (...) Könnte ich doch trinken ihr schwarzes Blut! Könnte doch ein edler Dämon dies alles sehen und mir erfüllen, was ich verlange.“

(Theognis 337-350; Ü.: Verf.)

Wie ein Echo auf diese auch in der Freimütigkeit ihrer Gefühlsäußerung für uns heute befremdlichen Worte wirkt eine Passage aus der Rede des syrakusanischen Feldherrn Gylippos, die dieser im Jahre 413 v. Chr. vor der letzten und entscheidenden Seeschlacht gegen die Athener im Hafen von Syrakus hält. Der Text zeigt, daß der Rachewunsch auch ein entscheidender Motor der Außenpolitik gewesen ist, wie an der gesamten Außenpolitik des 5. Jhs. v. Chr. abzulesen ist.

„Auf solche Mißordnung dieser Männer und ihr schon sich selber preisgebendes Geschick²⁰ wollen wir uns stürzen mit erbittertem Grimm, wissend daß es nur gerecht und erlaubt ist, wenn an den Gegnern zur Rache für ihren Einfall das zürnende Herz sich ersättigen darf, und daß uns vergönnt ist, den Feinden zu vergelten, was, wie man wohl sagt, die süßeste Freude ist. Daß sie aber Feinde sind, Erzfeinde, wißt ihr alle, kamen sie doch zur Unterjochung unseres Landes und hätten, wär' es ihnen gelungen, über die Männer den ärgsten Schmerz gebracht, über Frauen und Kinder bittere Unehre und über unsere ganze Stadt einen schmachvollen Namen.“

(Thuk. 7, 68, 1-2; Ü.: Georg Peter Landmann)

Erbitterter Grimm - vergeltende Rache - süßeste Freude: In dieser Abfolge von Gefühlszuständen liegt eine ganze Welt griechischen Sozialverhaltens beschlossen. Die Rache gewährt nicht nur tiefste Befriedigung, sie hat auch demonstrativen Charakter, hat ihrerseits ein kompetitives Element, wenn der Rächer mittels der Rache nicht nur seine Ehre retten, sondern die ihm angetane Ehrverletzung möglichst doppelt heimzahlen will. Dieses Bedürfnis wird sich besonders dann geregt haben, wenn der Angriff auf die eigene Ehre verbunden war mit einer demonstrativen öffentlichen Erniedrigung.

Wir hören von einer geradezu grotesken Szene dieser Art in einer Gerichtsrede des Demosthenes. Im Verfahren gegen einen gewissen Konon berichtet der Ankläger, er und sein Freund seien von einer Bande, deren Anführer Konon war, überfallen worden. Man habe sie brutal zusammengeschlagen, bis sie sich nicht mehr hätten rühren können. Der Ankläger habe schließlich nur noch hören können, wie Konon sich in unflätigen Beschimpfungen gegen ihn ergangen habe. Und zum Schluß habe sich Konon in Positur gestellt und begonnen, wie ein siegreicher Hahn zu krähen. Seine übrige Bande hieß ihn, mit seinen Armen seitlich wie mit Flügeln zu wedeln (vgl. Demosth., Gegen Konon 54,7-9). Das ist denn auch der eigentliche Treffer gewesen, der die Ehre empfindlich verletzt hat. Der Unterlegene war der Lächerlichkeit preisgegeben. Wir würden das heute auf Anhieb eher andersherum empfinden. Man muß als Hintergrund für diese Szene aber die Bedeutung des Hahns als Symbol sieghafter Männlichkeit hinzudenken. Stichwortartig angedeutet: Es gab in Athen Hahnenkämpfe als eine Art Volkssport. Der Hahn war ferner ein beliebtes Geschenk zwischen *erastes* und *eromenos* in päderastischen Beziehungen. Hähne sind schließlich auf den panathenäischen Preisamphoren zu sehen, den Preisen für die Sieger bei den panathenäischen Spielen. Auf diesen Bildern sitzen die Hähne auf zwei Säulen, die die sieghafte Athena flankieren.

Noch einmal zur ersten Quelle dieses Gedankengangs, der Medea des Euripides: Auch an ihr ist nämlich das Phänomen der Überrasche aus der Gefahr des Lächerlichwerdens zu beobachten. Ihr Ehemann Jason hatte sie verlassen. Aber nicht um einen Ehestreit geht es, sondern um einen Konflikt zwischen *philoï*. Denn Medea hatte sich früher bei der Erringung des goldenen Vlieses entschieden auf seine Seite gestellt, hatte ihn aktiv unterstützt, ja sogar den eigenen Bruder getötet. Sie hatte gehandelt wie ein *philos* - in höchstem Maße ehrenvoll, und sie bezieht daraus ein

²⁰ Zuvor wurde darauf hingewiesen, daß die Athener aufgrund der taktischen Lage, in der sie sich befanden, eingeschlossen im Hafen, ihre Flotte nicht effektiv würden zum Einsatz bringen können.

selbstgefälliges Ehrgefühl, Hoffart, wie ein alter deutscher Begriff sagt. Um so größer die Kränkung, Jason vergilt ihr ihren Einsatz nicht angemessen, und um so abgrundtiefer der Haß, dessen Folgen katastrophaler Art sind, auch für die Rächerin selbst. Sie trifft Jason bis ins Mark seiner männlichen Existenz, indem sie die eigenen Kinder tötet, seine Nachkommen, und seine neue Frau, und damit auch künftige Nachkommenschaft.

