

WÜRTTEMBERGISCHER VEREIN DER FREUNDE DES HUMANISTISCHEN GYMNASIUMS

Verein für die Pflege humanistischen Bildungsgutes

H U M A N I S T I S C H E B I L D U N G

Vorträge und Beiträge zur Antike
als Grundlage zur Deutung
und Bewältigung heutiger Probleme

Heft 1

1977

S P I E L A R T E N D E R M A C H T

I N H A L T

Vorwort	S. VII
Burkhard Gladigow, Macht und Religion. Formen der Herrschaftslegitimierung in den antiken Religionen (Vortrag, gehalten am 12.12.1975)	S. 1
Siegfried Lauffer, Macht und Wirtschaft. Die Gestaltung ihrer Wechselbeziehungen in der antiken Welt (Vortrag, gehalten am 20.2.1976)	S.32
Herwig Görgemanns, Macht und Moral. Thukydides und die Psychologie der Macht (Vortrag, gehalten am 29.10.1976)	S.64
Verzeichnis der Namen und Sachen	S.94
Verzeichnis der behandelten Quellenstellen	S.97

HUMANISTISCHE BILDUNG

Verantwortliche Redaktion: Prof.Dr. Eckart Olshausen, Historisches Institut der Universität Stuttgart, Postfach 560, 7000 Stuttgart 1

Druck und Verarbeitung: J. Fink Druckerei, Zeppelinstr. 29/31, 7302 Ostfildern 4

V O R W O R T

Seit dem Winterhalbjahr 1975/76 stellt der Württembergische Verein der Freunde des Humanistischen Gymnasiums vier der von ihm alljährlich veranstalteten sechs Vorträge unter den Leitgedanken "Die Antike als Grundlage für Deutung und Bewältigung moderner Problematik". Diese Vortragszyklen werden in jedem Jahr unter ein neues Dachthema gestellt, zu dem unter jeweils verschiedenen Aspekten einzelne Referenten um einen Vortrag gebeten werden. Die thematische Geschlossenheit dieser Vortragsreihen ließ den Gedanken an deren Publikation reizvoll erscheinen; der Vorstand des Vereins hat sich deshalb zu diesem Schritt entschlossen und legt hier als erste Veröffentlichung dieser Art drei Vorträge vor, die im Winterhalbjahr 1975/76 im Kollegiengebäude I der Stuttgarter Universität gehalten wurden. Zum Dachthema "Spielarten der Macht" sprachen aus jeweils eigener Sicht die drei Autoren, deren Beiträge der vorgelegte Band enthält. Prof. Dr. Dr. Erich Fechner, der am 19.3.1976 zum Thema "Der Wandel des Staates und die Grenzen der Rechtsstaatlichkeit" Stellung nahm, plant, dieses Referat an anderem Ort zu veröffentlichen, weshalb sein Beitrag hier bedauerlicherweise fehlt.

Die Wahl des Namens dieser für jedes Jahr geplanten Reihenveröffentlichung "HUMANISTISCHE BILDUNG" entspricht dem zentralen Anliegen des Vereins, der Untertitel "Vorträge und Beiträge zur Antike als Grundlage für Deutung und Bewältigung heutiger Probleme" ergibt sich aus dem Leitgedanken der Vortragszyklen, läßt aber zugleich die Publikation von anderen, nicht vor dem Verein vorgetragenen Abhandlungen zu, die mit ihrem Thema dem Leitgedanken entsprechen.

Wir hoffen, daß diese und auch die folgenden Veröffentlichungen bei den Vereinsmitgliedern und in der interessierten Öffentlichkeit günstige Aufnahme finden.

Der Vorstand

Macht und Religion

Formen der Herrschaftslegitimierung in den antiken Religionen

1.1 Macht und Religion 1.2 Religionskritik und Ideologiekritik 1.3 Rahmencharakteristika von Überlegenheit 1.4 Das sakrale Herrschertum 2.1 Staatenbildung und politische Mythologie 2.2 Politische Funktionen von Religion in antiken Interpretationen 3 Hellenistische Religionspolitik 3.1 Beispiel: Der Sarapis-Kult 3.2 Beispiel: Der ptolemäische Herrscherkult 3.3 Charakteristika der *politischen Religion* des Hellenismus 4 Römische Staatstheologie 4.1 Geschichte als politischer Mythos 4.2 Entmythisierung und affirmatives Geschichtsbewußtsein 4.3 Geschichtslose Götter im geschichtlichen Kontext 4.4 Atomisierung religiöser Legitimation: das Auspizienwesen in Rom

1.1 Die Frage nach der religiösen Qualifikation eines Herrschenden ist für eine frühe Zeit nicht zu trennen von seiner dauernden Legitimation, Herrschaft auszuüben, und der aktuellen, mit Erfolg zu wirken. Kurz gesagt, als Kategorie von Wirksamkeit und Resonanz scheint einem Führer, Häuptling, König, Herrscher eine religiöse Dimension seines Wirkens¹⁾ a priori zuzuordnen zu sein. Erst in einem Prozeß kultureller Ausdifferenzierung²⁾ kann aus der *sozialen Tatsache* des sakralen Herrschers³⁾ ein Gespann von Funktionsträgern (Priester und Fürsten, Propheten und Revolutionäre, Eroberer und Missionare) werden, die ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit, ihr Aufeinanderbezogensein, durch eine unendliche Reihe von Usurpations- und Kooperationsversuchen dokumentieren.

In der angesprochenen Aufgliederung liegt der Hauptkonfliktbereich in divergierenden Normierungs- oder Integrationsansprüchen; eine Verlegung des religiösen Interesses auf ein Jenseits oder eine Endzeit⁴⁾ vermeidet dieses Konfliktgebiet nur scheinbar.

1.2 Die Religionskritik der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts, deren Ansätze noch weithin das Feld beherrschen⁵⁾, hat mit zunehmender Schärfe versucht, die positive Religion als Herrschaftsinstrument bzw. Rechtfertigungsapparat von Herrschaft zu decouvrieren. Objekt ihrer Kritik ist dabei nicht die Religion als solche gewesen - die sog. *natürliche Religion* wird gerade in der Aufklärung entdeckt - sondern ihre politische Instrumentalisierung⁶⁾. Die These des Kritias⁷⁾, Götter seien von einem klugen Mann erfunden worden, damit die Gesetze besser beachtet würden, und die These vom *Priestertrug*, Jenseitsvorstellungen und Ähnliches seien das Mittel, mit dem sich Priester an der Macht hielten (v. Holbach)⁸⁾, gehen eine umfassende Verbindung ein und werden zu einem Argument gegen die etablierte Herrschaft: Kritik an der Religion also als Ausdruck einer politischen Emanzipationsbewegung. Die christliche Religion wird angegriffen als Herrschaft legitimierende und perfektionierende Kraft.

Mit Hegels großem Harmonisierungsentwurf, der die Staatsräson mit der Freiheit des Individuums, die Philosophie mit der Religion und die Antike mit dem Christentum zu versöhnen suchte⁹⁾, schienen die Probleme zumindest theoretisch bewältigt. Hegels Nachfolger schauten sich die Konstruktion in der Praxis genauer an und sahen, daß das Individuum doch wieder in den Fesseln des Staates, die Philosophie in denen der Religion lag. Das Selbstbewußtsein des Menschen, für die Junghegelianer oberster humaner und philosophischer Orientierungswert, ist für sie durch zwei konkrete Institutionen grundsätzlich eingeengt: die christliche

Kirche und den preußischen Staat. Damit ist ein Endpunkt der Reflexion des Verhältnisses von Staat und Religion¹⁰⁾ erreicht: Sogar eine *natürliche Religion* würde auf eine Reduzierung der politischen und individuellen Emanzipationsansprüche hinauslaufen. Atheismus kann so zu einem politischen Programm werden.

Die Denkbewegung zwischen französischer Aufklärung und Hegelscher Linker arbeitet ausgesprochen oder unausgesprochen mit der These, daß sich die politischen Führungskräfte das System Religion erst geschaffen hätten, um Macht auszuüben und - wo möglicherweise bezweifelt - zu legitimieren. Löst man nun diese These aus ihrer Aufgabenstellung im politischen Bereich und konfrontiert sie mit dem Material, das die Religionsgeschichte bereitstellt, so erscheinen die Verhältnisse doch in einem etwas anderen Licht. Was der Ideologiekritik des 19. Jahrhunderts als typischer Fall der Evolution erschien, ist ein Sonderfall unter hochkulturellen Bedingungen, in Klassengesellschaften mit ausdifferenzierten Institutionen.

1.3 Versucht man, die Verhältnisse der frühesten zugänglichen Kulturen oder als äquivalent akzeptierter Naturvölker zu analysieren¹¹⁾, so zeigt sich mit weitestgehender Einmütigkeit, daß ein außergewöhnliches Vermögen - im positiven wie im negativen Sinne - notwendig magische oder religiöse Dimensionen bekommt. *Magische oder religiöse Dimensionen* bedeutet dabei zunächst nicht mehr, als daß eine aktuelle Leistung, oder ein dauerndes Besser-, Größer-, Anderssein mit anderen außergewöhnlichen Erscheinungen in ein Bezugssystem gesetzt wird.

