

# ARCTOS

ACTA PHILOLOGICA FENNICA

VOL. XXIII

HELSINKI 1989 HELSINGFORS

## INDEX

Antti Arjava	Jerome and Women	5
Jaakko Aronen	Il culto arcaico nel <i>Tarentum</i> a Roma e la <i>gens Valeria</i>	19
Christer Bruun	The Name and Possessions of Nero's Freedman Phaon	41
Björn Forsén - Erkki Sironen	Zur Symbolik von dargestellten Händen	55
Siegfried Jäkel	Thukydides als Historiker und Literat	67
Iiro Kajanto	A Humanist Credo	91
Mika Kajava	Cornelia Africana f. Gracchorum	119
Bengt Löfstedt	Notizen eines Latinisten zum Leviathan von Thomas Hobbes	133
Leena Pietilä-Castrén	Scenes of Ancient Rome in a 19th Century Souvenir	145
Olli Salomies	Zu Konsuln der Jahre 115, 135, 195 n. Chr.	165
Erkki Sironen	New Readings on Four Athenian Inscriptions of the Imperial Period	179
Timo Sironen	Una rilettura e un'integrazione di due epigrafi osche di Ercolano (Po 124 e 126)	185
Heikki Solin	Analecta epigraphica CXXVI-CXXXII	195
Antero Tammisto	<i>Tetrao urogallus</i> and <i>Phasianus colchicus</i> in Romano-Campanian Wall Paintings and Mosaics	223
W.S. Watt	Six Notes on Q. Curtius	249
De novis libris iudicia		253
Index librorum in hoc volumine recensorum		309
Libri nobis missi		313
Index		

# Thukydides als Historiker und Literat\*

Siegfried Jäkel

## I

Das Thema rührt an die Fragestellung nach den Möglichkeiten und Begrenzungen der sogenannten positivistischen — manche sagen auch objektiven — Historiographie im Allgemeinen. Deshalb scheint es zunächst nicht ganz abwegig zu sein, nach den Erscheinungsformen von Geschichtsschreibung im frühen Griechentum Ausschau zu halten. Dabei wird man unversehends an Homer zu denken haben, der mit seiner Ilias wohl auch das historische Geschehen eines trojanischen Krieges der Nachwelt zu vermitteln sucht — Thukydides selbst benutzt ihn in seiner Archäologie geradezu als historische Quelle — und es wäre sicher lohnend, einen Vergleich zwischen dem Kompositionsprinzip der Reden bei Homer und Thukydides anzustellen, da beide das Logos-Antilogos-Prinzip der Darstellung verfolgen, bei Thukydides sicher mit der Zielsetzung, das Objektive im Dialektischen aufzuspüren, bei Homer wohl mehr in dem Bestreben menschliche und göttliche Triebkräfte des Hand-

---

\* Dem Artikel liegt ein Gastvortrag zugrunde, den der Verf. am 13.6.1989 am Institut für Klassische Philologie der Universität Graz gehalten hat. Für die sich daran anschließende anregende Diskussion mit den Grazer Kollegen, sowie für deren lebenswürdige Gastfreundschaft sagt der Verf. auch an dieser Stelle nochmals seinen aufrichtigen Dank.

lungsgeschehens im dialektischen Spiel von Rede und Gegenrede durchsichtiger zu machen.

Indessen lehrt ein Blick auf das Werk Hesiods, daß ihm ein noch ausgeprägteres historisches Interesse zugrunde liegt, wenn man etwa an die Darstellung der 5 Menschenalter denkt, die vom mythischen Geschehen ausgeht und im historischen seiner eigenen Zeit und Zeitgenossen gipfelt, indem er seine eigene historische Zeitgenossenschaft als das Ende einer Entwicklung erlebt, die im mythischen ihren Anfang nahm.

Zwischen Hesiod und Herodot steht Hekataios von Milet, der als erster ganz offen mit dem auftritt, was man heute den historischen Wahrheitsanspruch nennen könnte; zwar gebraucht er noch das Wort *μυθεῖσθαι* für *λέγειν* aber inhaltlich sucht er bereits die mythische Überlieferung historisch zu sichten und auszuwerten.

Ihm gegenüber steht nun in seiner Zielsetzung noch immer Herodot, der historisierende Geschichtenerzähler, der scheinbar ein weniger ausgebildetes Interesse an der historischen Wahrheit hatte, als vielmehr an dem Versuch, die Buntheit des Lebens in seiner vielgestaltigen und eben auch privaten Erscheinung festzuhalten. Es gibt auch heute noch ernst zu nehmende Stimmen von Forschern, die darin einen höheren Grad von objektiver Geschichtsschreibung erkennen wollen, als in der eher positivistischen, jede Privatheit ausklammernden und sich jedes persönlichen Urteils enthaltenden Art der thukydeischen Geschichtsschreibung.<sup>1</sup>

Aber werfen wir nun einen direkten Blick auf Thukydides selbst, auf den Passus im sogenannten Methodenkapitel, in welchem er dem Leser Einblick gewährt in sein Arbeitsprinzip, in die Werkstatt eines Historikers, so wie er ihn versteht. Im Kapitel 19 des ersten Buches hatte Thukydides die Gleich-

---

<sup>1</sup> Vgl. etwa Hermann Strasburger, Die Entdeckung der politischen Geschichte durch Thukydides, Saeculum 1954, 395-428.

gültigkeit beklagt, mit der die Öffentlichkeit dem gegenübersteht, was er als die Wahrheit oder die Suche nach der historischen Faktizität bezeichnet, mit dem Hinweis auf die falsche Meinung hinsichtlich der Story, die sich um Harmodios und Aristogeiton in Zusammenhang mit Hipparch in der öffentlichen Meinung herausgebildet und durchgesetzt hatte. Er beschließt seine Richtigstellung mit dem Satz:

οὕτως ἀταλαίπωρος τοῖς πολλοῖς ἡ ζήτησις τῆς ἀληθείας, καὶ ἐπὶ τὰ ἔτοιμα μᾶλλον τρέπονται.

