

Michael Stahl

Bürgerstaat und Demokratie: Die *polis* im klassischen Griechenland

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. Wir weisen darauf hin, dass die vorgenannten Verwertungsalternativen je nach Ausgestaltung der Nutzungsbedingungen bereits durch Einstellen in Cloud-Systeme verwirklicht sein können. Die FernUniversität bedient sich im Falle der Kenntnis von Urheberrechtsverletzungen sowohl zivil- als auch strafrechtlicher Instrumente, um ihre Rechte geltend zu machen.

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

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
A. Der Bürgerstaat der Athener	12
I. Den Bürgerstaat denken: Die Entwicklung der bürgerstaatlichen Ordnung in der archaischen Zeit	12
II. Den Bürgerstaat einrichten: Kleisthenes von Athen	18
1. Voraussetzungen und Problemstellung	20
a) Der Sturz der <i>tyrannis</i> und die Folgen	20
b) Die <i>stasis</i> zwischen Isagoras und Kleisthenes	20
c) Kleisthenes und sein Haus	21
d) Der <i>demos</i> und seine Interessen	22
2. Die Institutionen des kleisthenischen Bürgerstaates	24
3. Der Demos: Die Schule der Selbstregierung	27
4. Die Tritty: Ein überlokales Bindeglied	31
5. Die Phyle: Zusammenwachsen und innere Einheit der Bürgerschaft	33
6. Der Sinn der Demen- und Phylenordnung und die Motive des Kleisthenes ...	36
a) Die Demen- und Trittyenforschung	36
b) Zu einigen Deutungen in der Forschung: Persönliche Machtbasis – Brechung der Adelsmacht – Stärkung der militärischen Schlagkraft	37
c) Die „Institutionalisierung der bürgerlichen Gegenwärtigkeit“	41
7. Die Infrastruktur des Politischen: Der genossenschaftliche Charakter des Bürgerstaates	45
8. Die <i>boule</i> : Die Prinzipien bürgerlicher Selbstregierung	51
9. Die <i>ekklesia</i> : Die Herrschaft der Bürger über sich selbst	54
III. Wann begann die athenische Demokratie?	
Zu den Ereignissen des Jahres 462/ 61 v. Chr.	58
1. Das Problem und die Forschung.....	58
2. Der Bürgerstaat von Solon bis Perikles: Entwurf – Institutionalisierung – Praxis	62
3. Das Jahr 462/61 v. Chr. und die Bewahrung der bürgerstaatlichen Tradition	63
a) Die Vorgänge, die Quellen und das Forschungsproblem	63
b) Kimon und die Konturen einer neuen Politik nach innen und außen	65
c) Ephialtes: Der Kampf gegen Areopagiten und die außenpolitische Linie Kimons	67
d) Die Stellung des Areopag	70

e) Die Tradition des Bürgerstaates und ihre Bekräftigung	72
f) Zusammenhang	76
g) Quellenanhang	77
IV. Im Bürgerstaat leben: Die Praxis bürgerlicher Selbstregierung.....	79
1. Ein Volksbeschluss.....	79
2. Die Redefreiheit	81
3. Die Rolle der Beamten	83
4. Entscheidungsverfahren und Beteiligung	84
5. Die Kontinuität vom 5. zum 4. Jh. v. Chr.	86
6. Gleichheit und Freiheit als demokratische Prinzipien	88
V. Demagogische Manipulation und Willkürherrschaft der Masse?	
Politische Führung und sachgerechte Entscheidung	91
1. Das Problem.....	91
2. Der Arginusen-Prozess	92
3. Das Spektrum der politischen Themen	97
4. Die ‚Demagogen‘ und das Problem politischer Führung im demokratischen Bürgerstaat	98
5. ‚Entartung‘ der Demokratie zur Willkürherrschaft der Masse? Der Prozess gegen Sokrates	104
VI. Die Reflexion des Politischen:	
Das Theater in Athen und die „Eumeniden“ des Aischylos	111
1. Das athenische Drama und der Bürgerstaat	111
a) Die Feste im Bürgerstaat	111
b) Organisatorische Voraussetzungen der dramatischen Aufführungen	114
c) Der Ablauf des Festes	115
d) Das Publikum, die mündliche Kultur und die Arbeit am Mythos	116
e) Das Theater als politisches Kommunikationsmedium	119
f) Die Frage nach dem Klassischen	120
g) Die „Eumeniden“ des Aischylos: Konflikt, Parteisieg und die Einheit der Bürgerschaft	121
h) Der Inhalt der „Orsetie“	121
i) Zeitgeschichtliche Anspielungen	122
j) Die Verkettung von Rache und Widerrache und die Ordnung der polis-Gemeinde: Der Areopag und die Anfänge der Bürgerstaatlichkeit	123
k) Das Durchspielen der Auseinandersetzung: Der Gegensatz von <i>oikos</i> und <i>polis</i>	129
l) Freispruch des Orestes: Das Bewusstsein vom drohenden Zerfall der Bürgerschaft	133
m) Die Folgelast der Entscheidung: Das Ringen um die Einheit der Bürgerschaft	135