Akzeptiert man, daß es zum elementaren Aufgabenbereich von Religion gehört, Bruchstellen, Übergangssituationen und Extremfälle zu sakralisieren¹²⁾, ergibt sich die zuvor gegebene Einordnung, *Mensch mit habituell auffallender Erschei-*

nung, Leistung, Mensch in privilegierter Stellung gleich sakral zu interpretierender, eingeordneter Mensch völlig zwanglos. Das Religiöse als die Dimension des Außergewöhnlichen ist somit auch notwendig die Dimension des Macht ausübenden Herrschers. Eine andere Möglichkeit¹³⁾, die erfahrene oder postulierte Überlegenheit des Herrschers, Häuptlings generell darzustellen, scheint es auf den von uns zunächst betrachteten Organisationsstufen nicht zu geben.

Bisher wurde das Problem einseitig mit Blick auf die Person des Herrschaft Ausübenden betrachtet; würde man sich damit begnügen, ginge die ganz entscheidende Komponente der Reziprozität dieser Stellung verloren. Ein Herrscher muß akzeptiert sein, um seine Funktionen über einen längeren Zeitraum ohne ständige unmittelbare Anwendung von Gewalt ausüben zu können. Akzeptiert nicht notwendig als Person, sondern beispielsweise als Amtsträger, aufgrund seiner Herkunft, als Erbe, als Träger von Insignien; kurz, im Blick auf seine Legitimation¹⁴⁾. Sakrale Herrschaft also als Institutionalisierung von Überlegenheit oder *vice versa* als religiös motivierte Bereitschaft, Entscheidungen des Herrschers im Rahmen des Religionssystems hinzunehmen.

Konkret kann eine solche Legitimation so aussehen, daß eine punktuelle Besonderheit eines Menschen auf Dauer gestellt wird und durch Interpretation im religiösen Rahmen auf alle anderen Gebiete erweitert¹⁵⁾ wird. Extrapolation und Generalisierung von Besonderheiten sind wohl die beiden Mechanismen, nach denen Legitimierungen vollzogen werden: Beide setzen für ihr Funktionieren ein System und einen Symbolcode voraus, wie ihn bis zu den archaischen Hochkulturen hin nur die Religion bereitzustellen in der Lage war. Institutionalisierung von Macht hat freilich zur Folge, daß die Entfernung von objektiver Überlegenheit zu fingierter Besonderheit fast beliebig zunehmen kann - die Möglichkeit, Gewalt auszuüben, bleibt jedoch jenseits aller Legitimation

Modell von Macht¹⁶⁾.

1.4 Ein Herrscher des zu Beginn der Ausführungen charakterisierten Typs wird fast überall auf der Welt wie eine heilige Sache¹⁷⁾ behandelt. Das bedeutet, er wird in ein System abgestufter Distanzen eingeordnet, das alle tabuierten Dinge um sich entstehen lassen. Einerseits wird er isoliert, darf nicht von Gemeinem und Profanem berührt werden, andererseits stiftet seine Berührung Heil, Glück, Fruchtbarkeit, Reichtum, Kraft. Die französischen Könige praktizierten bis hin zu Karl X. den Ritus der Krankenheilung durch Berühren, afrikanische und südostasiatische Könige behaupten traditionellerweise von sich, sie würden Regen machen, die Sonne aufgehen lassen, die Saaten zum Reifen bringen. Schon im alten Ägypten garantiert der König das Heil in kosmischen Dimensionen¹⁸⁾: "Er erleuchtet die beiden Länder, mehr als die Sonnenscheibe. Er macht sie grünen, mehr als ein großer Nil. Er hat die beiden Länder mit Kraft gefüllt. Er ist das Leben, das die Nasenlöcher kühlt..." . Eines der schönsten Beispiele - J. G. Frazer, *The Magical Origin of the Kings*, hat hierzu ein reiches Material zusammengetragen - ist die Selbstdarstellung eines süd-nigerianischen Häuptlings¹⁹⁾: "Mittels der Riten bringe ich dem Jäger Wild, mache, daß das Yamgewächs gedeiht, bringe dem Fischer Fische und mache, daß der Regen fällt." In den gleichen Rahmen gehört schließlich auch das Bild des guten Königs, das Odysseus^{109 ff.}²⁰⁾ der Penelope entwirft: "...und es trägt die schwarze Erde Weizen und Gerste, beladen sind die Bäume mit Frucht, und es gebären beständig die Schafe, und das Meer gibt Fische dar, wegen der guten Herrschaft, und es gedeihen unter ihm die Männer des Volkes." Es ist jenes Königsglück²¹⁾, von dem auch die nordischen Quellen vielfach berichten: Erfolg, Wohlergehen des Volkes, schönes Wetter.

Als Machtreservoir erster Ordnung ist der König auch die Projektion kollektiven Wohlergehens²²⁾, Ursprung und

Ziel aller Heilserwartungen der Gemeinschaft. So kann der König zu einem zentralen Objekt des religiösen Systems werden, den gleichen Restriktionen unterworfen wie andere Kultobjekte. Auf den verschiedenen Stufen kultureller Ausdifferenzierung finden wir im Extremfall ähnliche Lösungen des Dilemmas von sakraler Isolierung des Königs und Notwendigkeit zum politischen Handeln. Der sakrale Häuptling wird zunehmend mit Tabu-Vorschriften überhäuft, so daß er handlungsunfähig wird; für die politischen Aufgaben muß ein zweiter Delegierter gefunden werden. Den Interessen der Machthaber entsprechend läuft diese Entwicklung meist in der Weise ab, daß die Restriktionen delegiert²³⁾ werden, institutionelle Änderungen bieten dazu den willkommenen Anlaß: Neben Praetor und Consules treten ein Rex sacrorum und ein Flamen Dialis.

2.1 In hochkulturellen Formationen reicht der rituelle Apparat von Herrschaft allein sicher nicht hin, ihre Ausübung auf Dauer zu legitimieren, es tritt notwendig die Dimension des Mythos hinzu, die die faktische und individuelle Legitimierung in eine generelle und tradierbare Legitimität erheben kann. Unter den Bedingungen von Hochkulturen - möglicherweise in historischer Hinsicht für sie geradezu konstitutiv²⁴⁾ - wird eine begründete, gelenkte Tradition von Herrschaft zunehmend wichtiger - und schwieriger. Die Möglichkeit, Macht und Privilegien von einer Generation an die nächste weiterzugeben, begleitete bereits progressiv die Entwicklung von fortgeschrittenen Hortikulturgesellschaften zu Agrargesellschaften. Zentralistische Herrschaftsausübung über Flächenstaaten und Herrschaftsbehauptung in Klassengesellschaften²⁵⁾ komplizieren die Forderungen an die legitimierenden Ideologien. In gleichem Maße scheinen allerdings auch die Ansprüche an eine objektive Nützlichkeit, Rechtmäßigkeit und Gerechtigkeit von Herrschaft zu wachsen²⁶⁾, Herrschaft kann nunmehr an den Kategorien der eigenen Legitimierung gemessen werden.

Im Bereich der ältesten Staatenbildungen Mesopotamiens und Ägyptens läßt sich schon sehr früh eine mythische Ineinanderschau von kosmischem Aufbau und sozialer, politischer Ordnung erkennen. Das Universum wird als eine Herrschafts- und Rechtsordnung gesehen, ein soziales Rollenspiel, das sich im konkreten Falle in Sozialbeziehungen der persönlich, göttlich gedachten Gestirne vollzieht. Es ist, was man zunächst im Blick auf das alte China als *Politisierung des Kosmos*²⁷⁾ bezeichnet hat, eine Projektion der irdischen Verhältnisse an den Himmel.

In der systemimmanenten Interpretation dieser früharchaischen Mythologeme sind Staat und Recht der Menschen freilich nur Folgeerscheinungen der übergreifenden kosmischen Ordnung. Staat, Recht und politische Organisation haben sich also, wollen sie dauerhaft und vollkommen sein, jener kosmischen, universellen Ordnung²⁸⁾ anzugleichen. Es ist leicht einzusehen, daß innerhalb der Hierarchie der Gestirne die Sonne den bevorzugten Platz einzunehmen hat, daß sich alle politische Zentralgewalt in einer mythisch-kosmischen Legitimation auf die Sonne zurückberufen wird. Die Person des Pharaos, seine Macht und sein Richteramt sind im politischen Mythos des alten Ägypten Abbild und Präsentation der Macht und des Richteramts des Sonnengottes Re. Das Strukturprinzip der Maat (Ordnung, Wahrheit, Recht) verbindet die Person des Sonnengottes und des Sonnenkönigs; die Mythologie des Sonnengottes ist so potentiell immer zugleich politische Theologie.

Analytisch betrachtet ist also die Herrschaftsordnung des ägyptischen Staates Voraussetzung, Modell für das Verständnis des Universums und dieses Weltverständnis in einer Re-Interpretation die Legitimation des Zentralherrschers auf Erden. In den Ausdrucksformen des Mythos kann das Verhältnis von Sonnengott und Pharaos²⁹⁾ als Vater-Sohnbeziehung, Grundform biomorpher Interpretation, oder funktionsanalog nach

den Regeln der Maat verstanden werden. Das Verhältnis Maat - Sonnengott und Maat - Pharao spiegelt die ganze Variationsbreite politischer Ansprüche: Im Alten Reich, am Kulminationspunkt ägyptischer Königsmacht, ist die Maat selbstverständlich identisch mit dem Wollen des Herrschers, mit einer fortschreitenden institutionellen und rechtlichen Bindung des Königs steht die Maat neben oder über dem König. Im Mythos schwankt das Verhältnis von Sonnengott und Maat entsprechend als Vater - Tochter- oder Mutter - Sohn-Verhältnis.