In der Paraphrase: „So gleichgültig verhalten sich die meisten Menschen dem Anspruch gegenüber, herauszufinden, wie etwas wirklich gewesen ist, und sie neigen eher dazu, sich dem zuzuwenden (d.h. das für wahr zu halten), was andere schon für sie bereit halten (d.h. was als öffentliche Meinung für sie schon bereit liegt).“

Nachdem Thukydides im folgenden Abschnitt seine eigene Verfahrensweise von der der Dichter und Logographen absetzt, wendet er sich in dem vieldiskutierten Methodenkapitel einer genaueren Beschreibung seiner eigenen Verfahrensweise zu. Es ist hier nicht die Absicht, auf die unzähligen Interpretationsexperimente näher einzugehen, die sich mit diesem Kapitel 22 beschäftigen, vielmehr greife ich jene meines Erachtens nach wichtigste und folgenreichste Äußerung dieses Kapitels heraus, die bisher nicht in der ihr gebührenden Weise und in dem hier vorliegenden Zusammenhang entsprechend gewürdigt worden ist. Dabei handelt es sich um den § 3 dieses Kapitels, der folgendermaßen lautet:

... ἐπιπόνως δὲ ἠύρισκετο, διότι οἱ παρόντες τοῖς ἔργοις ἐκάστοις οὐ ταῦτα περὶ τῶν αὐτῶν ἔλεγον, ἀλλ' ὡς ἐκατέρων τις εὐνοίας ἢ μνήμης ἔχοι.

Über die Schwierigkeit, die Reden der Politiker und Staatsmänner, die im peloponnesischen Krieg gehalten wurden, im Wortlaut wiederzugehen, ist sich Thukydides vollkommen klar, und er macht auch gar nicht den Versuch, dieses Ziel zu erreichen, selbst bei Reden, denen er persönlich beigewohnt hat; er will davon nur die Entwicklung der Argumentationslinie und die Grundtendenz der Reden wiedergeben, ihre σύμπασα γνώμη. Und obwohl er die Leichenrede des Perikles wahrscheinlich selbst gehört haben wird, ist gerade in ihr ein Beispiel für die literarisch-rhetorische Stilisierung solcher Reden durch Thukydides, den Schriftsteller und politischen Denker, zu sehen; denn die Struktur der Sätze, die Thukydides vorlegt, ist so komprimiert und dicht gedrängt, so hintergründig verschachtelt, daß wir kaum annehmen können, eine athenische Zuhörerschaft hätte einer solchen Rede mühelos folgen können.

Aber auch was die Auflistung der sogenannten ἔργα betrifft – im Sinne bloßer Faktizität – so wurde sich Thukydides zunehmend der Schwierigkeit bewußt, diese aufgrund von Berichten herauszufinden, die er sich von allen möglichen Seiten zu beschaffen verstand. Wir dürfen annehmen, daß er mit der Aufwendung von Mitteln dafür nicht gespart haben dürfte, da er finanziell wohl in bequemen, wenn nicht üppigen Verhältnissen lebte. Von der Schwierigkeit, auf die er dabei stößt, berichtet er in dem oben zitierten § 3 des 22. Kapitels des ersten Buches, wo er feststellt:

(in der Paraphrase) „Es war deshalb äußerst schwierig, herauszufinden, wie es wirklich gewesen ist, weil die Berichterstatter, die als Augenzeugen den jeweiligen Geschehnissen beigewohnt hatten, nicht immer dasselbe über dieselben Ereignisse berichteten, sondern so, wie es ihnen aufgrund ihrer Parteinahme und je nach dem,

was ihnen im Gedächtnis geblieben war, gut dünkte (scil. als wahr erscheinen wollte).“

Was Thukydides hier beschreibt, ist das Phänomen, des Eklektizismus, das jedem Bericht zugrunde liegt, der ein Ereignis mit den Mitteln der Sprache beschreiben oder ein Erlebnis wiedergeben will. Dabei mag es auf den ersten Blick so scheinen, daß nur εὐνοία in der Junktur εὐνοίας καὶ μνήμης das emotionale Element darstellt; man ist versucht, an das *'sine ira et studio'* des Tacitus zu denken, für den ira den Gegenpol zu studium darstellt, und der damit ganz im emotionalen Bereich bleibt, den er offensichtlich bei seiner Darstellung auszuschalten trachtet. Und andererseits hat es den Anschein, als ob μνήμη, das zweite Element, das Unsicherheit in die Sachlichkeit der Berichterstattung zu bringen vermag, im Bereich der rationalen Kapazität des Menschen bleibt. Doch inzwischen weiß man längst – mindestens seit Freud –, daß das menschliche Gedächtnis in seiner Effektivität ebenfalls emotional gesteuert ist, sodaß man sich letztenendes eben auch das besser behält, dem man ein persönliches Interesse abzugewinnen vermag, wohingegen Dinge, die einem nichts oder nicht viel sagen, entweder gar nicht bemerkt oder nur sehr oberflächlich registriert werden.

Also auch das zweite, scheinbar in der rationalen Kapazität wurzelnde Element des Gedächtnisses ist zumindest latent emotionalen Einflüssen unterworfen. So wird man auch die Tatsachenberichte des Thukydides, soweit sie sich auf das ihm gelieferte Material der Berichterstatter stützen, in zweifacher Weise emotional gefiltert lesen müssen: Einmal durch die Interessenbrille der Berichterstatter selbst, dann aber auch durch jene, gleichsam sekundäre des Historikers Thukydides, der naturgemäß bei seiner Auswahl der angebotenen Versionen eines faktischen Geschehens ebenfalls nicht frei von seiner persönlichen Interessiertheit eine Wahl getroffen haben wird, die

dann als historische Darstellung in seine Geschichtsschreibung Eingang gefunden hat.

In ähnlicher Weise hat man sich denn auch seine Wiedergabe der Reden zu denken, auch jener, die er selbst gehört hat. Auch wird man annehmen dürfen, daß er sie aus dem Gedächtnis nachher aufschrieb, aus dem Gedächtnis, das auch in seinem Fall latent emotionalen Präferenzen unterworfen gewesen ist, sodaß sich wohl auch darauf jener Begriff anwenden läßt, den er selbst im § 1 des 22. Kapitel des ersten Buches in die Debatte wirft, nämlich τὰ δέοντα.

Dieser Begriff τὰ δέοντα, der hier von Thukydides eingeführt wird, ist wohl somit als Schlüsselbegriff dafür anzusehen, was Thukydides in seiner historischen Darstellung an objektiver Faktizität zu leisten vermag. Man ist unversehends an das 9. Kapitel der aristotelischen Poetik erinnert, wo bekanntlich expressis verbis der Unterschied zwischen Dichtung und Geschichtsschreibung aus aristotelischer Sicht zu definieren versucht wird und wo es heißt:

ὁ γὰρ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῷ ἔμμετρα ἢ ἄμετρα διαφέρουσιν, ... ἀλλὰ τούτῳ διαφέρει, τῷ τὸν μὲν γινόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. Διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν. ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει. ἔστι δὲ καθόλου μὲν τῷ ποίῳ ἅττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ (κατὰ) τὸ ἀναγκαῖον, οὗ στοχάζεται ἡ ποίησις ὀνόματα ἐπιτιθεμένη. τὸ δὲ ἕκαστον τί Ἀλκιβιάδες ἔπραξεν ἢ τί ἔπαθεν.