Führt bei Medea die Rache zur Tragödie eines menschlichen Schicksals, so bestand die Tragik der griechischen *polis* insgesamt in den verheerenden und ruinösen Folgen, die das aristokratische Freund-Feind-Denken dort anrichten konnte, wo sich die Rache im öffentlichen Bereich auslebte. Das war sowohl im zwischenstaatlichen Bereich wie im Innern der Gemeinden der Fall. Im folgenden geht es um die Rache als Motor der Polisinnenpolitik.

2. Die *stasis* und ihre Struktur

Bei der Vorstellung des aristokratischen *oikos* ist bereits auf den hohen Grad von sozialer Mobilität hingewiesen worden, der die Aristokratie als soziale Gruppe kennzeichnet. Dies bedeutet, daß die Aristokratie einer recht starken personellen Fluktuation unterworfen war. Hinzu kam eine große innere soziale Differenzierung, da die Aristokraten sich in ihrem Sozialprestige voneinander sehr unterschieden. Die jeweiligen Relationen blieben allerdings selten über längere Zeit stabil. Sie wurden mit jedem Erfolg oder Mißerfolg neu definiert. Aus diesen Befunden ergibt sich, daß die Aristokratie als soziale Gruppe einen nur geringen inneren Zusammenhalt besaß. Die Wettbewerbsethik führte zu einer labilen Situation ständiger Konfrontation, die vom Stachel der Rache fortwährend in Gang gehalten wurde.

Schon die frühesten Nachrichten aus dem 7. Jh. v. Chr. für Korinth, Athen und andere Gemeinden spiegeln immer wieder die heftigen inneren Kämpfe zwischen den Aristokraten einer *polis* um Macht, Einfluß, soziale und politische Vorrangstellung. Solche Auseinandersetzungen werden in der Überlieferung als *staseis* (Singular: *stasis*) bezeichnet. Dieses Phänomen ist in der archaischen wie in der klassischen Zeit häufig bezeugt. Aus beiden historischen Epochen ein Beispiel:

Eine unserer ausführlichsten Schilderungen einer *stasis* bietet eine Erzählung bei Herodot. Sie ist Teil des sog. Kroisoslogos (vgl. Hdt. 1, 26-94). Der Zusammenhang: Der lydische König Kroisos hält nach einem mächtigen griechischen Bundesgenossen für seinen geplanten Feldzug gegen den Perserkönig Kyros Ausschau (vgl. 1, 56, 1). Er hatte, so Herodot, herausgefunden, daß Sparta und Athen die führenden Mächte Griechenlands seien (vgl. 1, 56, 2) und sich schließlich entschieden, in Sparta um Beistand nachzusuchen. Die Begründung für diese Wahl liefern zwei aufeinanderfolgende Exkurse zur athenischen (vgl. 1, 59-64) und spartanischen Geschichte (vgl. 1, 65-68). Kroisos entscheidet sich für Sparta, weil dieses sich aufgrund einer besonders guten, weil stabilen inneren Verfassung bereits als potente Macht nach außen (auf der Peloponnes) erwiesen hatte (vgl. 1, 66, 1 und 1, 68, 6). Kroisos kommt in Sparta

denn auch ohne weiteres zu seinem Ziel (vgl. 1, 70,1). Über die Athener hingegen habe Kroisos erfahren, daß sie unterdrückt und zerrissen seien aufgrund der Tyrannenherrschaft des Peisistratos (vgl. 1, 59, 1). Hier setzt unsere Geschichte von der *stasis* in Athen ein. Sie gibt bei Herodot die Begründung für die festgestellte Schwäche Athens.

„Als die Küstenbevölkerung von Attika und die Bewohner der Ebene in Streit gerieten - Führer der Küstenbevölkerung war Megakles, der Sohn des Alkmaion; Führer der Ebenenbevölkerung war Lykurgos, der Sohn des Aristolaides -, scharte Peisistratos in der Absicht, Alleinherrscher zu werden, eine dritte Partei um sich. Er sammelte Anhänger und nannte sich Führer der Leute aus den Bergen und ersann diese List: Er verwundete sich selbst und seine Maultiere, fuhr dann mit dem Wagen auf den Marktplatz und gab an, er sei mit Mühe seinen Feinden entkommen, die ihn bei der Fahrt aufs Land umbringen wollten. Er bat das Volk, ihm eine Leibwache zu stellen. Denn auch schon vorher hatte er sich als Feldherr gegen Megara hervorgetan, Nisaia erobert und andere große Taten vollbracht. Das Volk von Athen ließ sich von ihm überlisten und wählte für ihn eine Leibwache unter den Bürgern aus, die zwar nicht zu Lanzen-, wohl aber zu Keulenträgern des Peisistratos wurden. Sie pflegten ihn nämlich mit Holzkeulen zu begleiten. Mit ihnen machte Peisistratos einen Aufstand und besetzte die Burg. Seitdem war er Herrscher von Athen. Aber er schaffte die bestehenden Ämter nicht ab, änderte auch die Gesetze nicht, sondern regierte die Stadt nach der bestehenden Verfassung in trefflicher und guter Ordnung.