Das Universum als Machtstruktur, als *Weltregiment*, die Sonne als Gesetzgeber, Herrscher und Richter, das ist, was Ernst Topitsch³⁰⁾ als soziomorphe Auffassung des Universums bezeichnet hat. Die Sonne herrscht wie ein Götterkönig über die anderen Gestirne und Potenzen, der Götterkönig Re ist Projektion und Legitimation des Gottkönigs auf Erden. Die Ordnung des Kosmos und die Überordnung der Sonne³¹⁾ ist durch die Jahrhunderte Modell und Legitimierung von Herrschertum und Zentralgewalt geblieben, bis hin zu jener theatralischen Übersteigerung im Sonnenkönigtum Ludwigs XIV., dessen *lever*³²⁾ noch immer das altorientalische Zeremoniell des Sonnenaufgangs wiederholte, und dessen absolutistische Ansprüche wiederum den traditionellen politischen Rahmen überstiegen.

2.2 So ist es sicher kein Zufall, daß in der Zeit der französischen Revolution die These von der Religion als herrschaftslegitimierender Institution³³⁾ am schärfsten formuliert wird. So die Zielrichtung des Dietrich von Holbach in seinem *Systeme de la nature*³⁴⁾: "Man kann nicht leugnen, ... daß das Dogma für diejenigen von großem Nutzen war, die dem Volk Religion gaben und sich zu Priestern machten; es wurde die Grundlage ihrer Macht, die Quelle ihrer Reichtümer und die beständige Ursache von Blindheit und Schrecken, in denen sie die Menschheiten festhalten wollten!" Bei Holbach ist die alte These vom Priestertrug³⁵⁾ im Zuge der aufkläreri-

schen Tendenzen wieder zu Worte gekommen. Und zwar eine Variante, die man als den moralischen Priestertrug klassifiziert hat, im Gegensatz zum dogmatischen Priestertrug, der die Umsetzung individueller und psychologischer Mängelzustände in Religion bedeutet hätte.

Die These von der sanktionierenden oder legitimierenden Funktion der Religion ist schon sehr alt. In voller Schärfe findet sie sich bereits bei einem griechischen Politiker und Philosophen des ausgehenden 5. Jahrhunderts v. Christus, Kritias³⁶⁾. In fr. 25 D.-K., einem Bruchstück aus dem Satyrspiel *Sisyphos*, heißt es im Rahmen einer Kulturentstehungslehre über die Einführung von Gesetzen: "Als die Gesetze sie (sc. die Menschen) hinderten, offen Gewalttaten zu begehen, sie aber im Verborgenen solche begingen, da scheint mir, hat zuerst ein schlauer und gedankenkluger Mann die Götterfurcht³⁷⁾ den Sterblichen erfunden, auf daß ein Schreckmittel da sei für die Schlechten, auch wenn sie im Verborgenen etwas täten oder sprächen oder dächten." Die Götter also erfunden als Hilfskonstruktion, subsidiär zu den staatlichen Zugriffsmöglichkeiten, und als Perfektionierung der Strafverfolgung³⁸⁾ jenseits der objektiven Tatbestände: Über das Tun hinaus ist nun auch schon das Sprechen und das Denken diszipliniert.

Eine ganz ähnliche These vertritt Polybios für die römische Religion, verstärkt freilich durch eine bestimmte Klassenausrichtung³⁹⁾: "Der größte Vorzug des römischen Gemeinwesens aber", stellt Polybios 6,56 fest, "scheint mir in ihrer Ansicht von den Göttern zu liegen, und was bei anderen Völkern ein Vorwurf ist, eben dies die Grundlage des römischen Staates zu bilden: eine beinahe abergläubische Gottesfurcht. Die Religion spielt dort im privaten wie im öffentlichen Leben eine solche Rolle und es wird soviel Wesens darum gemacht, wie man es sich kaum vorstellen kann. Vielen wird das wahrscheinlich seltsam erscheinen, ich glaube in-

dessen, daß es um der Masse des niederen Volks (τοῦ πλήθους χάριν) willen geschieht. Denn wenn man ein Staatswesen bilden könnte, das nur aus Weisen besteht, würden solche Methoden wohl nicht nötig sein. Da jedoch das Volk immer leichtfertig und voller gesetzwidriger Begierden ist, geneigt zu sinnlosem Zorn, zu Leidenschaften, die sich in Gewalttaten entladen, bleibt nichts übrig, als sie durch dunkle Angstvorstellungen und die dazugehörige Mythologie (τοῖς ἀδύλοις φόβοις καὶ τῇ τοιαύτῃ τραυφδίᾳ) in Zaum zu halten. Die Alten scheinen mir daher die Vorstellungen von den Göttern, den Glauben an die Unterwelt, nicht unüberlegt und zufällig der Menge beigebracht zu haben; umso eher scheint es mir unbedacht und unverständig, wenn man ihr diesen Glauben jetzt austreibt." Hier liegen die Ansätze einer erstaunlich "modernen" Religionskritik⁴⁰⁾, wobei "Kritik" nicht eigentlich der richtige Ausdruck ist, da beide Analytiker der Religion die Funktion des "Glaubens" vordergründig positiv werten: Kritias, indem er die religiöse Sanktionierung von Gesetzen, deren Existenz er lobt, als besonders effizient herausstellt, und Polybios, der die disziplinierende Wirkung der römischen Religion nüchtern wertet.

3 Unter den Fragestellungen unseres Rahmenthemas ist der hellenistische Herrscherkult⁴¹⁾ ein außerordentlich interessantes Studienobjekt, weil unter Bedingungen entwickelt, deren politische Implikationen uns noch gut erkennbar sind - und weil dieser Herrscherkult über den römischen Kaiserkult das Modell des abendländischen Gottesgnadentums geworden ist.

Die traditionellen Modelle von Heroenkult und Ahnenverehrung machen deutlich, aus welchen Einstellungen heraus über lange Jahrhunderte hin die Reizschwelle für eine volle Apotheose des Herrschers der Tod war. Die Herrscher erhalten zu ihren Lebzeiten zwar göttliche Ehren, zu Göttern erklärt werden sie aber regelmäßig erst nach ihrem Tode. Die göttli-

chen Ehren ersetzen dabei zunächst die völkerrechtlich weit- hin unklaren Abhängigkeitsverhältnisse durch religiöse Devotion, bzw. dokumentieren sie in dieser Weise. Selbst in dieser Zeit, die man gern als eine Epoche der Glaubensauflösung charakterisiert, ist das Formengut der Religion noch geeignet, politische Ansprüche und politische Unterordnung verpflichtend darzustellen.

3.1 Derjenige hellenistische Herrscher, der als erster eine Vergöttlichung zu seinen Lebzeiten gewagt und durchgesetzt hatte, ist nach unserer Kenntnis Ptolemaios II. Philadelphos gewesen, der 283- 246 v. Chr. als Makedone über Ägypten herrschte. Der abendländische Modellfall eines Königskultes ist unter ganz besonderen, um nicht zu sagen atypischen Bedingungen entwickelt worden, die ich im folgenden zu skizzieren⁴²⁾ versuchen werde.

Die makedonischen Könige über Ägypten, aus einem Randstaat der hellenistischen Welt stammend und über einen Randstaat mit uralter kultureller Tradition herrschend, waren mehr als andere genötigt, ihre Herrschaft gegenüber ihrem Volk zu legitimieren und für die hellenistische Öffentlichkeit zu repräsentieren. Die politische Funktionalisierung der Religion, die sie betreiben, ist deutlich an zwei Gruppen gerichtet: ihre autochthonen Untertanen in Ägypten und die hellenistische Welt im Schatten des großen Alexander. Diesen Zielrichtungen entspricht, wie sich der zweite Ptolemaier der Institution Religion gegenüber verhält.

Ptolemaios' II. Religionspolitik, nächst dem Aufbau eines zentralistischen Wirtschaftssystems seine wichtigste innenpolitische Aufgabe, verrät religiöses Einfühlungsvermögen und politische Klugheit. Die griechische Toleranz in den Dingen des Glaubens ist zur hellenistischen gesteigert. Der zweite Ptolemaier respektiert noch nachdrücklicher als sein Vater den ägyptischen Kult und läßt bedeutende Tempelanlagen

ägyptischer Götter ausbauen oder neu anlegen. Sein Hauptaugenmerk aber liegt auf den Kulturen, unter denen sich Griechen und Ägypter vereinigen konnten. Der schon von Ptolemaios Soter eingeführte Sarapis-Kult ist ein hervorstechendes Beispiel für die ptolemaische Politik, die Religion zur Einigung ihres Reiches und Konsolidierung ihrer Herrschaft einzusetzen. Ein "neuer" Gott wurde gefunden, der im Konvergenzbereich hellenistischer Bedürfnisse und ägyptischer Traditionen lag. Eine psychologisch geschickte Propaganda hat dem Sarapis-Kult⁴³⁾ zudem weit über Ägypten hinaus Anhänger eingebracht.