Für Aristoteles zeigt sich der Unterschied zwischen dem Historiker und dem Dichter nicht in formal-sprachlichen Definitionskriterien, also nicht darin, ob jemand in gebundener, also metrischer Sprache schreibt oder in Prosa, vielmehr bestimmt er

den Unterschied zwischen beiden nach inhaltlichen Kategorien: die Ereignisse so darzustellen, wie sie wirklich gewesen sind, darin sieht er die Aufgabe des Historikers, hingegen habe der Dichter das Geschehene als ein mögliches, d.h. als Fiktion, zu erzählen. Geht man dabei von der aristotelischen Abbildtheorie aus, die jedes Kunstwerk – also auch das sprachliche – als eine Nachahmung handelnder Menschen oder menschlicher Handlungen begreift, und fragt man dann nach dem 'Vorbild' für den Dichter, so wird auf ein Handlungsmuster verwiesen, das – ausgehend von einer vorhandenen wirklichen Welt – aufgrund der Vorstellungskraft eines Dichters, d.h. seines Möglichkeitsdenkens, eine mögliche Wirklichkeit nachahmt, d.h. in Worte zu bringen versucht. Sprachlicher Ausdruck eines solchen Möglichkeitsdenkens ist der Optativ οἷα ἄν γένοιτο. In diesem Möglichkeitsdenkens der Dichter wird auch noch das 'philosophischere' Prinzip gesehen, im Vergleich etwa mit der Verfahrensweise der Historiker; das philosophischere Prinzip ist für Aristoteles aber zugleich auch dasjenige, das ernsthafter zu nehmen ist (σπουδαιότερον) und zusammenfassend heißt es dann noch einmal, das die Dichtung, indem sie dem Möglichkeitsprinzip folgt, eine wesensgerechtere Wirklichkeit zu schaffen versucht, als es die in diesem Sinne 'unvollkommene', nur wirkliche, sein kann, die vom Historiographen lediglich nacherzählt wird. Der sprachliche Ausdruck, den Aristoteles für den Gegenstand der Dichtung wählt, lautet τὰ καθόλου und er bildet sich aus auf der Basis der Wahrscheinlichkeit (κατὰ τὸ εἶκός) und der Notwendigkeit (κατὰ τὸ ἀναγκαῖον).

Zurück zu Thukydides: Nach all dem scheint das thukydideische τὰ δέοντα im 22. Kapitel des 1. Buches begrifflich in die Richtung dessen zu weisen, was Aristoteles in seiner Poetik als das τὰ καθόλου der Dichter definiert hatte. Die individuelle Handlung oder die Rede eines Politikers oder Staatsmannes wurde in der dichterischen Bearbeitung des Thukydides zum

Ausdruck für ihr Wesen, und in seinem Begriff des τὰ δέοντα kommt das εἶκός und das ἀναγκαῖον des aristotelischen τὰ καθόλου-Begriffes zur Deckung.

## II

Vor dem Hintergrund der hier angedeuteten historisch-literarischen Verfahrensweise des Thukydides will ich mich jetzt einem konkreten Beispiel zuwenden, einer konkreten Rede, nämlich der Leichenrede des Perikles. Auch darüber liegen Interpretationsexperimente vor, die zu würdigen und auf die näher einzugehen hier nicht meine Aufgabe sein kann.<sup>2</sup>

Ich gehe davon aus, daß Thukydides in seiner Leichenrede des Perikles – wie er selbst sagt – ihre σύμπασα γνώμη herausgefunden und in seiner Weise dargestellt hat, und mir scheint, daß sich bei ihrer Argumentationsanalyse zwei unterschiedliche Strukturen ergeben werden, eine semantische Oberflächen- und eine semantische Tiefenstruktur, wie ich sie hier einmal nennen möchte. Die semantische Oberflächenstruktur geht von dem formalen Anlaß der Rede aus, der darin besteht, die Gefallenen des ersten Kriegsjahres zu ehren, und der damit auch einen alten Brauch aufgreift. Die semantische Tiefenstruktur hat indes das Ziel, die vom Redner beabsichtigte demagogische Wirkung der Rede auf die Zuhörerschaft freizulegen; dabei wird sich zeigen lassen, wie die semantische Ambivalenz eines Wortes oder eines Begriffes eingesetzt wird, um dieses Ziel zu erreichen.

---

<sup>2</sup> Vgl. dazu Konrad Gaiser, Das Staatsmodell des Thukydides. Zur Rede des Perikles für die Gefallenen, Heidelberg 1975, der darin einen guten Überblick über die bisherigen Forschungsergebnisse zusammenstellt. In diesem Zusammenhang verweise ich auch noch auf Hermann Rohdich, Thukydides II, 35, Rh. Mus. 1978, 226-239, der weiterführende Aspekte zu diesem Thema vorlegt.

Zunächst zum Ausgangspunkt der Rede und ihrer vordergründigen Motivation. Indem Perikles das Wort ergreift, folgt er einer althergebrachten Tradition, die er allerdings aus ihrer bloß konventionellen Funktion herauslöst und zu einer neuen Unmittelbarkeit erhebt. Die Logos-Ergon-Opposition, die Thukydides in seinem Methodenkapitel als grundlegend für seine Historiographie auseinandergesetzt hatte, legt er dem Perikles zu Beginn seiner Leichenrede in den Mund, und zwar so, daß er dem Logos des Redners den Gegenstand seiner Rede, das Ergon der Gefallenen, also gewissenmaßen ihre durch sein Wort zu preisenden Heldentaten gegenüberstellt, d.h. Wort und Werk in kritische Beziehung zueinander setzt; er fragt sich nämlich, ob es nicht zu riskant sei, die Würdigung der Heldentaten dieser Toten dem Wort, der Rede eines einzigen Mannes anzuvertrauen, je nach der individuellen Geschicklichkeit dieses Redners:

... ἐμοὶ δ' ἄρκοῦν ἂν ἐδόκει εἶναι ἀνδρῶν ἀγαθῶν ἔργῳ γενομένων ἔργῳ καὶ δηλοῦσθαι τὰς τιμάς, οἷα καὶ νῦν περὶ τὸν τάφον τόνδε δημοσίᾳ παρασκευασθέντα ὁρᾶτε, καὶ μὴ ἐνὶ ἀνδρὶ πολλῶν ἀρετὰς κινδυνεύεσθαι εὖ τε καὶ χεῖρον εἰπόντι πιστευθῆναι... (2,35)