n) Die Ethik der Mäßigung als Vollendung der politischen Aufklärung	140
VII. Auf der Suche nach dem Fundament:	
Der athenische Bürgerstaat und die Demokratie in der Gegenwart	149
1. Die Fremd- und Andersartigkeit der athenischen Demokratie	149
2. Die griechische Demokratie als „ferner Spiegel“	154
3. Die Erosion der demokratischen Ordnung durch die Krise des	155
4. Die Definition von Politik.....	156
5. Die Organisation der politischen Teilhabe	157
6. Demokratische Ethik	159

B. Die *polis* als Tyrann

I. Problemstellung und Aufriss des Themas	163
II. Wille zur Macht: Die Entstehung des Ersten Attisch Delischen Seebundes	166
1. Bundesgründung in den Quellen: ein problematischer Befund	166
a) Der Hegemoniewechsel vor Byzanz	166
b) Das neue Bündnis	169
2. Der Hellenenbund und der Seebund	171
3. Das Verhältnis zwischen Athen und Sparta	172
4. Der zielstrebige Weg zur Führung: Athens Politik in der unmittelbaren Vorgeschichte der Bundesgründung.....	175
III. Die Wahrung der athenischen Interessen:	
Die rechtliche Struktur des Bündnisses	182
1. Die Bündnisformel	182
2. Das <i>synhedrion</i>	183
3. Die Ziele des Seebundes	184
4. Die Kontinuität zur archaischen Zeit:	
Athens äußere Unternehmungen im 6. Jh. v. Chr.	187
IV. Durchsetzung und Mehrung der Macht: Das erste Jahrzehnt des Seebund	191
V. Die Organisation der Macht: Struktur und Entwicklung der Herrschaftsmittel	194
1. Die Mittel der athenischen Herrschaft	195
a) Militärische Mittel	195
b) Administrative Maßnahmen	197
c) Politische Methoden	200
d) Jurisdiktionelle Instrumente	202
e) Wirtschaftliche Ziele und Erträge	203
f) Religiöse Bindungen an Athen	206
2. Die Regelungen für Erythrai	207
3. Die Regelungen für Chalkis	212
4. Die Gründung der Kolonie	219

VI. Der Zusammenhang von außen und Innen: Der Attische Seebund und die Entwicklung der athenischen Demokratie	223
VII. Athen und Rom: Der Mangel an Stabilität und das Scheitern der athenischen Herrschaft	231
VIII. Der Preis für die Integration im Politischen: Die Unfähigkeit der Griechen zur Außenpolitik	239
Die Quellen	245
Literatur	249

Technischer Hinweis

Dieser Studienbrief umfasst drei Kurseinheiten in fortlaufender Paginierung:

KE 1 = S. 1-90

KE 2 = S. 91-162

KE 3 = S. 163-256

Rückverweise im laufenden Text in Klammern (33540 Bürgergemeinde, mit Kapitelangaben) beziehen sich auf den vorangehenden Studienbrief Das archaische Griechenland: Gesellschaftliche Strukturen und die Entstehung der Bürgergemeinde.