Bald danach verbanden sich die Anhänger des Megakles und des Lykurgos und vertrieben Peisistratos. So gewann er die Herrschaft über Athen und verlor sie wieder, weil sie noch nicht recht Wurzel gefaßt hatte. Die aber Peisistratos vertrieben hatten, gerieten von neuem untereinander in Streit, Megakles kam in Bedrängnis und ließ Peisistratos durch einen Herold fragen, ob er mit der Herrschaft seine Tochter zur Frau nehmen wolle. Peisistratos erklärte sich einverstanden. Nun ersannen sie, um seine Rückkehr ins Werk zu setzen, eine, wie ich finde, recht einfältige List. Von jeher hatten sich die Griechen von den Nichtgriechen dadurch unterschieden, daß sie schlauer und törichteren Einfällen weniger zugänglich waren. Trotzdem ersannen damals die Leute bei den Athenern, die doch die klügsten Griechen sein sollen, folgendes: In dem Demos Paiania lebte eine Frau namens Phye. Sie war vier Ellen weniger drei Finger groß und sonst wohlgestaltet. Diese Frau steckten sie in eine volle Waffenrüstung, ließen sie auf einen Wagen steigen und fuhren sie in stattlicher Haltung in die Stadt. Herolde mußten vorauslaufen und beim Betreten des Stadtbezirks verkünden: ‚Athener, nehmt Peisistratos willig und freudig auf; denn Athene ehrt ihn am meisten von allen Menschen und führt ihn selbst in ihre Burg zurück.‘ So riefen sie auf allen Straßen. Sogleich drang das Gerücht in alle Teile des Landes, daß Athene Peisistratos zurückführe. In der Stadt glaubten alle, die Frau sei wirklich die Göttin; sie beteten sie an und nahmen Peisistratos auf.

Als Peisistratos auf die genannte Weise die Alleinherrschaft übernommen hatte, heiratete er der Absprache mit Megakles gemäß dessen Tochter. Da er aber bereits Söhne im Jünglingsalter hatte (...), wollte er von seiner neuen Frau keine Kinder und verkehrte mit ihr nicht nach Brauch. Anfangs verheimlichte dies die Frau, dann aber sagte sie es ihrer Mutter; ich weiß nicht, ob sie danach fragte. Die Mutter erzählte es ihrem Mann. Der war darüber entrüstet, daß Peisistratos ihn so entehrte, und versöhnte sich wieder mit den Aufrührern. Als Peisistratos erfuhr, was gegen ihn im Werk war, wich er mit seinem ganzen Anhang aus dem Land und ging nach Eretria. Dort beriet er sich mit seinen Söhnen. Hippias drang mit seiner Meinung durch, man müsse die Herrschaft wiedergewinnen. Nun sammelten sie Spenden von den Städten, die ihnen von früher her verpflichtet waren. Große Geldsummen kamen von vielen Seiten zusammen, und am reichsten gaben die Thebaner. Es dauerte, um es kurz zu machen, einige Zeit, da war alles bereit zur Rückkehr. Argeische Söldner kamen aus der Peloponnes, und ein Freiwilliger aus Naxos namens Lygdamis brachte in größter Bereitwilligkeit Geld und Leute mit.

So brachen sie von Eretria auf und kehrten im elften Jahr ihrer Verbannung nach Attika zurück. Die erste Stadt, die sie dort einnahmen, war Marathon. Als sie daselbst lagerten, kamen die Partein Anhänger (*stasiotai*) aus der Stadt zu ihnen, und auch andere aus den ländlichen Bezirken eilten herbei (...).

Peisistratos und seine Leute trafen im Vormarsch von Marathon gegen die Stadt beim Tempel der Pallas Athene auf die Feinde. Dort lagerten sie einander gegenüber. (...)

Die Athener aus der Stadt hatten sich gerade zum Mahle gesetzt; danach würfelten die einen, die anderen legten sich zur Ruhe. Peisistratos griff mit seinen Leuten die Athener an und schlug sie in die Flucht. Damit sie sich nach der Flucht nicht wieder sammeln konnten, sondern zerstreut blieben, ersann Peisistratos einen klugen Plan: Er ließ seine Söhne Pferde besteigen und schickte sie voraus. Sie erreichten die Flüchtenden und sagten auf Geheiß des Peisistratos, sie sollten nur guten Mutes sein, und jeder solle nach Hause zurückkehren.