3.2 Der zweite wichtige Kult, in dessen Ausübung sich Ägypter und Griechen einigen sollten, war der ptolemaische Herrscherkult. Dieser Herrscherkult hatte zwar durchaus seine Entsprechungen in der Verehrung des Pharaos, war aber in seinen Formen notwendig ein griechischer Kult, da hier für das hellenistische Ägypten die einzige Möglichkeit lag, beide Volksteile in demselben Formengut zusammenzuschließen. Ausgangspunkt des hellenistischen, insbesondere aber des ptolemaischen Herrscherkults, ist der Alexanderkult. Ptolemaios II. hat hier die Politik seines Vaters beharrlich und klug fortgeführt und mit seiner eigenen Apotheose, dem End- und Zielpunkt des hellenistischen Herrscherkults, abgeschlossen.

Der erste Schritt auf diesem Weg erfolgt durch die Divinisierung Ptolemaios' I. nach dessen Tod 283 v. Chr., der zweite durch die der Mutter nach deren Tod. Beide Eltern wurden schließlich als Theoi Soteres in einem gemeinsamen Kult verehrt. Es folgt die Erhebung der Schwester und Gemahlin Arsinoe II. zur Thea Philadelphos, woran sich folgerichtig, nach dem Vorbild der Eltern, der Kult beider Geschwister als Theoi Philadelphoi anschließt. So hat - über eine Reihe von vermittelnden Zwischenstufen - der hellenistische Königskult seinen ersten Höhepunkt erreicht: Noch bei Leb-

zeiten ist der König (zusammen mit seiner Gattin) in seinem eigenen Reich zum Gott erhoben, erhält Tempel, Priester und Kult.

Daß die Einsetzung des Herrscherkults in Ägypten schneller als in den anderen Diadochenstaaten vor sich ging, ist zunächst einmal auf den altägyptischen Königskult - der Pharaos als Sohn des Sonnengottes - zurückzuführen. Doch reichen die ägyptischen Vorbilder sicher nicht hin, den Entschluß Ptolemaios' II., sich bei seinen Lebzeiten als Gott verehren zu lassen, zu erklären. Wie die meisten seiner politischen und kulturellen Maßnahmen war auch diese als Selbstdarstellung an die hellenistische Öffentlichkeit gerichtet. Der Königskult diente der Legitimierung einer absolutistischen Herrschaft in einem Land, das von einem makedonischen Heer-König erobert worden war.

3.3 Der hellenistische Herrscherkult als eine "politische Religion", wie es P. Wendland bezeichnet hat, ist in einer Zeit entstanden, in der sich die Herrschaftsverhältnisse außerordentlich schnell veränderten. Es ist die Zeit nach Alexander dem Großen, in der Territorien und Herrscherhäuser, Regierungsformen und politische Zuordnungen in rapider Folge vertauscht wurden. Umso größer der Zwang des jeweiligen Herrschers, die Legitimität seiner Herrschaft in propagandistisch effektvoller Weise darzustellen, umso größer freilich auch die Bereitschaft der Beherrschten, in unsicheren Zeiten einen kraftvollen Führer zu akzeptieren.

Die aktuellen politischen Bedürfnisse nach Legitimation und gesicherter Zuordnung treffen auf eine Zeit, in der die olympische Religion fast bedeutungslos geworden war, weder Erlösung noch Geborgenheit versprach, weder moralische Ansprüche noch politische Sicherheit. Die Bereitschaft, dem hellenistischen Herrscher, der sichtbar Macht und Herrlichkeit in sich vereinigte, kultische Ehren zu erweisen, resul-

tiert aus einem religiösen und politischen Vakuum. Das klassische kultische Dilemma zwischen abstraktem und fernen Hochgott und präsepter Lokalgottheit⁴⁴⁾ löst sich in dieser Phase zugunsten des lokalen Herrschers. In einer geradezu decouvrierenden Präzision sind alle diese Aspekte in das Lied⁴⁵⁾ eingegangen, das die Athener 291/0 an Demetrios I. von Makedonien richteten: "...O Du, des mächtigsten Poseidon und Aphroditens Sohn, sei uns gegrüßt. Die anderen Götter gibt es entweder nicht oder sie sind weit entfernt; entweder hören sie uns nicht, oder sie kümmern sich nicht um uns. Du aber bist hier und Dich können wir sehen, nicht aus Holz oder Stein, sondern von Angesicht zu Angesicht. Darum flehen wir zu Dir, bringe den Frieden uns zuerst, Du Liebster; die Macht dazu hast Du ja."

Die hellenistischen Könige tragen Kultbeinamen, die dieser politischen und religiösen Stimmung Rechnung tragen, Euergetes und Soter, Wohltäter und Heiland⁴⁶⁾. Im hellenistischen Königskult lebt die alte Typologie des sakral reformulierten Herrschers, in den Kategorien des Außergewöhnlichen, wieder auf, freilich auf einem reflektierten Tableau politischen Interesses und religiöser Distanz. Es geht nur bedingt um emotionale Zuwendung und seelisches Erhobensein, noch weniger - auf der anderen Seite - um eine hybride Selbstvergottung. Es geht darum, die Komplexität politischer Bedingungen in allgemein verständliche Signale und Verhaltensmuster umzusetzen: Diesen Symbol-Code zur Beschreibung von Zuordnungs- und Abhängigkeitsverhältnissen stellte seit alters die Religion.

4 Unter ganz anderen Bedingungen konnte sich in einem anderen aufstrebenden hellenistischen Staat, Rom, ein sehr viel konziseres Verhältnis von Staat und Religion entwickeln als in den hellenistischen Staaten, in denen Herrscherkult und Verehrung der alten Götter nebeneinander liefen, in denen der Herrscherkult Epiphänomen politischer Bedingungen

geblieben ist. Anders in Rom, das in den langen Phasen politischer Kontinuität Kultus und Politik denselben Strukturgesetzen unterwarf, wo politische Organisation und Rezeption von Göttern und Mythen demselben Gestaltungswillen unterlagen.

Das römische Staatswesen hat deutlich von Anfang an seine Religion, den römischen Staatskultus, nach seinen politischen Ideen⁴⁷⁾ gegliedert und bestimmt. Iuppiter Optimus Maximus steht nicht nur im Zentrum der Religion, sondern auch in gleichem Maße im Zentrum des Staatsdenkens, in seinem Kraftfeld vollzieht sich die Bildung der res publica. Individuelles und staatliches Leben zentrieren um diesen Iuppiter: Ihm bringt der junge Bürger seine toga dar, vor seinem Priester findet die *confarreatio* statt, Iuppiter Optimus Maximus gelobt der ausziehende Feldherr die Beute, ihn vertritt der Feldherr beim Triumph, ihm verfällt der Frevler am Volkstribunen.

Iuppiter, um es kurz zu machen, ist nicht nur die zentrale Göttergestalt, sondern auch zugleich eine politische Idee⁴⁸⁾, eine Konzeption von Staat. Das kapitolinische Ritual um Iuppiter und die anderen Götter bedient sich zwar der Formen des etruskischen und griechischen Kultus, belegt diese Riten jedoch in einem ungeahnten Ausmaß mit politischen Funktionen. Vergleicht man nun die Funktionalität und Bestimmtheit des römischen Staatskultus mit der Variabilität und Bezugsvielfalt des (griechischen) Mythos, so wird schnell deutlich, daß einer Rezeption enge Grenzen gesetzt sind. Komplexität, Variabilität und Polarität der mythischen Welterfassung mit ihrer Offenheit für alles Extreme, ihrem Interesse an Utopischem und Verdrängtem, sind der römischen Auffassung von Staatsreligion diametral entgegengesetzt.

4.1 Der Mythos als Korrelat des Kultus wird von den Römern nun nicht in einer Weise aufgegeben, daß ein Vakuum entstan-

den wäre, sondern der Mythos wird durch das Determinierte, Festumrissene und auf die eigene Existenz unmittelbar Bezogene, durch die Geschichte ersetzt. Die römischen Götter offenbaren sich nicht in einer mythischen Vorzeit, sondern in der Geschichte⁴⁹⁾, der römischen Geschichte. Alles das, was man über das *Leben im Mythos* der archaischen Kulturphasen sagen kann, mit der vollen Präsenz und Gültigkeit des vorzeitlichen Geschehens, gilt für das römische Verhältnis zur Geschichte, es ist ein Leben in der Geschichte. Die archetypischen Situationen des Mythos, an denen der Grieche sich, sein Verhalten, orientieren konnte, sind für den Römer Situationen der eigenen Geschichte, die *mores maiorum* übernehmen die Rolle mythischer *exempla*.

Kaum etwas ist für diese Verhältnisse bezeichnender als die Beobachtung, daß die Römer - natürlich, möchte man fast sagen - keine kosmogonischen Mythen kennen. Da die römischen Staatsgötter erst mit oder nach der Gründung der Stadt auftreten, können sie mit der Entstehung der Welt in keinem Zusammenhang stehen - und insoweit interessiert den Römer die Entstehung der Welt überhaupt nicht. Varros Erwägungen zu Beginn der *Antiquitates rerum divinarum*⁵⁰⁾ über die Reihenfolge der Behandlung von *res humanae* und *res divinae* sind deutlich von dieser Einstellung geleitet. Er entscheidet sich dafür, erst die *res humanae* zu behandeln, da die *res divinae* als staatliche Institutionen jünger sein müßten. Die Vorstellung, daß die römischen Götter für den römischen Staat dasein müßten - und umgekehrt - schließt alles weitere Fragen aus, somit auch den Mythos.