So scheint ihm das Ritual der Totenklage als ἔργον wesentlich gemäßer zu sein, das ἔργον der Heldentaten der Gefallenen zu ehren. Und er gibt zugleich auch eine Begründung dafür, also für das Risiko, dem sich seine verbale Lobpreisung aussetzt: Der Erwartungshorizont der Zuhörerschaft ist bestimmt von ihren subjektiven Erlebnissen und Kriegserfahrungen, und je nach dem ob der eine oder andere unter den Zuhörern in dem, was er im Krieg selbst als Soldat geleistet hat, hinter dem zurückbleibt, was der Redner zum Lobe der Gefallenen sagt, oder ob er selbst weit mehr und Größeres geleistet haben mag, als das vom Redner verbal Gefeierte, wird er die Rede für übertrieben oder für

untertrieben halten. So wird also keine Rede dem Anspruch auf Wahrscheinlichkeit genüge tun können, und so wird nicht einmal der Schein der Wahrheit gewahrt bleiben können:

χαλεπὸν γὰρ τὸ μετρίως εἰπεῖν ἐν ᾧ μόλις καὶ ἡ δόκησις τῆς ἀληθείας βεβαιοῦται. (2,35,2)

Trotz dieser Schwierigkeit, auf die Perikles vorsorglich schon verweist, will er dem alten Brauch folgen und seine Rede zur Ehre der Gefallenen halten, spricht mit dem oben entwickelten Gedanken aber zugleich den Erwartungshorizont seiner Zuhörerschaft an, indem er die generelle Frage stellt nach dem, was die Zuhörer hören wollen (βούλησις) und nach dem, was sie glauben oder für möglich halten können (δόξη). Dieser Gedanke, der sich unter den späteren Historiographen als Topos eingebürgert haben mag – wir wissen zum Beispiel, daß Sallust ihn in Catil. 3,2 für sich und für die Glaubwürdigkeit seiner eigenen Geschichtsschreibung in Anspruch nimmt – hat im Bereich der semantischen Tiefenstruktur zugleich aber auch die Funktion, jede mögliche Kritik der Zuhörer an der Rede ihres Staatsoberhauptes vorwegzunehmen und die zerstörerischen Gefühle von Neid, Habsucht, Mißgunst und Ehrliebe im Keim zu ersticken.<sup>3</sup>

Danach wendet sich Perikles in seiner Rede der Vergangenheit Athens und seiner Vorfahren zu; er gibt hier gleichsam eine kleine 'Archäologie', und manche Ausdrücke erinnern auch an Formulierungen, die Thukydides in seiner

---

<sup>3</sup> Wie H. Rohdich (aaO. passim) überzeugend gezeigt hat, versucht Perikles mit diesem Punkt seiner Rede den menschlichen Schwächen seiner Mitbürger zu steuern, als da sind φιλοτιμία, πλεονεξία und φθόνος, Eigenschaften, die bei den Nachfolgern des Perikles auch die großen politischen Entscheidungen bestimmt haben, die letztendlich – nach der Überzeugung des Thukydides – zum Untergang von Athen geführt haben.

Archäologie verwendet hatte,<sup>4</sup> vordergründig offenbar, um der Verlegenheit einer Gefallenenrede auszuweichen, in Wahrheit aber auf der hintergründigen Ebene der semantischen Tiefenstruktur dient ihm diese Thematik dazu, eine Gelegenheit zu finden, auf die einmalige Größe des athenischen Staates zu sprechen zu kommen, sodaß aus der Lobrede für die Gefallenen, ein Preis auf Athen wird. Damit gelingt ihm zweierlei: den Tod, das Opfer der Gefallenen zu rechtfertigen, denn sie haben ihr Leben für die größte Sache, den bedeutendsten Staat, gelassen, und zugleich einen Apell an die Lebenden, die Überlebenden, zu richten, ebenfalls ihr Leben dafür zu wagen und in die Schanze zu schlagen.

In 2,36 gibt Perikles also einen Abriß vom Werden Athens, von seinem Aufstieg und seiner besonderen Stellung im Vergleich zu seinem Nachbarn Sparta, sowohl was seine Leistungen im Krieg wie auch die im Frieden betrifft. In 2,37 kommt er dann auf das Besondere der politischen Verfassung zu sprechen, die er als einmalig und für alle anderen Völker als vorbildlich feiert, und deren Wesen vor allem darin bestehe, daß sie dem einzelnen Mitbürger einen individuellen Freiraum in seinem Privatleben zusichere, in dem er seiner ἡδονή in aller Ungezwungenheit leben könne; in Ansehen und Ehre stehe weniger der überkommene Adel oder der Reichtum einer Familie, als vielmehr die Leistung, die der einzelne für das Gemeinwesen erbringe:

μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἐν τῷ εὐδοκίμῳ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεον ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανεία κεκώλυται. ἐλευθέρως δὲ τὰ τε πρὸς τὸ κοινὸν

<sup>4</sup> Vgl. 2,36,1 τὴν γὰρ χώραν οἱ αὐτοὶ ἀεὶ οἰκοῦντες mit 1,2,6 ἄνθρωποι ᾧκουσιν οἱ αὐτοὶ ἀεὶ...

πολιτεύομεν καὶ ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑποψίαν, οὐ δι' ὀργῆς τὸν πέλας, εἰ καθ' ἡδονὴν τι δρᾶ, ἔχοντες, οὐδε ἀζημίους μὲν, λυπηρὰς δὲ τῇ ὄψει ἀχθηδόνας προστιθέμενοι. ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κεῖνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν.

Der demokratische Freiheitsbegriff (ἐλευθέρως) wird von Perikles vor dem Hintergrund der Opposition von τὰ ἴδια und τὰ δημόσια gesehen, vor der individuellen Handlungsfreiheit des einzelnen Bürgers einerseits und seiner politischen Verantwortung dem Gemeinwesen gegenüber andererseits. Im privaten Verkehr der Menschen im Gemeinwesen sollte Toleranz (ἀνεπαχθῶς) das Verhalten untereinander bestimmen, wohingegen das politische Verhalten der Bürger im Gehorsam den staatserhaltenden Gesetzen gegenüber durch die Furcht geregelt ist (διὰ δέος). Demgemäß sind die Gesetze aus der Sicht des Perikles in zwei Kategorien unterteilt; einmal sind es schriftlich fixierte Gesetze zum Nutzen und zur Erhaltung des Gemeinwesens, um auch den Einzelnen vor Unrecht zu schützen, aber dann gibt es für Perikles auch die sogenannten ungeschriebenen Gesetze (ἄγραφοι νόμοι), die vom Takt und von der Rücksicht der Bürger im Verkehr miteinander diktiert werden, und deren Verletzung zwar keine Strafe, aber doch öffentliche Schande und Ehrverlust zur Folge hat.