Die Athener ließen sich dazu überreden, und so gewann Peisistratos zum dritten Male Athen und sicherte seine Alleinherrschaft durch viele Bundesgenossen und durch Abgaben, die aus Attika und auch vom Strymon einliefen. Er ließ sich Geiseln stellen, nämlich die Söhne jener Athener, die dageblieben und nicht sofort geflohen waren. Diese Geiseln schickte er nach Naxos, das er ebenfalls unterworfen und Lygdamis übergeben hatte.“

(Herodot 1, 59-64; Ü.: Josef Feix)

Die Ereignisse spielen in den Jahren zwischen 560 und 550/46 v. Chr. Sicherheit ist in den Fragen der Chronologie in diesem Falle nicht zu erreichen. Darauf kommt es aber bei einer Untersuchung der Geschichte im Hinblick auf unsere Fragestellung auch nicht an. Herodot berichtet, daß Peisistratos nach zwei vergeblichen Versuchen schließlich eine dauerhafte tyrannische Machtstellung in Athen etablieren konnte. Ausgangspunkt ist die Auseinandersetzung zwischen den drei *stasis*-Gruppierungen des Lykurgos, des aus der Agariste-Geschichte schon bekannten Megakles und des Peisistratos. Dieser kann sich zunächst mittels einer List durchsetzen, darf auf Beschluß des Volkes eine "Leibwache" aufstellen und besetzt mit dieser die Akropolis. Kurze Zeit später wird er von Lykurgos und Megakles vertrieben, deren Koalition jedoch rasch zerfällt. Daraufhin kehrt Peisistratos wieder an die Macht zurück, nachdem er sich mit Megakles arrangiert hat, indem er dessen Tochter heiratet.²¹ Peisistratos weigert sich jedoch, die Ehe zu vollziehen, sein Bündnis mit Megakles bricht, und er weicht von der sich erneut abzeichnenden Verbindung zwischen Megakles und Lykurgos nach Eretria aus. Von dort aus bereitet er nach etlichen Jahren seine neuerliche Rückkehr vor, sammelt "Geldmittel", wirbt "Söldnertruppen" und verpflichtet Bundesgenossen. Schließlich setzt er nach Attika über, errichtet einen Stützpunkt in Marathon und erhält Zulauf aus dem ganzen Land. Als er sich anschickt, auf die Stadt Athen selbst zu marschieren, wird ihm eine Streitmacht entgegengeschickt. Er schlägt sie jedoch zuerst in die Flucht und überredet sie dann, sich freiwillig aufzulösen. Herodot notiert abschließend und zusammenfassend, daß Peisistratos nun seine Herrschaft durch Bundesgenossen, Abgaben, Geiselstellung und freiwilliges Exil seiner Gegner auf Dauer zu sichern wußte.

Die Struktur einer *stasis* läßt sich aus dieser Herodot-Geschichte gut herausarbeiten:

²¹ Man beachte noch einmal die politische Funktion der beschriebenen Ehebündnisse.

- *stasis* als Strukturelement:

Die *stasis* ist ein soziales und politisches Strukturelement, keine singuläre Erscheinung. Dies ist an der Selbstverständlichkeit zu erkennen, mit der Herodot die Geschichte einsetzen läßt: "Als die Küstenbevölkerung von Attika und die Bewohner der Ebene in Streit gerieten...". Natürlich belegen das auch die vielen anderen Zeugnisse, die von *staseis* berichten.

- *stasis* und aristokratischer Machtanspruch:

Das Wort *stasis* wird in der Überlieferung in doppeltem Sinne gebraucht: einmal für die von Herodot beschriebenen Auseinandersetzungen, zum zweiten für die einzelnen, daran beteiligten sozialen Gruppierungen. Deutlich wird aus der Herodot-Geschichte, daß diese *stasis*-Gruppierungen völlig auf die jeweilige aristokratische Führerpersönlichkeit, also Megakles, Lykurgos oder Peisistratos ausgerichtet sind. Nehmen wir Peisistratos: Voraussetzung für sein Hervortreten als Führer der *stasis*-Gruppierung war sein schon zuvor erworbener Kriegsruhm: „Denn auch schon vorher hatte er sich als Feldherr gegen Megara hervorgetan, Nisaia erobert und andere große Taten vollbracht.“ Peisistratos setzt sich nun aber nicht an die Spitze einer etwa schon vorhandenen *stasis*-Gruppierung, vielmehr ist es allein seine Initiative, die zur Bildung dieser Gruppierung führt: Er „scharte (...) eine dritte Partei (*stasis*) um sich.“ Ausschließlich von ihrem Führer gehen im folgenden dann alle Initiativen aus: Er bildet eine Kerntuppe zu seinem persönlichen Schutz, er besetzt mit ihr die Akropolis, er geht Bündnisse ein, er entscheidet über die Strategie, er bildet am Ende den Kristallisationspunkt für das Wiederaufleben der Stasis. „Er gab vor, sich der Hyperakrier anzunehmen“, so lautet wörtlich und genauer übersetzt die oben zitierte Formulierung („nannte sich Führer der Leute aus den Bergen“). Eindeutig ist also: eine *stasis* ist keine Vereinigung von Polisbürgern, die ein gemeinsames sachliches Interesse verbindet. Eine *stasis* besteht vielmehr einzig und allein um der Person ihres aristokratischen Führers und seiner politischen Zielsetzung willen. Diese ist nichts anderes als die Durchsetzung eines persönlichen Machtanspruchs in der Gemeinde: Peisistratos bildete eine *stasis* „in der Absicht Alleinherrscher (*tyrannos*) zu werden“.