4.2 Der historische Prozeß der Entmythisierung, dessen Endpunkt wir eben zu charakterisieren suchten, ist ganz wesentlich auf den "römischen Iuppiter" ausgerichtet, an dem Carl Koch in dem gleichnamigen Buch⁵¹⁾ das römische Verhältnis zum Mythos verdeutlichte. Die Iuppiter-Religion ist in einem religiös-politischen Schöpfungsprozeß aus der Welt des ita-

lischen Mythos herausgehoben worden. Iuppiters Kult gehört der umfassenden staatlich-sozialen Sphäre an, die alle möglichen Brücken zu gentilizischen Sonderkulten (und den daraus folgenden Privilegierungen) um sich entfernt hat. Dieser Iuppiter Optimus Maximus ist immer zugleich Gott des Gesamtvolks: Wer sich gegen einen Volkstribunen vergangen hatte, verfiel nicht etwa den Gottheiten der *plebs*, Ceres, Liber und Libera (dorthin fiel nur sein Vermögen), sondern Iuppiter, dem Wahrer der allgemeinen staatlichen Ordnung.

Dem stadtrömischen Iuppiter steht jener Veiovis⁵²⁾ gegenüber, der als chthonischer Gott zugleich der Gott der Totendienste, des Ahnenkultes, und damit einer gentilizischen Mythologie⁵³⁾ ist. In den latinischen Kulturen fielen beide Aspekte der Gottheit weitgehend zusammen, Rom hat hier scharf getrennt. Insofern konnte Veiovis in Rom Übergangsweise der Repräsentant der von der Iuppiterreligion in einem konsequenten Erhöhungsprozeß freigelassenen Sphäre des Vergangenen werden, der gentilizischen Rückbindung. Für Iuppiter unmittelbar unmöglich, kann Veiovis als Gentilgottheit reklamiert werden. Im iulischen Geschlecht scheinen Überlieferungen über den italischen Iuppiter als einen Stammvater der *gens Iulia*⁵⁴⁾ lebendig geblieben zu sein: Zu ihrer Zeit meldet die *gens Iulia* auf diesem Wege ihre politischen Ansprüche an. Auch unter den Bedingungen eines Ständestaates mit einer nach gentes gegliederten Führungsschicht läuft die Generalisierung von Machtansprüchen über das Formengut der Religion: Genealogie wird in historischen Mythos transformiert und so verbindliche politische Aussage.

Der italische Mythos selbst aber ist - ich habe es im Vorhergehenden zu unreißen versucht - in Rom der Staatsraison, besser der Staatsidee zum Opfer gefallen. Der Mythos ist für römisches Staatsdenken das bloß Relativierende, Kult und Gottheiten dem beliebigen Zugriff Freistellende, illegitime Legitimationen Ausstellende. Der *Offenbarungsbereich*

der römischen Staatsgötter ist demgegenüber die Geschichte oder die bedeutungsvolle Gegenwart, nicht aber die Vorzeit, die Zeit vor Rom, und damit nicht der Mythos.

4.3 In wenigen Bereichen unterscheiden sich griechische und römische Denkweise derart grundsätzlich wie im mythisch-historischen Selbstbewußtsein. Das ausgeprägt mythologische Denken der Griechen mußte bei ihnen tendenziell zu einer Entwertung der Gegenwart⁵⁵⁾ führen, haben doch alle wichtigen, prototypischen Ereignisse in der Vorzeit stattgefunden, gehörten die großen Heroen und ausgezeichneten Situationen in das *spatium mythicum*. Ganz anders die Römer: Nicht vergangenes Heroentum und gegenwärtige Mittelmäßigkeit, sondern Verpflichtung zu historischer Konstanz und Identität. Siege und Triumphe der Gegenwart sind nicht minder glanzvoll als die der Vergangenheit, wirken doch die gleichen Götter in ihnen.

In gleicher Weise fehlen dem römischen Geschichtsbewußtsein - soweit allein religiöse Belange betroffen sind - mythosche Qualitäten, insofern das Handeln der Götter merkwürdig punktuell⁵⁶⁾ betrachtet wird. Man beschränkt sich letzten Endes darauf zu zeigen, daß da und dort göttliche Eingriffe in den geschichtlichen Ablauf festzustellen seien, und versichert sich in typisierten Situationen der göttlichen Zustimmung (Auspikation). Die Autonomie zusammenhängenden göttlichen Handelns wird zwar nicht bestritten, ist aber eigentlich nicht von Interesse, ebenso wie die Geschichte des Verhältnisses zur zentralen Gottheit, wie sie das altisraelische Selbstbewußtsein charakterisiert.

4.4 Für die konkrete Verbindung von aktueller politischer Macht und religiöser Legitimation, von staatsrechtlicher Qualifikation und kultischer Integration verantwortlichen Handelns ist nichts charakteristischer als das römische Auspizienwesen⁵⁷⁾: Kein Amtsantritt und keine Volksversamm-

lung, kein Auszug eines Heeres und keine Übernahme einer Provinzverwaltung, keine Stadtgründung, kein Schlachtbeginn ohne vorherige Einholung der Auspizien. Bei der Auspikation geht es bezeichnenderweise nicht in erster Linie um jenen allgemein menschlich gewünschten "Blick in die Zukunft"⁵⁸⁾, sondern um die Zustimmung der Gottheit zu dem nun unmittelbar bevorstehenden Handeln⁵⁹⁾, und damit auch um den staatsrechtlichen Bestand dieses Handelns. Der Zwang zur religiösen Legitimation allen Handelns⁶⁰⁾ legt sich wie ein dichtgeknüpftes Netz über das politische Leben. Der politischen Dimension des "römischen Iuppiter" entspricht es unmittelbar, daß er allein es ist, der im Auspizien-Verfahren seine Zustimmung erteilt.

Ein in den Krieg ausziehender Feldherr hatte an dem Morgen des Tages, an dem er die Stadt verlassen wollte, seine Auspizien auf dem Kapitol einzuholen. Der Kultakt war für den rechtlichen Bestand des militärischen Kommandos unabdingbar: *auspicium* und *imperium*⁶¹⁾ sind prinzipiell untrennbar. Treten Zweifel an der Gültigkeit der Auspizien auf, ist der Feldherr gezwungen, umzukehren und den legitimierenden Akt nachzuholen. Wir haben mehrfach Berichte⁶²⁾, daß selbst in kritischen militärischen Situationen - ein Römer müßte sagen: gerade in kritischen Situationen - Feldherren nach Rom zurückgeschickt wurden, um sich ihrer Kriegsauspizien zu versichern. Diese sakral-staatsrechtliche Konstruktion hat übrigens erhebliche militärische Folgen gehabt. Die Aufstellung außerordentlicher militärischer Kommandos scheiterte jahrhundertlang daran, daß die Kriegsauspizien vom stadtrömischen Amtsgebiet auszugehen hatten. Grundsätzlich hat man auch für die späteren außerordentlichen Kommandos daran festgehalten, durch eine Legalfiktion allerdings stadtrömisches Gebiet an andere Orte übertragbar gemacht.

Noch bedeutsamer und folgenreicher war der Zwang, Volksversammlungen *auspicato* abzuhalten, d. h. am Morgen des

Versammlungstages mußten Auspizien eingeholt werden, die Bedingung für die rechtliche Gültigkeit der Beschlüsse waren. Die Verkündigung eines hindernden Zeichens (*nuntiatio*)⁶³ durch Augur oder Magistrat erfolgte unmittelbar in der Form einer Vertagung: *alio die*. Das Ende der römischen Republik kennt ein intrikates System von *nuntiationes* und *obnuntiationes*, durch Auguren und Magistrate, das die Möglichkeit des sakralen Veto voll in den Apparat politischer Manipulationen hineinzieht. Die verschiedenen Versuche, eine Ordnung in das Auspizienwesen - vor allem seinen Mißbrauch zur permanenten Opposition - zu bringen, können systemimmanent jeweils überspielt werden. Erst als die römischen Kaiser diese Art von Auspikation auf Dauer an sich ziehen, verschwindet das sakrale Veto, die Negativform sakraler Legitimation endgültig.

Grundsätzlich ist das Auspizienwesen der republikanischen Zeit durch eine *Atomisierung* der Legitimation des Imperium-Trägers ausgezeichnet: Für jeden konkreten, bedeutsamen Handlungsablauf muß eine Unbedenklichkeitserklärung Jupiters eingeholt werden; das Aktualitätsprinzip siegt über das Prinzip der generellen Legitimation. Anders als das *imperium*, das grundsätzlich unbeschränkt⁶⁴ ist, ist die *Reichweite* des *auspicium* grundsätzlich beschränkt⁶⁵: Auspizien beziehen sich nur auf die bevorstehende Handlung, müssen am selben Tag eingeholt werden, an dem die Handlung beginnt, sie müssen an dem Ort stattfinden, an dem die Handlung eingeleitet wird, sie enden an bestimmten räumlichen Grenzen (*pomerium*, Fluß).

Das System der Auspikation, das dem römischen Imperiumsträger eine Geschäftsführung ohne Auftrag (Jupiters), ohne sakrale Legitimation, unmöglich macht, ist von der generalisierten Vollmacht des sakralen Königs - bei Wahrung der gleichen grundsätzlichen Abhängigkeit von der jeweiligen Religion - am weitesten entfernt. Zugleich aber konstruiert

es in dem staats- und sakralrechtlichen Binom "*auspicium imperiumque*" die engste praktisch denkbare Verbindung von Politik und Religion.