Nachdem Perikles im 38. Kapitel auf die kulturellen Leistungen seines Stadtstaates Athen eingegangen ist, auf die Feiern und Festspiele profaner und religiöser Art, die das Leben seiner Mitbürger über den Alltag erheben, und auf die Offenheit und die Genußfreudigkeit, die das Leben in Athen auszeichnen (auch fremde Güter aus östlichen Ländern finden Eingang und

allgemeinen Zuspruch und bereichern das Leben der Bürger), und nachdem er im 39. Kapitel die militärischen Potenzen Athens im Vergleich mit Sparta ins rechte Licht gerückt hat und damit auch in dieser Hinsicht das Selbstbewußtsein seiner Zuhörer über allen Zweifel erhoben ist, wendet er sich im 40. Kapitel dem Charakter und dem Menschenbild zu, das in einer solch idealen Verfassung wie die der athenischen Polis sich herausbildet. Es ist das Selbstbekenntnis des Atheners Perikles – und sicher auch das des Atheners Thukydides – mit dem Thukydides das 40. Kapitel seines zweiten Buches beginnen läßt, indem er seinem Perikles den folgenden Satz in den Mund legt:

φιλοκαλοῦμεν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ  
μαλακίας.

Die philologische Forschung ist nicht müde geworden, in immer wieder neuen Interpretationsansätzen den immerhin als bedeutend empfundenen Satz zu erklären, d.h. in die Sprache unserer Zeit zu übersetzen, ein Unterfangen, das vor allem für die sogenannte historisch-kritische Methode seine Schwierigkeiten mit sich bringt, da es so recht an Parallelstellen zu den hier verwendeten Begriffsjunktoren fehlt; das Einzige, was sich als *communis opinio* herauszuschälen scheint, ist die Einsicht, daß es sich hierbei um das Bekenntnis zu Bildungszielen handelt, die eingeschränkt, begrenzt oder jedenfalls entschärft werden sollen.

Bei dem Versuch, diese bekenntnishafte Formel aus dem Kontext der Rede zu deuten und zu verstehen ergibt sich aus meiner Sicht Folgendes: Hinter der Liebe zur Schönheit – oder zum Phänomen des Schönen – (*φιλοκαλοῦμεν*) steht das, was Perikles zuvor immer wieder als das τὰ ἴδια bezeichnet hatte, d.h. das individuelle Interesse des Einzelnen. Solch individuelles Gefühl einer Schönheitsliebe neigt nur allzu leicht dazu, die

Menschen, die es packt, total zu beherrschen, sie bis zur Selbstaufgabe alles andere vergessen zu lassen. Mit der Begrenzung der εὐτέλεια, die Perikles den Athenern setzt, wird diese Gefahr in den Grenzen des Vernünftigen gehalten, sodaß es möglich wird, die Schönheit zu lieben, ohne ihr zu verfallen. Man ist versucht an Kants Definition der Schönheit zu denken, an den berühmten Satz: Schön ist, was ohne Interesse gefällt. Das ästhetische Erlebnis der Schönheitsliebe wird hier entpersönlicht, d.h. objektiviert und kann auf dieser Ebene der intellektuellen Kontrolle gefahrlos, d.h. ohne der Selbstaufgabe des Individuums genossen werden.

Eine entsprechende Ambivalenz entdeckt man in der zweiten Satzhälfte des perikleischen Bekenntnisses zum besonderen Lebensniveau der Athener. Perikles sagt: Wir lieben es zu philosophieren, d.h. über uns hinaus zu denken, ohne dabei weich zu werden, d.h. ohne darüber zu vergessen, welche ganz konkreten Ziele wir durchsetzen wollten. Dahinter steht die Haltung eines politischen Denkers, der zwar das kritische Denken, soweit es für den politischen Alltag folgenlos bleibt, fördert, der dieses Denken aber als intellektuelles Interesse in seiner Auswirkung auf den Denkenden selbst einschränkt, sodaß dieser darüber nicht sein eigenes elementares Lebens- und Machtinteresse vergißt; denn die Gefahr eines solchen Über-Sich-Hinausdenkens besteht ja darin, daß man auf einmal die eigene Existenz neben anderen denkbaren nicht mehr als die einzig wahre, die ausschließliche, erkennen würde, sondern eben auch nur als eine mögliche, die sich in der individuellen Existenz zu verwirklichen trachtet.

Hatte die erste Hälfte des Bekenntnisses der Schönheitsliebe, d.h. dem ästhetisch-individuellen Interesse gegolten, und der Warnung vor der Selbstaufgabe des Individuums, das sich ganz in der Liebe zum Schönen zu verlieren drohe, wenn ihm nicht Einhalt geboten, ihm nicht ein vernünftiges Ziel gesetzt würde (εὐτέλεια), so gilt die zweite Satz-Hälfte des Bekenntnisses dem

intellektuellen Interesse des Menschen, hinter dem sich seine Erkenntnisliebe – oder sein Erkenntnistrieb – verbirgt; diese Haltung läßt die überindividuellen, allgemeinen Aspekte mehr und mehr in den Vordergrund treten und führt von den individuellen Interessen ( $\tau\acute{\alpha}$  ἴδια) weg zu dem allgemeinen Interesse ( $\tau\acute{\alpha}$  δημόσια,  $\tau\acute{\alpha}$  κοινά) hin, eine Tendenz, die ebenfalls den eigenen Standpunkt nicht mehr mit der nötigen Härte verfechten läßt, und somit – wie die hemmungslose Liebe zur Schönheit – ebenso ins Reich der 'Ekstase' führt, des 'außer sich geratens'. Aber hier handelt es sich um eine 'intellektuelle' Ekstase, die den eigenen Standpunkt auch nicht mehr als den einzig richtigen begreifen kann und deshalb die sogenannte 'Lebenskraft' verliert und in einen vagen Relativismus mündet.

Man erkennt leicht, daß mit dieser bekenntnishaften Formel das elementare Interesse des Staatsmannes und Politikers verbunden ist, dem der scheinbar unmögliche Balance-Akt gelingt, im Bewußtsein seiner Mitbürger einen fruchtbaren und gesunden Ausgleich zwischen den individuellen Interessen des Einzelnen ( $\tau\acute{\alpha}$  ἴδια) und seinen gemeinschaftserhaltenden, politischen ( $\tau\acute{\alpha}$  δημόσια) herzustellen. Weder das ästhetische Erlebnis einer individuellen Schönheitsliebe noch das intellektuelle Interesse an einer Erkenntnis und einer Wahrheitsfindung im überpersönlichen Sinn soll verhindert werden, sondern eingeschränkt bleiben, sodaß es nicht zur Selbstaufgabe der Person oder zur Selbstaflösung des Gemeinwesens führt.