- *stasis* als soziale Gruppierung:

Zu einer Stasis gehören zweifellos Aristokraten wie Nicht-Aristokraten. Den Kern bildet der *oikos* des Führers, er selbst also und seine Söhne. Diesen Mittelpunkt umgibt ein engerer Zirkel von aristokratischen Anhängern, die dem Führer auf unterschiedliche Weise verbunden sein können; die verschiedenen Möglichkeiten, im Rahmen der aristokratischen Sozialformen Bindungen herzustellen, kommen hier ins Spiel. Aus diesem Kreis rekrutiert sich auch die Leibgarde. Im weiteren gehören dann auch Nicht-Aristokraten zu den Anhängern des Peisistratos. Die Erzählung Herodots legt auf den ersten Blick nahe, hier an regional differenzierte Gruppen zu denken, da er von der Küstenbevölkerung, den Paralern, von den Bewohnern der Ebene, den Pediakern, und von den Leuten aus den Bergen, den Hyperakriern, spricht. Darüber, was darunter genau zu verstehen ist, ist sich die Forschung jedenfalls uneins, da

die übrige Überlieferung so wie unsere sonstigen Kenntnisse, etwa der Agrarstruktur, schnell in Widersprüche zu diesem Bild einer regionalen Aufgliederung führen. Schließlich ist evident, daß die von Herodot genannten Namen der Gruppierungen für den Ablauf seiner Geschichte keine tragende Rolle spielen. Dennoch darf man vielleicht mit lokalen Bezugspunkten für das Auftreten und die Tätigkeit einzelner Aristokraten rechnen. Der Gewinn einer Vormachtstellung als Tyrann bedeutete freilich, daß darüber hinaus noch ein größerer Kreis von Bürgern zur Zustimmung für die Person des jeweiligen Aristokraten gewonnen werden mußte. Peisistratos gelang dies zwar dreimal, jedoch konnte er erst beim dritten Anlauf seine Vormachtstellung für viele Jahre sichern. Ausschlaggebend hierfür ist, daß er seine *stasis*-Gruppierung durch auswärtige Bündnisse, durch die Mobilisierung auswärtiger Ressourcen und durch auswärtigen Zuzug stärken konnte. Diese schon gezeigten auswärtigen Beziehungen, die in der Internationalität der Aristokratie wurzeln, hatten großen Einfluß auf den Verlauf der *stasis*-Auseinandersetzungen und haben sie in diesem Fall definitiv entschieden.

- Die innere Instabilität der *stasis*:

Eine *stasis*-Gruppierung ist also keine feststehende soziale Gruppe. Vielmehr gibt es verschiedene Möglichkeiten und Grade der Zugehörigkeit. In ihrem Bestand ist sie veränderlich und ihre Anhängerschaft mobil. Das bezeugt der gesamte Ablauf der herodoteischen Erzählung, deren hauptsächlicher Inhalt ja der dreimalige Machtwechsel ist. Diese Umschwünge kommen zustande, indem sich die Zusammensetzung und der Umfang der Gruppierungen, die an dem Konflikt beteiligt sind, ständig verschieben: Einem oder auch zwei aristokratischen Führern gelingt es dabei, eine solche Zahl von Anhängern um sich zu versammeln, daß sich daraus eine Vormachtstellung für sie ergibt. Die anderen *stasis*-Führer werden dadurch auf einen unter Umständen ganz engen Kreis von Anhängern reduziert. Die Konstellation kann sich indessen ebenso wieder umkehren. Die Herodot-Erzählung veranschaulicht diese soziale Instabilität der *stasis*-Gruppierungen mehrfach.