Einleitung: Entdeckung und Bedeutung bürgerlicher Öffentlichkeit in der griechischen Demokratie

Geschichte ist nicht die Darstellung der Vergangenheit, da es diese für uns an sich nicht gibt. Geschichte entsteht vielmehr nur dann, wenn eine bestimmte Vergangenheit der Gegenwart bewusst zur Anschauung gebracht wird. Dazu bedarf es der Erzählung des Geschichtsschreibers, durch die Vergangenheit als sinnhaftes Geschehen erkennbar wird, dass die Gegenwart begreifen und an dem sie sich orientieren kann. Geschichte ist nur jener begrenzte Ausschnitt aus der prinzipiell unendlichen Vergangenheit, der für Gegenwart und Zukunft von Belang ist. Schon seit den Anfängen unserer Geschichtsschreibung im 5. Jh. v. Chr. – seit der *historie* des Herodot von Halikarnassos – existiert Geschichte ausschließlich mit Bezug auf öffentliches Leben und Bewusstsein, oder sie existiert gar nicht.

Welches Interesse kann die griechische Geschichte der klassischen Epoche heute haben? In welchem gegenwärtigen Zusammenhang werden die Griechen der klassischen Zeit zum jenseitigen Pfeiler der Brücke zur Vergangenheit, über die wir gehen müssen, wenn wir die klassische Zeit der Griechen als Geschichte für uns zum Sprechen bringen wollen?

Von der möglichen Aufzählung von Bausteinen für diese Brücke – wie etwa der Primat des Politischen gegenüber anderen Lebensbereichen, dem unauflösbaren Zusammenhang von Politik und Kultur, der Entdeckung von Institutionen und Verfahren für die Politik – sei einleitend und *pars pro toto* zur Verdeutlichung der Blickperspektive auf die Vergangenheit die Bedeutung von Öffentlichkeit für einen Staat der Bürger erläutert.

„Am Ende der Aufklärung steht der Walkman. Am Ende der Aufklärung sitzt man in der U-Bahn und hört rhythmisches Zischen aus dem Kopfhörer des Mitmenschen. Am Ende der Aufklärung blickt man in das Gesicht eines Menschen, der ‚zeitlebens unmündig‘ bleiben wird. Ein Gesicht mit stumpfen Augen – wenn sie nicht hinter einer verspiegelten Sonnenbrille stecken. Ein Gesicht, das man nicht erreicht, ein Kopf, der rhythmisch nickt, kurz lebendig wird, wenn der Disco-Hammer kurz pausiert, und dann ins Nichts versinkt, wenn er sich wieder senkt, mechanisch wie eine Maschine, mechanisch wie das Zischen aus dem Kopfhörer, ein Blick, dumpf und träge wie vom Hausvieh.“

So Matthias Greffrath vor über zwei Jahrzehnten in einem Artikel in der „Zeit“. Die geschilderte Beobachtung lässt sich in der Gegenwart nicht nur wiederholen. Sie erhält mit dem Gebrauch des Smartphones durch nahezu jedes Individuum heute eine seinerzeit noch ungeahnte Erweiterung in eine neue Dimension. Die scheinbar unbegrenzten Möglichkeiten zur elektronischen Kommunikation haben offensichtlich noch weiter absterben lassen, was einst Austausch im öffentlichen Raum war.

Und noch ein Zitat:

„Eins vor allen anderen wählen sich die Besten (*aristoi*): den ewigen Ruhm vor den sterblichen Dingen; die große Menge (*polloi*) aber ist gesättigt, wie das Vieh.“

Ist dies der Tonfall zynischer Menschenverachtung, das Vokabular elitärer Borniertheit?

Ganz und gar nicht, wie sich beim näheren Zusehen erweist. Der Anstoß erregende Vergleich eines bestimmten menschlichen Verhaltens mit tierischem Dahinvegetieren, das Wort vom dumpfen und trägen Hausvieh, ist im ersten Zitat keinem Geringeren und Unverdächtigeren entlehnt als Immanuel Kant. In seiner berühmten Schrift „Was ist Aufklärung?“ von 1784 geißelt er mit diesem Schimpfwort jenen „so großen Teil der Menschen“, die aus „Faulheit und Feigheit (...) gerne zeitlebens unmündig bleiben.“¹ Es ist nicht sehr wahrscheinlich, dass Kant dabei die Sentenz unseres zweiten Zitats vor Augen gestanden hat. „die große Menge aber ist gesättigt, wie das Vieh“ – so bemerkt zu Beginn des 5. Jhs. v. Chr. der Philosoph Heraklit von Ephesos (Diels/Kranz 22 B 29, Ü.: Jaap Mansfeld).