Es wurde schon angedeutet, und auch Gomme in seinem berühmten Kommentar spricht davon, daß die semantische Deutung von εὐτέλεια und εὐτελής an der hier behandelten Stelle auf gewisse Schwierigkeiten stößt, da man mit der über die historisch kritische Methode gewonnenen Bedeutung von 'Sparsamkeit' oder gar 'Geiz' geneigt ist etwas Negatives oder gar Minderwertig-Billiges zu verbinden. Dem aber widerspricht ganz offensichtlich der Kontext unserer Stelle: Womit muß man

bei der Liebe zur Schönheit sparsam sein, haushalten und sich gewissermaßen in Kargheit üben? Offenbar mit sich selbst, mit der eigenen Hingabe und Verfallenheit, zu der die Schönheit verleitet. Als mythisch vorgebildetes Exempel für diese Haltung kann man auf Odysseus und die Sirenen verweisen, denen Odysseus ja auch nicht verfällt, obwohl er die Schönheit ihres Gesanges bewundert. Um im Bilde des Vergleichs zu bleiben: Odysseus ist durch die Stricke und Fesseln an den Mast seines Fahrzeuges gebunden, für Perikles den Leichenredner, erweist sich diese Fessel, die vor den Gefahren der Schönheit schützt, als die rationale Kontrolle des eigenständigen kritischen Denkens. So ist wohl auch der Kernsatz des 40. Kapitels zu verstehen, der den Anspruch der Athener auf κρίσις enthält, auf die λόγοι, die den ἔργα voranzugehen haben, um diese gelingen zu lassen. Der Text lautet:

... καὶ οἱ αὐτοὶ ἤτοι κρίνομεν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς τὰ πράγματα οὐ τοὺς λόγους τοῖς ἔργοις βλάβην ἡγούμενοι, ἀλλὰ μὴ προδιδαχθῆναι μᾶλλον λόγῳ πρότερον ἢ ἐπὶ ἃ δεῖ ἔργῳ ἐλθεῖν. (2,40,2-3)

Hier stellt Perikles fest, was seiner Meinung nach die Athener allen anderen Griechen voraus haben: Sie sind selber fähig, ein unabhängiges – d.h. von ihren Emotionen unabhängiges – Urteil zu fällen (κρίνομεν), um danach den Plan zu entwerfen, um die Probleme zu lösen (ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς), weil sie der Meinung sind, daß rationale Kalkulation (τοὺς λόγους) kein Nachteil bedeutet (οὐ ... βλάβην ἡγούμενοι), sondern daß eher darin ein Nachteil zu sehen ist, wenn man ohne sich vorher von rationalen Erwägungen leiten zu lassen unmittelbar zur Tat und zur Aktion schreitet.

Perikles unterscheidet im Folgenden auch zwischen 'Tollkühnheit' und vernünftiger Tapferkeit, die auf der Basis

von ἐκλογίζεσθαι beruht – und auch in diesem Punkte sieht er seine Athener anders als die anderen Griechen, wenn er sagt:

ὁ τοῖς ἄλλοις ἀμαθία μὲν θράσος, λογισμὸς δὲ ὄκνον φέρει.  
(2,40,3)

In der Paraphrase: „In dieser Beziehung bedeutet für die anderen Griechen das Nichterkennen der Situation (ἀμαθία) Kühnheit (θράσος), wohingegen das Durchschauen der Situation, d.h. das überlegende Kalkulieren (λογισμὸς) ein Zögern mit sich bringt.“ Man ist an dieser Stelle an den platonischen Laches erinnert, vor allem an die dort vorgebrachte Definition von ἀνδρεία, wo es heißt (Laches 194 e 195 a) Νικ. Ταύτην (ἀνδρείαν) ἔγωγε, ὦ Λάχης, τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν. Hinter der Forderung nach der richtigen Einschätzung dessen, was man fürchten muß und was man begründeter Weise wagen kann, liegt eben jenes Spannungsfeld des kalkulierten Risikos, das – thukydideisch gesprochen – zwischen ἀμαθία und λογισμὸς zu suchen ist. Aber Thukydides führt diesen Gedanken im folgenden Satz (2,40,3) in anderer Richtung weiter: ... κράτιστοι δ' ἂν τὴν ψυχὴν δικαίως κριθεῖεν οἱ τὰ τε δεινὰ καὶ ἡδέα σαφέστατα γινώσκοντες καὶ διὰ ταῦτα μὴ ἀποτρεπόμενοι τῶν κινδύνων. Damit spricht Perikles indirekt seine eigenen Landsleute an und der Optativ mit ἂν, den er verwendet, deutet die Richtung seiner Wünsche an, wie er den idealen Athener sehen möchte, als jemanden, der das, was zu fürchten ist (τὰ δεινὰ) und das, was ihm das Leben angenehm und 'süß' macht (τὰ ἡδέα) klar vor Augen hat, und der aus diesem Grunde keine Gefahren scheut. Im Grunde gibt Perikles hier seinen Athenern die Motivation ihres Handelns und Kämpfens an die Hand, indem er das persönliche Wohlergehen, das individuelle Glück des Einzelnen, seinen privaten Freiraum als τὰ ἡδέα bezeichnet, was er zuvor immer das τὰ ἴδια genannt hatte. Diesen privaten Frei-

raum indes billigt er denjenigen zu, die zugleich auch bereit sind, ihren Tribut dem Staatswesen zu zollen, also das zu leisten, was der Erhaltung des Gemeinwesens dient, und was Perikles immer wieder im Begriff der τὰ δημόσια zusammengefaßt hat.

### III

Es lohnt sich, an dieser Stelle einen Blick auf die Rede des Kleon im dritten Buch (3,37ff.) zu werfen, mit der er die Athener, die im Begriff waren, Milde gegen Mytilene walten zu lassen, wieder auf den harten Kurs des Vortages zu bringen versucht. Man erinnert sich, die Athener hatten den Befehl zur Ausrottung aller Männer der Insel gegeben – in ihrem Zorn über den 'Verrat' Mytilenes, wie sie es empfanden. Als sie am folgenden Tage Reue beschlich, griffen sie den Vorschlag einer neuerlichen Abstimmung in dieser Entscheidung freudig auf, nur Kleon sprach dagegen; er stellte sich mit seiner Demokratie-Definition in krassen Gegensatz zu dem, was Perikles einstmals verkündet hatte, und man hat im dritten Paragraphen des 37. Kapitels dieses Buches schon immer eine mehr oder weniger versteckte Antwort Kleons auf jenen Ausspruch des Perikles gesehen, den wir im vorigen Abschnitt etwas eingehender zu interpretieren versuchten (φιλοκαλοῦμεν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.)