- Die äußere Instabilität der *stasis*:

Dieser inneren Unbeständigkeit der *stasis*-Gruppierungen entspricht die Wechselhaftigkeit der Beziehungen in Bündnis und Opposition. Der Streit wird in wechselnden Konstellationen immer wieder neu ausgetragen. Daraus folgt jedoch, daß die *stasis* ein permanentes Element der Struktur der Aristokratie und aufgrund der Mobilisierung von nichtaristokratischen Anhängerschaften auch der Gemeinde insgesamt war. Verantwortlich für dieses Wechselspiel von Bündnis und Opposition waren die persönlichen Beziehungen der Führungspositionen beanspruchenden Aristokraten zueinander. Diese gestalteten sich nach den verschiedenen, von der Aristokratie zur Pflege ihrer Sozialbeziehungen entwickelten Formen. Die *stasis*-Kämpfe setzten immer die Bereitschaft zum Einsatz von Gewalt voraus. In unterschiedlichem Ausmaß und unter wechselnder Beteiligung aller Gemeindemitglieder wurden Feindseligkeiten immer wieder offen gewaltsam ausgetragen, gegnerische *stasis*-Führer zu Flucht und Exil gezwungen, oder die Entscheidung wurde in bürgerkriegsartigen Kämpfen gesucht. Die Sieger bemühten sich, ihre Stellung in der Regel durch eine

Reihe weiterer Gewaltmaßnahmen wie die Stellung von Geiseln, die Stationierung auswärtiger Söldnertruppen, bis hin zur Liquidierung der Unterlegenen zu sichern. Die Herodotgeschichte schildert einen in dieser Hinsicht noch eher moderaten Ablauf einer *stasis*.

Die der Erzählung Herodots zu entnehmenden Merkmale sind typisch für alle *staseis* der archaischen und klassischen Zeit. Sie zeigen, daß die innere Verfassung der Aristokratie als sozialer Gruppe von permanenten Konfliktzuständen bestimmt war. In ihnen steht die Person des einzelnen Aristokraten und ihr Ziel, der Gewinn von Macht gemäß dem Ideal der Aristie, im Mittelpunkt. Aufgrund der Instabilität der Anhängerschaften spielen sich die Auseinandersetzungen nicht entlang feststehender Frontstellungen ab, vielmehr ist ihnen die Wechselhaftigkeit der Konstellationen eigentümlich. Entscheidend beeinflußt wurde der Fortgang einer *stasis* durch die von außen in eine Gemeinde eingebrachten Kräfte.

stasis-Auseinandersetzungen sind keine in der individuellen Ereignisgeschichte einzelner Gemeinden wurzelnden Bürgerkriege, sondern eine strukturell überall vorhandene Möglichkeit, die sich aus den Grundbedingungen der Sozialstruktur - Stichwort: Vereinzelnung des *oikos* - und der normativen Ordnung - Stichwort: Aristie-Ideal - herleitet. Das Streben nach Ehre, Ruhm, sozialem Ansehen, der Wettstreit mit anderen, der Kampf, der Neid und die Rache waren die zentralen Triebkräfte der *stasis*.

Dies blieb auch in klassischer Zeit so. Zwar veränderten sich die Rahmenbedingungen angesichts der Etablierung der verfaßten politischen Ordnungen von Demokratie und Oligarchie und angesichts der Bildung von Großmächten, da diese die Tendenz noch verstärkten, von außen in die inneren Verhältnisse beherrschter *poleis* einzugreifen. Am Charakter der *stasis* änderte dies jedoch nichts. Sie war ein endemisches Problem praktisch aller *poleis* mit Ausnahme Spartas und Athens. Sparta ist ein Ausnahmefall und daher in diesem Zusammenhang ganz auszuklammern. Bemerkenswert bleibt aber, daß Athen, das wir noch im Jahre 510 v. Chr. im Zustand der *stasis* erleben, im 5. Jh. v. Chr. von ihr fast verschont blieb. Ausschlaggebend dafür war letztlich die in hohem Maße gelungene innere Kohärenz der *polis*, verstärkt durch die äußere Machtentfaltung. Als es am Ende des Jahrhunderts mit der athenischen Machtstellung bergab ging, blitzte auch in Athen die *stasis* zweimal kurz auf, in den sog. oligarchischen Umstürzen der Jahre 411 und 404 v. Chr. In ihnen zeigte die *stasis* ihr häßliches Gesicht: die Nachtseite der aristokratischen Ideals. Da ging es dann keineswegs mehr um die hehren Werte der persönlichen Tapferkeit, der Vortrefflichkeit, Ehre und glanzvollen Selbstdarstellung. In der *stasis* floß vielmehr häufig genug Blut, das schwarze Blut der Feinde, von dem Theognis gesprochen hatte.

Eine der einprägsamsten Schilderungen des inneren Krieges verdanken wir Thukydides. Sie trifft auch nach dem Verständnis heutiger Analyse in vielem den Kern der Dinge. Thukydides gibt anlässlich des Berichts über die *stasis* im Korkyra eine verallgemeinerte Darstellung des *stasis*-Geschehens, das natürlich in der Zeit des Peloponnesischen Krieges an Intensität noch zugenommen hatte.