Tübingen

Burkhard Gladigow

Anmerkungen zu Burkhard Gladigow,

Macht und Religion. Formen der Herrschaftslegitimierung in den antiken Religionen.

- 1) Erste Überblicke bei L. de Heusch et alii, *Le pouvoir et le sacré*, Annales du Centre d'Étude des Religions 1, 1962; J.F. Thiel, *Politische Macht und religiöses Heil - religiöse Macht und politisches Heil*, in: J.F. Thiel, A. Doutréoux, *Heil und Macht*, Studia Instituti Anthropos 22, 1975, 17-29; noch immer wichtig M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* 2, 1956⁴, 541-876 (Soziologie der Herrschaft), insbesondere 696 ff. (Politische und hierokratische Herrschaft). Zu definitorischen Implikationen der Religionstheorien G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1970³, 3 ff. ("Das Objekt der Religion, § 1 Macht...") und E.E. Evans-Pritchard, *Theorien über primitive Religionen*, Frankfurt 1968. Vgl. ferner R. Hauser, *Handbuch theologischer Grundbegriffe* 2, München 1963, 98-111 s.v. Macht.
- 2) Charakterisierungen des Prozesses bei R.N. Bellah, *Religiöse Evolution*, in: C. Seyfarth, W.M. Sprondel, *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt 1973, 267-302; R. Döbert, *Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen*, in: K. Eder, *Seminar: Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt 1973, 330-363.
- 3) Vgl. H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948; S.H. Hooke, (Hg.), *Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Oxford 1958; G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart 1955; M. Noth, *Gott, König, Volk im Alten Testament*, in: *Ges. St. zum Alten Testament*, 1960, 188-229; umfassend: *La regalità sacra. The Sacral Kingship. Contributions of*

the central theme of the VIIIth Int. Congr. for the Hist. of Religions (Rom 1955), Leiden 1959; O. Höfler, *Germanisches Sakralkönigtum* 1, Tübingen 1952; H. Nachtigall, *Das sakrale Königtum und die Entstehung früher Hochkulturen*, Ztschr. f. Ethnologie 83, 1958, 34-33; E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* 2, Paris 1969, 9-95.

- 4) Vgl. B. Gladigow, *Unsterblichkeit und Moral*, in: B. Gladigow (Hg.) *Religion und Moral*, Düsseldorf 1976, 111 ff.
- 5) Zusammenstellung der relevanten Texte und Konzeptionen bei L. Lenk, *Ideologie*, Neuwied 1971⁵, 63 ff.; vgl. ferner die Textauswahl von F. Fürstenberg, *Religionssoziologie*, Neuwied 1964², insbesondere seine problemgeschichtliche Einleitung 13-31.
- 6) Guter Überblick bei K. Lenk a.a.O. 17 ff.
- 7) fr 25 D.-K. vgl. auch unten Anm. 36.
- 8) D. v. Holbach, *Système de la nature*, Paris 1820, 223 ff. (deutscher Auszug bei K. Lenk a.a.O. 71 ff.).
- 9) Zu Prämissen und Folgen R. Sannwald, *Marx und die Antike*, Staatswiss. Studien N.F. 27, Zürich 1957, 41 ff.; zum Grundsätzlichen K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1958⁴, 44 ff.
- 10) Zur ersten Orientierung K. Bockmühl, *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx*, Göttingen 1961; W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, München 1969; G. Rohrmoser, *Die Religionskritik von Karl Marx im Blickpunkt der Hegelschen Religionsphilosophie*, N. Ztschr. f. syst. Theol. 2, 1960, 44-64; J. Matthes, *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I*, Hamburg 1967, 32 ff.; E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (1958), München 1972, 282 ff.; ders., *Begriff und Funktion der Ideologie*, in: E. Topitsch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied 1971, 15-52.
- 11) Materialreich und einseitig J.B. Frazer, *The Magical*

- Origin of the Kings*, London 1920; zu den antiken Verhältnissen H. Wagenvoort, *Roman Dynamism*, Oxford 1947 (Kritik und Epikritik: ders., *Wesenszüge altrömischer Religion*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt I 2*, Berlin 1972, 348-376, insbes. 366 ff.). Beschreibung des Übergangs von archaischen zu Klassengesellschaften durch die Art der Herrschaftslegitimation bei K. Eder, *Die Reorganisation der Legitimationsformen in Klassengesellschaften*, in: K. Eder (Hg.), *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt 1973, 288-299 (vgl. auch S. 21 ff.); zu Problemen des Anwachsens einer Zentralgewalt R. Döbert, *Zur Logik der Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen* in: K. Eder (Hg.), *Seminar... a.a.O.* 350 ff.
- 12) Weiteres hierzu bei N. Luhmann, *Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution*, in: Dahm, Luhmann, Stoodt, *Religion-System und Sozialisation*, Darmstadt 1972, 20 ff.
- 13) Zur Leistung von Religionssystemen, kollektive Verbindlichkeiten symbolisch zu fixieren, allgemein C. Geerts, *Religion as a Cultural System*, in: M. Banton (Hg.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, 1-46.
- 14) Zum Problem von Legitimität und Legitimation M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Studienausgabe Köln-Berlin 1964, 22 ff. und N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied-Berlin 1969, 27 ff.
- 15) Zum Differenzierungsprozeß P.R. Hofstätter, *Gruppendynamik*, Hamburg 1957, 11 ff., 134 ff.
- 16) G. Lenski, *Macht und Privileg*, Frankfurt 1977, 78 ff.
- 17) Vgl. F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes 1*, Stuttgart 1957, 28 ff.; ferner A.D. Nock, *Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire*, Journ. Hell. St. 45, 1925, 84 ff.; zu einer römischen Sonderform B. Gladigow, *Die sakralen Funktionen der Liktoren. Zum Problem von institutioneller Macht und sakraler Präsentation*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt I 2*, Berlin 1972, 295-313. - In das Zeremoniell des französischen Königtums sind viele Komponenten sakraler Herrschaftslegitimation eingegangen, vgl. etwa J.P. Bayard, *Le sacre des rois*, Paris 1964 (Lit.) und M. Bloch, *Les rois thaumaturges*, Straßburg 1924.
- 18) J. Spiegel, *Das Werden der altägyptischen Hochkultur*, Heidelberg 1953; W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, 1927³, 73 ff. Zur sozio-kosmischen Königsideologie, insbesondere der mediterranen Kulturen, E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, 47-123; kritische Wertung der religiös-politischen "Spiegelungstheorien" bei E.E. Evans-Pritchard, *Theorien über primitive Religionen*, Frankfurt 1968, 87-120. - Zitat im Text nach J.H. Breasted, *Ancient Records of Egypt I*, 1906, § 747 (zit. bei G. van der Leeuw, *Phänomenologie... 119 f.*).
- 19) J.G. Frazer, *The Magical Origin of the Kings*, London 1920, 118.
- 20) Od. τ 109 ff. (βασιλεὺς ἀμύμων), ὃς τε θεουδῆς / ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσι καὶ ἰσθίμοισιν ἀνάσσων /, εὐδικίας ἀνέχρησι, φέρησι δὲ γαῖα μέλαινα / πυρροὺς καὶ κριθάς, βρέθησι δὲ δένδρεα καρπῶ, / τίκτη δ' ἔμπεδα μήλα, θάλασσα δὲ παρέχη ἰχθύς / ἔξ εὐνησίης, ἀρητῶσι δὲ λαοὶ ὑπ' αὐτοῦ. Übersetzung nach W. Schadewaldt. Interpretiert als Relikt eines Jahreskönigtums bei H. Meltzer, *Ein Nachklang des Königsfetischismus bei Homer*, *Philologus* 62, 1903, 481 ff.
- 21) Vgl. G. van der Leeuw, *Phänomenologie* 117 ff.
- 22) Vgl. P. Radin, *Gott und Mensch in der primitiven Welt*, Zürich (1953), 246 ff. - Zum psychologischen Mechanismus kurz P.R. Hofstätter, *Gruppendynamik*, Hamburg 1957, 142 ff.
- 23) P. Radin, *Gott und Mensch in der primitiven Welt* 248: "Bei den Yoruba z. B. ist der König oder besser gesagt, der Priester-Häuptling, einfach die sichtbare Verkörper-

rung der Gruppe als solcher, mit Funktionen, die eine komplizierte bürokratische Beamtenschaft für ihn aufstellt und sorgfältig überwacht. Da er als Symbol der Gruppe mit der Verrichtung des Rituals betraut ist, von dem das Gedeihen aller abhängt, hat er jegliche Handlungsfreiheit eingebüßt und kann verhältnismäßig leicht abgesetzt werden. Er ist von Individuen, gewöhnlich den Häuptlingen von Dörfern und Städten, umgeben, deren Pflicht es ist, darauf zu achten, daß er einerseits sein Amt als symbolische Autorität des Stammes ausübt, andererseits aber niemals versucht, diese Fiktion in eine praktische Realität zu verwandeln." Zur gleichen Konstellation P.R. Hofstätter, *Gruppendynamik* 136 ff. ("Die Unfreiheit des Führers").