Hinter der Gegenüberstellung von Ruhmsucht der Besten und naturhafter Trägheit der Masse steckt in einer Zeit, in der demokratische Ordnungen erstmals Gestalt annehmen, möglicherweise auch ein aristokratisches Vorurteil. Gleichwohl: In ihrer Diagnose stimmen der Philosoph aus Ephesos und der aus Königsberg überein: Solange die Menschen nur ihrem Trieb nach unmittelbarer Sättigung folgen, solange sie vereinzelt sind und nur eine Masse ohne eigenständiges Bewusstsein bilden, befinden sie sich im Zustand der Unmündigkeit, der mangelnden Selbstbeherrschung und Selbstbestimmung.

Noch einmal Kant:

„Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. Er hat sie sogar lieb gewonnen, und ist vor der Hand wirklich unfähig, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen ließ. (...) Daß aber ein Publikum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich.“²

Nur dadurch, dass sie ein Publikum bilden, ein gemeinsames Öffentliches, eine Öffentlichkeit –, nur auf diesem Weg können die Menschen zum aufrechten Gang mündiger Selbstbestimmung gelangen. Dies ist der beschwerliche Weg der Einrichtung und Durchsetzung politischer und sozialer Demokratie, den die Völker in Europa und Nordamerika seit gut 200 Jahren gegangen sind.

Ausweis für ihren Erfolg und Gewähr für dessen Dauer ist in jedem Fall die Existenz politischer und gesellschaftlicher Öffentlichkeit. Sie verwirklicht sich in einem allgemeinen und freien Diskurs. Er wird in einer Vielfalt von Institutionen und Medien geführt und zielt auf das gewaltfreie Austragen von Konflikten, auf Integration und Konsens.

Die oben geschilderten Beobachtungen geben demgegenüber die allenthalben zu machende Erfahrung wieder, dass der von Aufklärung und öffentlicher Kommunikation bestimmte Weg der Moderne sich in eine Sackgasse verwandelt hat. Die Problematik wird gegenwärtig vor allem unter drei Gesichtspunkten diskutiert:

- Die Auflösung der Unterscheidung von öffentlicher und privater Sphäre:

¹ Kant, Werke in zehn Bänden. Hrsg. v. W. Weischedel. Bd. 9. Darmstadt 1968, S. 53.

² Ebd. S. 54.

Seit dem 19. Jh. bestimme zunehmend das individuell Persönliche Thema und Stil der öffentlichen Kommunikation. Eine „Tyrannei der Intimität“ – so der amerikanische Soziologe Richard Sennet – habe rationale, sachbezogene öffentliche Auseinandersetzungen verdrängt. Öffentliches Leben könne jedoch nur in einem eigens – auch städtebaulich-architektonisch – abgegrenzten Raum gelingen, in dem die persönliche Intimsphäre der dort Aufeinandertreffenden und ausschließlich in öffentlichen Belangen Handelnden keinen Platz hat.

- Die Zerstörung des öffentlichen Lebens durch die Revolution der Kommunikationstechnik:

Vor allem das Fernsehen – so die radikale Kritik etwa Neil Postmans – und nunmehr ebenso das Internet habe Öffentlichkeit zu einem Zweig der Unterhaltungsindustrie degenerieren lassen. Selbst wenn man diese Zuspitzung nicht akzeptiert, so ist doch nicht zu bestreiten: Der Bürger wird durch den einseitigen Informationsfluss der elektronischen Medien zum vereinzelt, passiven Konsumenten. Gewiss mehr als hundert Tage im Jahr verbringt er vor seinen Bildschirmen. Und was er dort sieht, ist das, was das Medium fordert: eine Welt von Bildern, in der die öffentlichen Belange nur allzu oft vereinfacht und in den Kategorien des Persönlich-Privaten und vor dem Hintergrund konkreter ökonomischer Interessen dargestellt werden.

- Der Verlust der politischen Substanz von Öffentlichkeit:

Die Entgrenzung von Politik, d.h. die faktische Verlagerung von politischer Entscheidungsmacht aus dem traditionellen Raum politischer Öffentlichkeit etwa in große Industriekonzerne, ist dabei, dem öffentlichen Leben auch seine Substanz zu entziehen: die Formulierung, Erörterung und Entscheidung der politischen, d.h. die Gesellschaft eines Gemeinwesens als ganze betreffenden, Belange.