Kleon führt aus, wie gefährlich es sein kann, einmal gefaßte Beschlüsse nachträglich umstoßen zu wollen, und überhaupt an den Gesetzen herumzuklügeln, und ihnen nicht einfach unbedingten Gehorsam zu leisten. Damit vertritt er im Grunde die starre Haltung preussisch-spartanischen Kadaver-Gehorsams und leitet damit auch eine neue Ära in der athenischen Innen- und Außenpolitik ein. Die Gesetze demokratischer Gesinnung – so führt er aus – könne man sich ohnedies nur innenpolitisch leisten,

aber eben auch mit der Einschränkung, daß das einmal Beschlossene zu gelten hat, und daß intellektuelles Klügeln bereits den Keim des Unterganges in sich trüge. Der entscheidende Satz, der sich wie eine Antwort auf den oben nochmals zitierten Grundsatz des Perikles liest, lautet wie folgt:

πάντων δὲ δεινότατον εἰ βέβαιον ἡμῖν μηδὲν καθεστήξει ὧν ἂν δόξη πέρι, μηδὲ γνωσόμεθα ὅτι χείροσι νόμοις ἀκινήτοις χρωμένη πόλις κρείσσων ἐστὶν ἢ καλῶς ἔχουσιν ἀκύροις, ἀμαθία τε μετὰ σωφροσύνης ὠφελιμώτερον ἢ δεξιότης μετὰ ἀκολασίας, οἳ τε φαυλότεροι τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς ξυνετωτέρους ὡς ἐπὶ τὸ πλεον ἄμεινον οἰκοῦσι τὰς πόλεις.

In der Paraphrase: „Von allem das Schlimmste jedoch ist es, wenn euch eine Entscheidung, über die ihr schon beschlossen habt, nicht fest steht, d.h. wieder ins Wanken gerät, wenn ihr nicht einsehen könnt, das ein Gemeinwesen, das auf zwar unzulänglichen, aber unerschütterlichen Gesetzen beruht, besser funktioniert als ein solches mit wohl eingerichteten Gesetzen, die aber nicht unerschütterlich sind, und (jetzt kommt die eigentliche Entgegnung des perikleischen Grundsatzes) daß eine gewisse geistige Beschränktheit, d.h. die Unfähigkeit selbständigen Denkens, gepaart mit dem Bewußtsein von gesunder Rechthaberei für den Staat nützlicher ist, als eine intellektuelle Gewandheit, die mit Auflösungserscheinungen einhergeht. Die im geistigen Sinne am meisten bedürfnislosen Menschen stellen in den meisten Fällen für den Staat die verlässlicheren Bürger dar.“<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Das Verständnis des Satzes ἀμαθία τε μετὰ σωφροσύνης ὠφελιμώτερον ἢ δεξιότης μετὰ ἀκολασίας... stößt auch auf gewisse Schwierigkeiten, wenn man von der historisch-kritischen Methode ausgeht. Auch hier hat man es mit einer semantischen Verfremdung zu tun, die erst aus dem Kontext deutlich wird. Die rhetorische Raffinesse Kleons besteht darin, daß er einen ethisch so anspruchsvollen Begriff wie den der σωφροσύνη mit einem eher pejorativen wie dem der ἀμαθία verbindet, und so diesen im

Perikles und Kleon – die Gegenüberstellung ihrer politischen Grundhaltungen ist ein Phänomen, das als ein echtes κτῆμα ἐς αἰεί bis in unsere Tage hinein seine Gültigkeit und seine Problematik bewahrt hat, und das auch in literarischen Werken der Neuzeit immer wieder bearbeitet worden ist, man denke etwa an den 'Prinzen von Homburg' von Heinrich von Kleist.

Thukydides als Historiker und Literat – zu diesem Thema tragen gerade die Ereignisse von Mytilene noch interessante Einzelheiten bei. Thukydides berichtet in den folgenden Kapiteln des 3. Buches, daß es Kleon dann doch nicht gelang, die Athener von ihrer Reue abzubringen, und daß der Beschluß des Vortages, der auf Liquidierung der gesamten männlichen Bevölkerung der Insel gelaute hatte, zurückgenommen wurde, und daß die Athener dann auch gleich ein Schiff mit diesem neuerlichen Beschluß in großer Eile abschickten, um nach Möglichkeit dem früher abgesandten Schiff mit dem Mordbefehl noch zuvorzukommen, was – wie Thukydides berichtet – denn auch tatsächlich gelang: Das zuerst abgesandte Schiff hatte es offensichtlich nicht sonderlich eilig, mit dem Mordbefehl anzukommen, wohingegen das zweite Schiff alles daran setzte, noch zurecht zu kommen, um das befohlene Massaker zu verhindern. Und so erreichte buchstäblich in der letzten Sekunde die rettende Botschaft die Insel Mytilene.

Wir haben es hier mit dem Bericht von historischen Ereignissen eines Historiographen zu tun, und zugleich findet man Erzählelemente, denen man beispielsweise auch im

---

Bewußtsein des Lesers aufwertet, oder mit anderen Worten ausgedrückt: das semantische Licht von σωφροσύνη fällt auf das Dunkel von ἀμαθία und veredelt diese Lebensqualität. So würde ἀμαθία in diesem Zusammenhang in einer geistigen Stagnation einen Wert bezeichnen, der durch das Bewußtsein, im Recht zu sein (σωφροσύνη) legitimiert wird. Eine ähnliche semantische Verfremdung, welche gegensätzliche Werte aufhebt und damit einem menschlichen Mittelmaß das Wort redet, liegt auch in der zweiten Satzhälfte vor.

griechischen Roman häufig wieder begegnet, wie jemand, der zur Hinrichtung schon bereit steht, in letzter Minute durch eine Fügung der Τύχη noch gerettet wird. Hier berührt sich die reale Welt der Ereignisse mit jener anderen literarischen Welt der Fiktion: Die Bedeutung des Phänomens 'Zeit' ist sowohl beim Historiographen als auch im literarischen Kunstwerk des Romans in gleicher Weise entscheidend, wenn auch in der Fiktion der Literatur die Bindung an eine konkrete, historisch-politische Situation entfällt; aber im aristotelischen Sinn werden die Ereignisse auch hier erfaßt, freilich nicht καθ' ἕκαστον sondern καθ' ὅλου.

Darüberhinaus hat man in der Forschung immer wieder anklingen lassen, daß die Struktur der Ereignisse des peloponnesischen Krieges, so wie Thukydides ihn berichtet, gewisse Ähnlichkeiten aufweist mit den Kompositionsprinzipien der griechischen Tragödie, wie sie vor allem in der aristotelischen Poetik vorliegen, etwa Begriffe wie δέσις und λύσις oder die berühmte περιπέτεια u.ä. Es bleibe dahingestellt, und es wird nie zu erweisen sein, ob und inwieweit sich Thukydides bei der Abfassung seines Werkes von der Tragödienstruktur des attischen Dramas hat inspirieren lassen.