- 24) Auf diese Verbindung hat A. Heuss, *Zum Problem einer geschichtlichen Anthropologie*, in: H.G. Gadamer, P. Vogler, *Neue Anthropologie 4, Kulturanthropologie*, Stuttgart 1973, 180 hingewiesen: "Primäre Hochkulturen bedeuten ein starkes Risiko und sind wahrscheinlich in der Regel Ergebnis geglückter Experimente unter zahlreichen mißglückten (d.h. auf die Dauer nicht haltbaren). Ausgewiesen werden die Hochkulturen durch die Tatsache von Herrschaftsbehauptung. Sie entwickeln deshalb in ihren Frühformen immer eine Metaphysik der Herrschaft zu ihrer Stütze."
- 25) Hierzu G. Lenski, *Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung* (1973), Frankfurt 1977, 245 ff., 256 ff.
- 26) G. Lenski a.a.O. 245: "Alle offiziellen Ideologien behaupten, das bestehende System diene dem Gemeinwohl. Da keine Ideologie lange am Leben bleibt, wenn ihr Anspruch durch überhaupt nichts gedeckt ist, muß ein Herrscher die darin enthaltenen Versprechen bis zu einem gewissen Grade schon einlösen. Tatsächlich sind die Ideologien in fortgeschrittenen Hortikulturgesellschaften genauso wenig wie anderswo reine Ausbeutungsinstrumente; sie sind

immer auch Instrumente zum Schutz des einfachen Volkes."

- 27) Von O. Franke, *Der kosmische Gedanke in Philosophie und Staat der Chinesen*, in: Vortr. Bibl. Warburg 1925/6, Leipzig 1928, 15 geprägt, von E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* 47 übernommen.
- 28) Vgl. die oben in Anm. 18 angegebene Lit.
- 29) E. Topitsch a.a.O. 49 ff., im Anschluß an die Arbeiten von J. Spiegel.
- 30) Typologie der Modellvorstellungen E. Topitsch a.a.O. 7-46; historische Einordnung durch K. Lenk, *Ideologie* 31 ff.
- 31) Zu den politischen Implikationen einer Mikrokosmos-Makrokosmos-Entsprechung E.R. Goodenough, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*, Yale Classical Studies 1, 1928, 65 ff.
- 32) L. Hautecoeur, *Louis XIV Roi Soleil*, Paris 1953; andere Aspekte bei J.P. Bayard, *Le sacre des rois*, Paris 1964, 98 f.
- 33) Einen Überblick bietet K. Lenk, *Ideologie*, in seiner problemgeschichtlichen Einleitung 21 ff. Vgl. auch die in Anm. 10 genannte Lit.
- 34) D. d'Holbach, *Système de la nature*, Paris 1820, 352; zitiert bei K. Lenk a.a.O. 22.
- 35) Zur Geschichte dieser Argumentation in der Neuzeit J. Matthes, *Religion und Gesellschaft*, Hamburg 1967, 44 ff.
- 36) Zur Interpretation zuletzt H. Hommel, *Delphisch-sokratische und neutestamentliche Moral*, in: B. Gladigow (Hg.), *Religion und Moral*, Düsseldorf 1976, 203 ff., mit Hinweis auf eine Zuweisung der Verse an Euripides durch A. Dihle.
- 37) V. 13 (θεῶν) θεός Wecklein, γυνῶναι θεοῦς Köchly: θεοσηθητοῖσιν N: θεῶς θνητοῖσι LEG.
- 38) Ausführlicher hierzu B. Gladigow, *Jenseitsvorstellungen und Kulturkritik*, Ztschr. f. Religions- und Geistesgesch. 26, 1974, 298 ff.
- 39) Weiteres zur θεολογία πολιτικῆ bei M.P. Nilsson, *Gesch.*

- d. griechischen Religion 2², München 1961, 190 ff.; zu Polybios' Wertungen Alvarez de Miranda, *La irreligiosidad de Polibio*, Emerita 24, 1956, 27-65.
- 40) Zu Kritik und Kriterien der Antike (und ihrer Tradition) Wg. Schmid, RAC 5 (1962) s.v. Epikur 744 ff., 793 ff. und R. Sannwald, *Marx und die Antike* 126-148 ("Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie").
- 41) Aus der Fülle der Literatur seien genannt C. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1956; F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkults*, 2 Bde., Stuttgart 1957/1960; W. Enßlin, *Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden*, Sb. Bayer. Akad. d. Wiss., München 1943; W. Blum, *Justinian. Die philosophische und christologische Fundierung kaiserlicher Herrschaft*, in: St. Otto (Hg.), *Die Antike im Umbruch*, München 1974. 109-125.
- 42) Zu weiteren Aspekten der Herrschaft Ptolemaios' II. B. Gladigow, *Ptolemaios II. Philadelphos*, in: *Die Großen der Weltgeschichte* 1, München 1970, 745-755 mit Lit.
- 43) Vgl. P.M. Fraser, *Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World*, Opusc. Athen. III, Acta Inst. Athen. Sueciae, 1960, 1 ff., 20 ff.
- 44) Hierzu kurz B. Gladigow, *Götternamen und Name Gottes. Allgemeine religionswissenschaftliche Aspekte*, in: H. v. Stietencron (Hg.) *Der Name Gottes*, Düsseldorf 1975, 25 ff.
- 45) Athenaios 6, 253 e (nach Duris F. Gr. Hist. 76, F 13) ὁ τοῦ κρατίστου πατρὸς Ποσειδῶνος θεοῦ, / χαῖρε, κάφροδίτης. / ἄλλοι μὲν ἢ μακρὰν γὰρ ἀπέχουσιν θεοὶ / ἢ οὐκ ἔχουσιν ὄψα / ἢ οὐκ εἰσὶν ἢ οὐ προσέχουσιν ἡμῖν οὐδὲ ἔν, / σὲ δὲ παρόνθ' ὀρώμεν, / οὐ Ξύλινον οὐδὲ λίθινον, ἀλλ' ἀληθινόν /, εὐχόμεσθα δὴ σοι / πρῶτον μὲν εἰρήνην ποιήσον, φίλτατε / κύριος γὰρ εἶ σύ. Dazu C. Habicht, *Gottmenschentum*...232 f. mit Lit.
- 46) Vgl. M.P. Nilsson, *Gesch. d. griech. Religion* 2, München 1961, 182 ff.
- 47) Vgl. insbesondere C. Koch, *Gottheit und Mensch im Wandel der römischen Staatsform*, in: ders., *Religio*, Nürnberg 1960, 94-113 (wiederabgedr. in: R. Klein (Hg.), *Das Staatsdenken der Römer*, Darmstadt 1966, 39-64).
- 48) C. Koch, *Der römische Iuppiter* (1937), Darmstadt 1968, 33 ff., 121 ff.
- 49) C. Koch a.a.O. 128 ff.
- 50) fr. 4 Agahd (= Aug. civ. dei VI 4 p. 150, 17 ff.) ... *Varronis igitur confitentis ideo se prius de rebus humanis scripsisse postea de divinis, quia divinae istae ab hominibus institutae sunt, haec ratio est: "Sicut prior est, inquit, pictor quam tabula picta, prior faber quam aedificium: ita priores sunt civitates quam ea, quae a civitatibus instituta sunt". Dicit autem prius se scripturum fuisse de diis, postea de hominibus, si de omni natura deorum scriberet...*
- 51) S. oben Anm. 48. Vgl. noch W.F. Otto, *Römische Sagen*, Wiener Studien 34, 1912, 318-331 und 35, 1913, 62-74 und F. Altheim, *Römische Religionsgeschichte* 1, Baden-Baden 1951, 123 ff.
- 52) Dazu kurz mit Lit. G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster 1965, 306 ff.
- 53) C. Koch a.a.O. 124 ff. Vgl. noch E.F. Bruck, *Römisches Staatsrecht und Propaganda: Ius imaginum und Consecratio Imperatorum*, in: ders., *Über römisches Recht*, Berlin 1954, 1-23.
- 54) C. Koch a.a.O. 62 f., 25 f.; ders., *Gottheit und Mensch* ... 57 ff. Die qualitative Differenz der Legitimation hat bereits E. Norden, *Vergils Aeneis im Lichte ihrer Zeit*, Neue Jahrbücher 7, 1901, 280 (kl. Schr.394) in diesem Zusammenhang betont: "Für antikes Gefühl stand die sakrale Legitimierung ebenso hoch über der dynastischen wie die Götter über den Menschen."
- 55) Vgl. B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Spudasmata 16, 1967, 18 ff.
- 56) Versuch einer Bewertung bei F. Altheim, *Römische Reli-*

gionsgeschichte 1, 111 f.