Dies sind gewiss nicht die einzigen Ursachen dafür, daß für das gemeinschaftliche Leben unserer Gesellschaft „Öffentlichkeit“, wie sie noch Kant und die Aufklärer für einen Staat der Bürger als unabdingbar erachteten, so gut wie nicht mehr existiert. An ihre Stelle scheint etwas anderes zu treten, und wir müssen uns fragen, ob wir dies wollen können, wenn dadurch die Grundlage des demokratischen Gemeinwesens unterminiert wird. Denn in nichts anderem als der Öffentlichkeit, wo die Bürger in einem allen offenen Raum sich als Bürger begegnen und miteinander reden, sich streiten und sich voneinander entfernen, sich frei entscheiden und gemeinsam handeln, nicht zuletzt: Gemeinschaft sinnlich erfahren und erleben – einzig in einer solchen Öffentlichkeit verwirklicht sich Demokratie als eine auf die Bürger gestellte Staatsform.

Die Bürger müssen sich dabei als ein Publikum verstehen, wie Kant das ausgedrückt hat. Nur als Publikum können die Bürger sich vernünftig und mündig mit den Belangen der Gemeinschaft auseinandersetzen.

„Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf.“³

³ Ebd., S. 55.

Auch nach Kant kann es also ein Publikum nur geben, wenn entschieden getrennt wird zwischen der Sphäre des Privaten, des Einzelmenschen, und dem gemeinsamen Öffentlichen, an dem jeder ungeachtet seines privaten Daseins Anteil hat.

Eine ganz ähnliche Überlegung findet sich in einem Text Platons. Sie wird von dem Philosophen Protagoras von Abdera (485-415 v. Chr.) vorgebracht. Er ist einer der wichtigsten Vertreter der sophistischen Philosophie, die man zu Recht auch als griechische Aufklärung bezeichnet hat:

„(Mit dem Lebensnotwendigen ausgestattet) wohnten die Menschen anfänglich zerstreut, Städte aber gab es nicht. Daher wurden sie von den wilden Tieren ausgerottet, weil sie in jeder Art schwächer waren als diese, und die verarbeitende Kunst (*demiourgike techne*) war ihnen zwar zur Ernährung hinreichende Hilfe, aber zum Krieg gegen die Tiere unwirksam; denn die bürgerliche Kunst (*politike techne*) hatten sie noch nicht, von welcher die kriegerische ein Teil ist. Sie versuchten also, sich zu sammeln und sich zu erretten durch Erbauung der Städte; wenn sie sich aber gesammelt hatten, so beleidigten sie einander, weil sie eben die bürgerliche Kunst nicht hatten, so daß sie, wiederum sich zerstreudend, auch bald wieder aufgegeben wurden. Zeus also, für unser Geschlecht, daß es nicht etwa gar untergehen möchte, besorgt, schickt den Hermes ab, um den Menschen Scham (*aidos*) und Recht (*dike*) zu bringen, damit diese der Städte Ordnungen und Bande würden, der Zuneigung Vermittler. Hermes nun fragt den Zeus, auf welche Art er doch den Menschen das Recht und die Scham geben solle: Soll ich, so wie die Künste (*technai*) verteilt sind, auch diese verteilen? Jene nämlich sind so verteilt: Einer, welcher die Heilkunst innehat, ist genug für viele Unkundige, und so auch die anderen Künstler (*demiourgoi*). Soll ich nun auch Recht und Scham ebenso unter den Menschen aufstellen, oder soll ich sie unter alle verteilen? Unter alle, sagte Zeus, und alle sollen Teil daran haben; denn es könnten keine Staaten (*poleis*) bestehen, wenn auch hieran nur wenige Anteil hätten wie an anderen Künsten. Und gib auch ein Gesetz von meinethwegen, daß man den, der Scham und Recht sich anzueignen unfähig ist, töte wie einen bösen Schaden des Staates.