„So tobten also Parteikämpfe (*stasiazein*) in allen Städten, und die etwa erst später dahin kamen, die spornte die Kunde vom bereits Geschehenen erst recht zum Wettlauf im Erfinden immer der neusten Art ausgeklügelter Anschläge und unerhörter Rachen (*timoria*). Und den bislang gültigen Gebrauch der Namen für die Dinge vertauschten sie nach ihrer Willkür: unbedachtes Losstürmen galt nun als Tapferkeit und gute Kameradschaft, aber vordenkendes Zögern als aufgeschmückte Feigheit, Sittlichkeit als Deckmantel einer ängstlichen Natur, Klugsein bei jedem Ding als Schlawheit zu jeder Tat; tolle Hitze rechnete man zu Mannes Art, aber behutsames Weiterberaten nahm man als ein schönes Wort zur Verbrämung der Abkehr. Wer schalt und eiferte, galt immer für glaubwürdig, wer ihm widersprach, für verdächtig. Tücke gegen andere, wenn erfolgreich, war ein Zeichen der Klugheit, sie zu durchschauen war erst recht groß, wer sich aber selber vorsah, um nichts damit zu tun zu haben, von dem hieß es, er zersetze den Bund und zittere vor den Gegnern. Kurz, bösem Plan mit bösem Tun zuvorzukommen brachte Lob, auch den noch Arglosen aufzustiften. Dann entfremdeten sich die Verwandten über all den Bündeln, die so viel rascher bereit waren, ohne Zaudern zuzuschlagen. Denn nicht mit den gültigen Gesetzen waren das Vereine zu gegenseitiger Hilfe, sondern gegen bestehende Ordnung solche der Raffgier (*pleonexia*). Untereinander verbürgte ihnen die Treue weniger das göttliche Recht als gemeinsam begangenes Unrecht. Ein edelmütiger Vorschlag von den Gegnern fand Eingang aus zweckmäßiger Vorsicht, wenn diese überlegen waren, und nicht aus schönem Vertrauen. Sich wiederzurächen am anderen war mehr wert, als selber verschont geblieben zu sein. Eide, falls noch irgendein Vergleich auf die Art bekräftigt wurde, waren geleistet in der Not, wenn beide sich nicht mehr anders zu helfen wußten, und galten für den Augenblick; wer aber bei günstiger Gelegenheit zuerst wieder Mut faßte, wenn er eine Blöße entdeckte, der nahm seine Rache lieber durch Verrat als in offenem Kampf, einmal zu seiner Sicherheit und dann, weil der ertrogene Triumph ihm noch den Siegespreis der Schlaueit hinzugewann. Denn im allgemeinen heißt der Mensch lieber ein Bösewicht, aber gescheit, als ein Dummkopf, wenn auch anständig; des einen schämt er, mit dem andern brüstet er sich.

Die Ursache von dem allem war die Herrschsucht (*arche*) mit ihrer Habgier (*pleonexia*) und ihrem Ehrgeiz (*philotimia*) und daraus dann, bei der entbrannten Kampfwut, noch das wilde Ungestüm. Denn die führenden Männer in den Städten, auf beiden Seiten mit einer bestechenden Parole, sie seien Verfechter staatlicher Gleichberechtigung (*isonomia politike*) der Menge oder einer gemäßigten Herrschaft der Besten (*aristokratia*), machten das Gemeingut, dem sie angeblich dienten, zu ihrer Beute, und in ihrem Ringen, mit allen Mitteln einander zu überwältigen, vollbrachten sie ohne Scheu die furchtbarsten Dinge und überboten sich dann noch in der Rache; nicht, daß sie sich dafür eine Grenze gesteckt hätten beim Recht oder beim Staatswohl - da war freie Bahn, soweit jede Partei gerade ihre Laune trieb. Ob sie nun durch ungerechten Stimmstein oder mit der Faust sich zum Herrn machten, es war alles recht, um nur die Kampfwut des Augenblicks zu ersättigen. Frömmigkeit galt weder hüben noch drüben; man schaffte sich vielmehr einen guten Namen, wenn es gelang, gerade durch den Schönklang eines Wortes eine Tat des Hasses zu vollführen.“

(Thuk. 3,82, 3-8; Ü.: Georg Peter Landmann)

3. Gegenkräfte: Der Rechtsgedanke

Ganz können wir dieses Bild freilich nicht stehenlassen. Zwar ist die Rachmentalität das Vorherrschende und ist die *stasis* ein chronisches Übel in allen *poleis*. Doch es gab Gegenkräfte. Thukydides selbst - wie auch zuvor schon Herodot - sind Zeugen für eine Ethik oder besser: für ethische Forderungen, die sich in Grenzen gegen die vorherrschende Mentalität richteten. Insbesondere die *hybris*, das Zuviel, das Über-

maß begegnete weithin der Kritik. Der Wahlspruch der allen Griechen heiligen Orakelstätte zu Delphi lautete: *meden agan* (nichts zu sehr). *sophrosyne*, Mäßigung, Beherrschung, Selbstdisziplin gehörten ebenso zum Normensystem. Man denke nur an die Wirkung dieser Orientierungen im Rahmen des patriarchalischen Ideals. In diese Richtung zielt wohl auch die kritische Schilderung der korkyräischen *stasis* durch Thukydides. In seinen Augen ist das Abscheuliche die Überschreitung von Grenzen bei der Ausübung von Rache und Widerrache.