Eine andersartige Beziehung zwischen der Welt der griechischen Tragödie und dem thukydideischen Bericht ist allerdings weit eher verifizierbar. Zumindest was das Werk des Euripides betrifft läßt sich zeigen, daß nach einem bestimmten Zeitpunkt (ca. nach 425 v.Chr.) in der Komposition seiner Dramen gewisse Elemente auftauchen, die von den historischen Ereignissen, wie sie von Thukydides berichtet werden, gewisse Spuren hinterlassen haben. Man denke etwa daran, daß das religiöse Ritual der Hikese mindestens seit dem 'Herakles Mainomenos' nicht mehr beachtet wird; Euripides zeigt in Lykos den Typ eines Tyrannen, der bereit ist, selbst die Hikese-

übenden Familienangehörigen des Herakles vom Altar wegzu-  
reißen und sich über das religiöse Gebot hinwegzusetzen.

Ähnliches lesen wir bei Thukydides, etwa bei der Beschreibung der Vorgänge in Korkyra im 3. Buch, 81ff., wo in dem erbitterten Bürgerkrieg zwischen den Athen-verbundenen Demokraten und der Partei der Oligarchen selbst die Hikesie-übenden in den Tempeln nicht mehr vor der Vernichtung sicher waren; zwar nahm man immerhin noch Anstand, dieselben direkt im Tempel umzubringen, man versprach ihnen vielmehr freies Geleit für den Fall, daß sie herauskämen. Als die ersten das allerdings taten, wurden sie sofort getötet, sodaß die Zurückgebliebenen, die diese Vorgänge beobachtet hatten und nun die Aussichtslosigkeit ihrer Lage erkannten, sich gegenseitig im Tempel selbst umbrachten: ... οἱ δὲ πολλοὶ τῶν ἱκετῶν, ὅσοι οὐκ ἐπείσθησαν, ὡς ἐώρων τὰ γινόμενα, διέφθειρον αὐτοῦ ἐν τῷ ἱερῷ ἀλλήλους, καὶ ἐκ τῶν δένδρων τινὲς ἀπήγγοντο, οἱ δ' ὡς ἕκαστοι ἐδύναντο ἀνηλοῦντο. In der Paraphrase: „Die meisten der Hikesie-Flehenden – soweit sie den Versprechungen nicht glaubten, weil sie sahen, was tatsächlich geschah, töteten sich gegenseitig daselbst im Heiligtum, und einige erhängten sich auch an den Bäumen, so wie jeder einzelne es gerade vermochte, sich ums Leben zu bringen.“ Man ist bei der Lektüre dieser grauenvollen Szene unversehends an jene Szene in der euripideischen 'Andromache' erinnert, wo die Protagonistin, also Andromache selbst, das schützende Heiligtum verläßt, weil man ihr versprochen hat, daß man unter dieser Bedingung das Leben ihres Sohnes Molossos schonen würde, ein Versprechen aber, an das man sich nicht mehr halten will, nachdem Andromache dieser Bedingung nachgekommen ist (Eurip. Androm. 310-463). Doch noch einmal zur Leichenrede des Perikles. Nachdem er im Kapitel 41 und 42 des 2. Buches seine These von Athen als pädagogischem Vorbild für ganz Griechenland unter Beweis stellen will (es heißt ausdrücklich: (ξυνελών τε λέγω τήν τε πᾶσαν

πόλιν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι), wendet er sich (2,43,1-3) an diejenigen Bürger Athens, die den Krieg bisher überlebt haben (τοῦς λοιπούς) und fordert von ihnen, daß auch sie nicht nur mit dem λόγος für ihren Stadtstaat einstehen sollen, sondern vor allem auch mit dem ἔργον, indem sie sich tagtäglich die einmalige Bedeutung und die Größe ihrer Stadt vor Augen halten sollten, sodaß sie selbst würden, was er an dieser Stelle ἐραστὰς γιγνομένους αὐτῆς (=πόλεως) nennt. Damit sind nicht nur die λόγοι mit den ἔργα zur Deckung gebracht, sondern damit wird auch die Identität von τὰ ἴδια und τὰ δημόσια erreicht. Gerade der Begriff des ἐραστής, im vorliegenden Fall angewendet auf den Staat, das Vaterland, begründet so etwas, was man mit 'Vaterlandsliebe' oder besser noch mit 'Vaterlandsleidenschaft' in das moderne Sprachbewußtsein bringen muß: ἐραστής τῆς πόλεως – auch hier liegt eine vom Redner bewußt gesuchte sprachliche Verfremdung vor, die geeignet ist, unter den Zuhörern eine patriotische Begeisterung zu wecken.

Es gibt unter den modernen Interpretationsexperimenten der klassischen Philologen Stimmen, die in der Tendenz der Leichenrede des Perikles eine Parallele zu der demagogischen Praxis moderner Diktatoren sehen wollen. Ich würde soweit nicht gehen, muß aber immerhin zugestehen, daß das Bild von Athen, das Perikles hier als Staatsideal entwirft, und das – wenn es sich verwirklichen ließe – es schon rechtfertigen würde, das private oder das individuelle Interesse des Einzelnen ganz im öffentlichen, d.h. in der öffentlichen Hingabe an den Staat aufgehen zu lassen, natürlich latent auch jenem Streben nach der Macht dienen soll, das Perikles noch gleichsam in intellektueller Verbrämung anbietet, das sich bei seinen Nachfolgern dann aber in aller ungeschminkten Nacktheit offenbart. In diesem Sinne ist jedenfalls das politisch-religiöse Bekenntnis zu verstehen, das die Athener im sogenannten Melier-Dialog Ende des 5. Buches ablegen, wonach das Recht, das ihrer Meinung nach die Menschen

beherrscht – und auch von den Göttern praktiziert und gebilligt wird – das Recht des Stärkeren sei, das 'Faustrecht'. Auch dieser Gedanke hat – wie so viele andere – in der griechischen Literatur der vorklassischen Zeit seine Quelle, bei Hesiod in jener Fabel vom Habicht und der Nachtigall (Werke und Tage 203-212). Hesiod allerdings läßt immerhin noch seine vernichtende Kritik an dieser Praktik des Faustrechts erkennen, das die Fabel auf eine Art Naturrecht zurückführt; demgegenüber bekennen sich die Athener in ihrem Dialog mit den Meliern offen und ohne Bedenken, ja ohne Scham dazu. Vor einem solchen Hintergrund muß auch die Leichenrede des Perikles in einem ambivalenten Licht gesehen werden, das zeigt, wie unvereinbar intellektuell begründete ethische Zielvorstellungen mit dem konkreten Machtstreben einer politischen Wirklichkeit sind, und wie sie sich im Versuch ihrer praktischen Bewährung als Illusion offenbaren.