Auf diese Art also, Sokrates, und aus dieser Ursache glauben alle anderen und auch die Athener, daß, wenn von der Tugend (*arete*) eines Baumeisters die Rede ist oder eines anderen Künstlers, alsdann nur wenigen Anteil zustehe an der Beratung; und wenn jemand außer diesen wenigen dennoch Rat geben will, so dulden sie es nicht, wie du sagst, und zwar ganz mit Recht, wie ich sage. Wenn sie aber zur Beratung über die bürgerliche Tugend (*politike arete*) gehen, wohin alles auf die Gerechtigkeit und die Besonnenheit ankommt, so dulden sie mit Recht einen jenen, weil es jedem gebührt, an dieser Tugend Anteil zu haben, oder es könnte keine Staaten geben.“ (Platon, Protagoras 322b – 323a) (Ü.: F. Schleiermacher)

Im Gewand einer mythischen Erzählung entwickelt Protagoras in diesem Text eine Kulturentstehungslehre. Sie beruht auf der Überzeugung, daß die menschliche Zivilisation etwas den Menschen spezifisch Auszeichnendes ist und außerdem nicht zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehört. Die Vergesellschaftung des Menschen muss durch seine Vergemeinschaftung ergänzt werden – für Protagoras und seine Zeitgenossen nur in der Form der Polisgemeinde vorstellbar. Diese ist etwas künstlich Gewordenes oder besser: Eingerichtetes, etwas, was jenseits der naturhaften Existenz des Einzelmenschen seinen Ort hat.

Unbedingt notwendig für die Bildung einer funktionierenden menschlichen Gemeinschaftsordnung ist für Protagoras, dass die Menschen über die *politike techne* verfügen. Diese stellt eine Fähigkeit zum Handeln (*praxis*) gemäß den Prinzipien von *aidos* und *dike* dar. Alle, die zu einer menschlichen Gemeinschaft gehören, müssen diese bürgerliche Tugend in gleicher Weise besitzen. *politike techne* schafft also ei-

nen allen gleichermaßen zugänglichen Raum des Handelns jenseits der speziellen Fähigkeiten und Fertigkeiten jedes einzelnen. Alle diese speziellen *technai*, die in den Potenzen der menschlichen Arbeit begründet sind, können immer nur von einem Teil der Gemeinschaft ausgeübt werden und werden auch immer nur von einzelnen benötigt. Die *politike technē* dagegen ist allgemein, und sie wird von der Gemeinschaft als ganzer gebraucht.

Wie Kant Publikum und Privatexistenz unterschieden hat, so zeugen die Ausführungen des Protagoras von der den Griechen geläufigen Scheidung zwischen der Sphäre des *oikos*, die durch die *demiourgikai technai* und der der *polis*, die durch die *politike technē* – dem Analogon zum öffentlichen Vernunftgebrauch Kants – bestimmt und abgesteckt ist.

Die Konfiguration von *oikos* und *polis*, „privat“ und „öffentlich“ und ihre entscheidende Bedeutung für die griechische Bürgergemeinde ist auch einer Geschichte Herodots abzulesen. Im Jahre 546 v. Chr. hatte der Perserkönig Kyros das Königreich der Lyder in Westanatolien erobert und den lydischen König Kroisos als Gefangenen mit sich geführt. Als es in der Folgezeit zu Aufständen der Lyder kommt, gibt Kroisos, der die völlige Ausrottung und Versklavung seines Volkes fürchtet, dem Kyros folgenden Rat: Er solle die Rädelsführer des Aufstands bestrafen.

„Den Lydern vergib und erlege ihnen folgendes auf, damit sie nicht wieder abfallen und dir zu schaffen machen; laß ihnen durch Boten verbieten, Kriegswaffen zu besitzen, befiehl ihnen, Leibbrücke unter ihren Kleidern zu tragen und hohe Schuhe an den Füßen; laß sie ihre Kinder in Zither- und Saitenspiel und Handelsgeschäften erziehen! Bald wirst du sehen, König, wie sie aus Männern zu Weibern werden, so daß du ihren Abfall nicht mehr zu fürchten brauchst.“ „So haben denn“, heißt es wenig später, „auf Kyros' Befehl die Lyder ihre ganze Lebensform umgestaltet.“ (Hdt. 1,151 u. 157) (Ü.: J. Feix)

Dies ist – wenn auch in orientalischer Einkleidung – echt griechisch gedacht: Herrschaft und Untertänigkeit sind in einem Gemeinwesen die notwendige Folge, wenn man die Menschen in ihre Privatsphäre einschnürt und sie ihrer gemeindlichen Öffentlichkeit beraubt. Wie könne man sich vor einem Volk fürchten, das sich auf offenen Plätzen versammelt zu keinem anderen Zweck, als sich in Rede und Gegenrede miteinander auszutauschen – so der persische Herrscher sinngemäß an einer anderen Stelle (vgl. Hdt. 1,153). Sein Unverständnis verrät, wie fremd einem auf obrigkeitliche Herrschaft errichteten System die Funktion eines öffentlichen Kommunikationsraumes sein muss – und umgekehrt, wie elementar ein solcher für den Staat der Bürger ist und daß er sich nur bilden kann, wenn nicht zuletzt auch entsprechende Orte und Räume vorhanden sind.