Aber es waren nicht nur einzelne, die zur Mäßigung riefen. Es gibt vor allem einen wichtigen strukturellen Bereich des Polislebens, der dem Rachegedanken entgegenstand: die *polis* als Raum des Rechts. Von Beginn der staatlichen Institutionalisierung von Recht und Streitschlichtung – in Athen etwa von der Gesetzgebung Dracons im letzten Drittel des 7. Jhs. v. Chr. an – ging es darum, das Prinzip von Selbsthilfe und Rache durch Verfahrensvorschriften einzuhegen. Die Zulässigkeit der Selbsthilfe bedurfte in den meisten Fällen der Genehmigung staatlicher Behörden. Ein Blick auf die vorstaatlichen Verhältnisse bei Homer zeigt, daß auch dort die Ausübung von Rache an den gesellschaftlichen Konsens gebunden war. Es läßt sich überdies neben der Rache auch bei Homer schon eine Tendenz zum Ausgleich beobachten, etwa die Ablösung von Blutschuld durch Wergeld. Das Recht auf dem Prozeßwege zu suchen, das war unter den bürgerstaatlichen Verhältnissen im 5. Jh. v. Chr. dann die Möglichkeit, die Selbstläufigkeit von Rache und Widerrache zu überwinden. Die demokratisch besetzten Gerichtshöfe sind geradezu ein Markenzeichen der demokratischen Ordnung und haben ihre soziale Befriedungsaufgabe im großen und ganzen erfüllt. Das geistige Fundament hierfür war ebenfalls vorhanden, wie beispielsweise die *Orestie* des Aischylos zeigt.

Freilich: auch im klassischen Recht und Rechtsverfahren war der Rachegedanke noch sehr lebendig. So etwa im Recht des Ehemanns, den in flagranti ertappten Ehebrecher auf der Stelle zu töten. Dazu kommen die bereits angeführten Quellen. Nehmen wir noch ein weiteres Faktum hinzu: die geradezu kanonische Geltung Homers und der in den Epen vorgelebten Wertewelt. Sie gab nicht zuletzt der Erziehung der Jugend das unbestrittene Vorbild. Homer war die wichtigste Schullektüre. So blieb aufs Ganze gesehen die Mentalität immer auch einflußreich, die von Wettbewerbstreben, Reziprozität, Freund-Feind-Denken, Rache und Neid geprägt war. Das Recht der Polisgemeinschaft und die Religion der Philosophen bildeten demgegenüber oft nur brüchige Dämme, nicht immer wirksame Einhegungen. Die affektiv-emotionalen Strebungen, die Triebe stimmten weithin mit den allgemein akzeptierten Normen überein. Wobei zu fragen wäre, inwieweit Rachewünsche zur stammesgeschichtlich verankerten psychischen Grundlage des Menschen gehören, die in bestimmten historischen Situationen jeweils verschieden moderiert ist.

Das griechische Normensystem und damit korrespondierend die griechische Sozialstruktur, der griechische Mensch in seinem Denken, Fühlen und Handeln: Gerade an dieser Stelle offenbart sich eine fundamentale Fremdheit gegenüber der Moderne. Gewiß ist auch heute und in der europäischen Gesellschaft die Rache keine völlig überwundene Verhaltensweise. Die Reaktionen der Öffentlichkeit in bestimmten

Kriminalfällen, häufig durch die Massenpresse artikuliert, zeigen das zur Genüge. Ganz abgesehen vom zwischenstaatlichen Verkehr bzw. Konflikt, wie wir ihn als nationalen und ethnischen Konflikt immer wieder erleben müssen. Allerdings scheint klar: die Einhegung der Rache, die Kontrollmechanismen greifen heute wirkungsvoller. Rache ist keine normativ sanktionierte Verhaltensweise mehr. Christliche oder humanistische Einstellungen und ein hoher Grad der Monopolisierung von Gewaltausübung durch den Staat oder durch Hegemonialsysteme - wo sie sich auflösen, wird der Zusammenhang augenfällig - sind entscheidende Bedingungen für die veränderte Situation. Und doch können uns die Griechen, die in ihren Gemeinschaften den heutigen strukturell vergleichbare Probleme erstmals zu lösen hatten, zu nach wie vor gültigen Einsichten führen: Wachsamkeit und Anstrengung dürfen nicht nachlassen, das auf dem Grund jeder Gesellschaft lauende Gewaltpotential einzuhegen und unter Kontrolle zu halten. Institutionelle Vorkehrungen sind dazu ebenso nötig und wichtig wie das dauernde Ringen um die Akzeptanz einer gemeinwohlorientierten Ethik. Denn vom Rückfall in die Barbarei trennt uns auch in Zukunft nur ein Schritt.

002583585
(10/18)

33540-8-01-S 1



Alle Rechte vorbehalten
© 2018 FernUniversität in Hagen
Fakultät für Kultur- und Sozialwissenschaften