Die Griechen haben sich eine Vielzahl räumlicher Kristallisationspunkte von Öffentlichkeit geschaffen. Während sie auf den privaten Wohnbau verhältnismäßig wenig Mühe verwandten, entsprach die äußerst dynamische Entwicklung des öffentlichen Bauens genau der ihrer Gemeinwesen. Die Siedlungen erhalten seit dem 7. Jh. v. Chr. ein immer urbaneres Gesicht, im 5. Jh. v. Chr. begegnen wir stadtplanerischen Gesamtentwürfen, wie sie etwa mit dem Namen des Hippodamos von Milet verbunden sind. Zu den Merkmalen einer griechischen Stadt gehörte nicht nur, daß sich, wie im mediterranen Raum überall üblich, das Leben größtenteils auf den Stra-

ßen abspielte; vielmehr war die ganze Anlage der Städte bewußt auf die Gestaltung öffentlicher Räume hin angelegt, die die Kommunikation der Bürger begünstigten. Auf der *agora*, um die Altäre in den Heiligtümern, bei den Tempeln und Kultstätten, in den Gerichts- und Ratsgebäuden, in den Gymnasien und Palästen und vor allen Dingen auch im Theater kamen die Bürger als Bürger zusammen und bildeten ein Publikum.

Wie ist es heute um die öffentlichen Stadträume bestellt? Wenn wir das Aussehen unserer Städte als ein Abbild der inneren Verfassung unseres Gemeinwesens nehmen dürfen, so ist auch hier das Verschwinden von Öffentlichkeit mit Händen zu greifen. In den zurückliegenden zwei Generationen sind unsere Städte in vieler Hinsicht systematisch zerstört worden. Seit einiger Zeit gibt es zwar gegenläufige Tendenzen. Doch können sie dem Verlust von Öffentlichkeit so lange nicht entgegenwirken, als sie – wie meist – lediglich obrigkeitlich-behördlicher Planung mit repräsentativen und kommerziellen Absichten entspringen. Nur ein Publikum von Bürgern könnte von diesen Stadträumen Besitz ergreifen, sie zu Stätten politischen Handelns und damit zu öffentlichen Räumen machen. So wie es steht, sind aber viele der jüngsten städtebaulichen Veränderungen nur äußerliche Maskerade innerer Hohlheit.

Eine letzte Überlegung verweist noch einmal auf die zweite, vorhin angesprochene Problematik, die Form öffentlichen Austauschs und Handelns. Sie schließt an einen weiteren Gedankengang des Protagoras bei Platon an:

„Daß sie also mit Recht einen jeden als Ratgeber in Sachen dieser Tugend (der *politike techne*) annehmen, weil sie nämlich glauben, daß ein jeder Anteil an ihr habe, das habe ich hierdurch gezeigt. Daß sie aber dennoch nicht glauben, man habe sie (die *politike techne*) von Natur oder sie komme ganz von selbst, sondern sie sei allerdings lehrbar und durch Fleiß habe sie jeder erlangt, der sie erlangt habe, das will ich dir demnächst zu beweisen suchen. Nämlich über ein Übel, wovon jeder glaubt, wer es hat, er habe es von Natur oder durch ein Unglück, erzürnt sich niemand oder schilt oder belehrt oder bestraft, die mit dergleichen behaftet sind, damit sie etwa aufhören möchten, so zu sein, sondern bemitleidet sie, wie die Häßlichen, die Kleinen, die Schwächlichen: Wer wäre wohl so unverständlich, gegen solche etwas dergleichen zu tun? Weil man nämlich weiß, glaube ich, daß in diesen Dingen das Gute und das Entgegengesetzte den Menschen von Natur oder durch Zufall kommt. Von was für Gutem sie aber glauben, daß es der Mensch durch Fleiß, Übung und Unterricht erlange, wenn jemand das nicht hat, sondern das entgegengesetzte Böse, darüber entstehen dann die Erzürnungen und die Bestrafungen und die Ermahnungen. Wovon eins nun auch die Ungerechtigkeit ist und die Gottlosigkeit und überhaupt alles der bürgerlichen Tugend Entgegengesetzte. Hier also schilt und zürnt einer auf den anderen, offenbar als werde diese allerdings durch Achtsamkeit und Unterricht erworben.“ (Platon, Protagoras 323c – 324a.) (Ü.: F. Schleiermacher)

Dieses für das Selbstverständnis des Bürgerstaates zentrale Dokument ist geradezu die Gründungsurkunde der politischen Bildung: Nichts von Natur Gegebenes wie die dem Individuum angeborenen Eigenschaften und Fähigkeiten, die im Bereich des *oikos* zur Geltung gebracht werden, ist also die *politike techne*. Wie nach der Vorstellung des Protagoras die menschliche Gemeinschaft nichts Ursprüngliches ist, sondern der Fürsorge von Zeus zu verdanken, so muss die gemeinschaftsbildende, die bürgerliche Tugend von jedem Menschen immer wieder neu erlernt werden.

Die Überzeugung von der Lehr- und Lernbarkeit des richtigen Verhaltens in der Ordnung des Bürgerstaates leitete nicht erst das Auftreten der Sophisten im Athen

der zweiten Hälfte des 5. Jhs. v. Chr., sondern bildete von Anfang an ein Leitmotiv der Entwicklungsgeschichte des Bürgerstaates. Allein Fleiß, Übung und Unterricht verwandelt die Angehörigen der Polis in die ihrer selbst bewusste, in Freiheit handelnde Bürgerschaft, macht aus dem einzelnen Mitglied der Gesellschaft einen Teilhaber an der Bürgergemeinschaft.

Es gelte, sich aus dem Zustand der Unmündigkeit herauszuarbeiten; der öffentliche Gebrauch der Vernunft müsse gebildet werden. „Die Menschen arbeiten sich von selbst nach und nach aus der Rohigkeit heraus, wenn man nur nicht absichtlich künstelt, um sie darin zu erhalten.“⁴ (Kant 1968, S. 60). So sollte mehr als zwei Jahrtausende nach Protagoras Immanuel Kant sagen. Die Herstellung der Öffentlichkeit und die Teilhabe an ihr sind gebunden an einen ständigen Bildungs- und Erziehungsprozess. Wer sich ihm nicht aussetzt, bleibt unmündig, und er ist selbst schuld daran. Ihm gilt das moralische Verdikt des Protagoras, der von Erzürnungen, Bestrafungen und Ermahnungen der übrigen Bürger spricht, wie das Verdikt Kants, der diese Verweigerung als Ausdruck von Faulheit und Feigheit betrachtet.

Öffentlichkeit und Bürgergemeinde können demnach dauerhaft nur gesichert werden, wenn dem einzelnen sein Bürger-Sein gleichsam zur zweiten Natur wird. Dazu bedarf es geeigneter Formen und Mittel, den Zugang zur Bürgerkommunikation zu erschließen, das Handeln als Bürger zu erproben, die Bürger – besonders auch die nachwachsenden – immer wieder zu integrieren, indem Zugehörigkeit erfahrbar und erlebbar wird.

Zwei Reflexionen auf die Grundlagen bürgerstaatlicher Ordnung – die eine am Beginn der europäischen Geschichte, die andere am Eintritt in deren jüngste Epoche – lassen sich offenbar gedanklich miteinander in Verbindung bringen, weil der antike wie der neuzeitliche Philosoph bestimmte Wesenszüge des Bürgerstaates übereinstimmend sehen: Im Kern beruht die bürgerstaatliche Ordnung auf der Entwicklung einer politischen Ethik, verstanden als andauernder Selbstbildungsprozess der Bürgerschaft. Bürger-Sein bedeutet für den einzelnen in erster Linie nicht den Besitz abstrakter Rechte, sondern die Verpflichtung zu persönlicher Bildung, aufgrund derer er allein zum Handeln nach Maßgabe der Bürgertugend, der *politike arete* befähigt wird.

⁴ Ebd., S. 60.