- 57) Zur staatsrechtlichen Seite umfassend Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht* 1 (1887³), Basel-Stuttgart 1963, 76-116; ferner G. Wissowa, RE 2 (1896) Sp. 2580-2587 s.v. *Auspicium* und RE 2 (1896) Sp. 2313-2344 s.v. *Augures*. - Versuch einer kulturanthropologischen Einordnung bei A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt-Bonn 1964², 246 ff., vgl. auch 138 ff.
- 58) Vgl. W. Schmiedbauer, *Zur Psychologie des Orakels*, *Psychologische Rundschau* 21, 1970, 88-98.
- 59) Cic. de div. 2, 70 *non enim sumus ii nos augures qui avium reliquorumque signorum observatione futura dicamus...*
Cic. de leg. 2, 20 *...interpretes Iovis optimi, publici augures ... "Bevorstehend" ist in römischer Konkretheit der Tag, an dem die Handlung begonnen wird, meist die Zeit zwischen Mitternacht und Morgengrauen; für den Ort gilt Analoges, s. Th. Mommsen, Römisches Staatsrecht 1, 102 ff.*
- 60) Cic. de div. 1, 2 (3) *...principio huius urbis parens Romulus non solum auspicato urbem condidisse sed ipse etiam optumus augur fuisse traditur. Deinde auguribus et reliqui reges usi et exactis regibus nihil publice sine auspiciis nec domi nec militiae gerebatur.*
- 61) P. de Francisci, *Intorno alla natura e alla storia dell' Auspicium Imperiumque*, *Studi Albertatio* 1, Mailand 1953, 397-432; F. Müller, J.H. Waszink, RAC 1 (1950) Sp. 975-981 s.v. *augurium*. Vgl. ferner H. Ericson, *Die römischen Auspizien in ihrem Zusammenhang mit der Magistratur*, *Arch. f. Religionswiss.* 33, 1936, 284-303. Zu Augustus' Reformen auf dem Wege über den Augurat J. Gagé, *Les sacerdoces d'Auguste et ses reformes religieuses*, *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 48, 1931, 75-108.
- 62) Liv. 8, 30, 1. 32, 4. 10, 3, 6. 23, 19, 2. *Terminus ist repetere auspicia.*
- 63) Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht* 1, 109 ff.; St. Wein-

- stock, RE 17, 2 (1937) Sp. 1726-1735 s.v. *obnuntiatio*.
- 64) A. Heuss, *Zur Entwicklung des Imperiums der römischen Oberbeamten*, *Ztschr. d. Savigny-Stiftung, Rom. Abt.* 64, 1944, 57-133.
- 65) Th. Mommsen hat a.a.O. 89, 3 versucht, zwischen dem abstrakten Recht des Magistrats, die Götter innerhalb seines Kompetenzbereichs zu befragen (= *auspicium*) und demselben Recht, bezogen nun auf den konkreten Fall (= *spectio*), zu unterscheiden. Diese Trennung ist schon insofern irrelevant, als der übliche Plural *auspicia (publica populi Romani)* die Summe aller Einzelfälle umfaßt. *Auspicium* für die eigentliche Bezeichnung von Amtsgewalt in ältester Zeit hält J. Bleicken, *Die Verfassung der römischen Republik*, Paderborn 1975, 82 f.

Macht und Wirtschaft - die Gestaltung
ihrer Wechselbeziehung in der antiken Welt

Die Frage nach dem Verhältnis von Macht und Wirtschaft kann in doppeltem Sinne verstanden werden. Erstens ist damit das Verhältnis zwischen der politischen Macht und der Wirtschaft gemeint, also dem Staat, der Staatsgewalt und den wirtschaftlichen Kräften. Zweitens besagt das Begriffspaar Macht und Wirtschaft aber auch, daß die Wirtschaft selbst eine Macht bedeuten kann, die wirtschaftliche Macht, die mit der politischen Macht rivalisieren und in Konflikt geraten kann. In der Wirklichkeit lassen sich diese beiden Aspekte nicht trennen. Gerade darin liegt die Brisanz des Verhältnisses von Macht und Wirtschaft. Wenn es nur zwei für sich bestehende Faktoren des menschlichen Zusammenlebens wären, so wäre ihr Verhältnis unproblematisch. Das hat schon Platon erkannt, der daher die völlige Trennung der politischen Gewalt und der wirtschaftlichen Interessen zu einem Grundprinzip seiner Staats- und Gesellschaftslehre machte.

Die antike Welt ist deshalb so belehrend, weil sie uns klassische Modelle liefert, an denen wir die Fragen studieren können, die den denkenden Menschen von heute beschäftigen. Die Antike ist darin unerschöpflich, auch für unsere Gegenwart. Sie veraltet nicht, weil eben auch die großen Fragen, um die es geht, immer dieselben bleiben. Wir wollen hier zum Problem *Macht und Wirtschaft* einige solche antiken Modellsituationen betrachten, die untereinander ganz verschieden sind, aber doch alle instruktiv erscheinen.

Homer steht am Anfang auch dieser Betrachtung. Die ho-

merische Gesellschaft des 8. Jahrhunderts v. Chr. ist die älteste Gesellschaftsform Europas, von der wir eine genauere Kenntnis haben. Sie stellt zugleich einen ersten, einfachen Modellfall dar, der sich so im Altertum nicht wiederholt hat. Die *Aristoi*, wie sie in der *Ilias* heißen¹⁾, die 'Besten, Tüchtigsten, Stärksten, Mächtigsten', hatten die maßgebende Stellung und Herrschaft, die wir daher Aristokratie nennen. Es sind die großen Landbesitzer, deren Reichtum in 'Weizenfeldern und Fruchtgärten'²⁾, Pferden und Rinderherden bestand. In Haus und Hof wurden sie von freien und unfreien Arbeitskräften bedient. An ihren kostbaren Metallgeräten, Rüstungen, Gewändern und Schmuckstücken erkannte jedermann, daß sie wirklich die 'Besten' waren. Die Bauern und Handwerker waren dagegen deutlich zurückgesetzt. Sie sind zwar zahlreich, doch 'zählen sie nicht', wie von ihnen gesagt wird³⁾. Es sind die Vielen, die 'Geringen', die 'Schlechten'⁴⁾.

Man muß dieses Bild der homerischen Aristokratie ganz unbefangen betrachten. Die Macht liegt ausschließlich in den Händen der reichen Oberschicht. Es ist auch keine Rede davon, daß die anderen daran Anstoß nehmen oder sich dagegen auflehnen. Nur von einem einzigen Unzufriedenen hören wir, Thersites, der immerfort lästert und schimpft und dafür auch gezüchtigt wird⁵⁾. Er bildet gleichsam die Ausnahme in dieser heilen Welt und ist fast eine komische Figur. Die Ordnung scheint allgemein anerkannt. Die Oberen sorgen auch für die Unteren, wie Odysseus für sein treues Gesinde oder wie in der entsprechenden altrömischen Gesellschaft die Patrizier und Patrone für ihre Klienten.

Doch nicht darin liegt das besondere Merkmal dieser frühen Aristokratien, daß die Macht, die auf dem Reichtum beruhte, vor allem auf dem großen Grundbesitz, unangefochten war - das war sie auch zu anderen Zeiten -, sondern daß es neben dieser Machtausübung und Herrschaft noch keine ei-

gentliche Staatsgewalt gab. Es gab nur eine Selbstverwaltung der Aristokraten und der Patrizier. Sie übten selbstherrlich alle staatlichen Hoheitsfunktionen aus, Rechtsprechung und Gesetzgebung, Steuererhebung und Vertragschließung, alle Aufgaben der Innen- und Außenpolitik. Wenn Odysseus die Freier tötet, so handelt er souverän, als Richter in eigener Sache. So konnten auch die attischen Adelsgeschlechter, als das Geldwesen aufkam, ihre 'Wappenmünzen' prägen⁶⁾. Die Identität von wirtschaftlicher Macht und politischer Macht war nie so selbstverständlich wie in dieser frühen Zeit, die aus späterer Sicht wie ein vorstaatlicher Zustand erscheint. Man hat diese Zeit manchmal als das griechische 'Mittelalter'⁷⁾ bezeichnet, aber der Vergleich trifft nicht ganz zu. Die Helden Homers waren zwar eine Art Ritteradel wie die ritterlichen Herren des Mittelalters, doch gab es zu ihrer Zeit noch keine übergeordnete Kaisergewalt und noch keine mächtige Kirche. Das sagenhafte Königtum der mykenischen Zeit war längst beseitigt oder verkümmert.

Die Verhältnisse änderten sich durch den Niedergang der Aristokratie. Er hatte verschiedene Ursachen. Handelsverkehr und Gewerbe nahmen zu, die Marktwirtschaft trat weithin an die Stelle der früheren Selbstversorgung der Gutsbetriebe, der Autarkie. Dabei spielte vor allem das Aufkommen des Geldes eine Rolle, des Münzgelds, jener ebenso genialen wie fatalen Neuerung, die damals von den Lydern in Kleinasien zu den Griechen kam und rasche Verbreitung fand. Alle diese Veränderungen führten zur Krise der Aristokratie. So stellen wir es auch heute in unseren Lehrbüchern dar. Man muß aber wohl hinzufügen, was Aristoteles, der große griechische Staatsdenker, dazu sagt. Er meint nämlich⁸⁾, daß es mit der Aristokratie und überhaupt mit jeder herrschenden Schicht immer dann zu Ende gehe, wenn sie nur noch an sich selber denke, an ihren eigenen Vorteil, ihr eigenes Interesse, nicht mehr zugleich an die andern. Diese schlichte Wahrheit übersehen wir oft, wenn wir nach objektiven geschichtlichen

Ursachen suchen. Es ist zu beachten, daß auch im Subjekt eine innere Wandlung vor sich geht. Wenn der Mensch nicht anfällig wird, wenn er sich nicht korrumpieren ließe, hätten die neuen Verhältnisse auch keine solche Wirkung.

Bei Hesiod, dem boiotischen Bauerndichter dieser Zeit, lesen wir, daß die 'geschenkefressenden Herren', wie sie genannt werden, die nach 'krummem Recht' ihre Urteile sprachen, nur noch an sich selber dachten, so daß die Bauern unter Armut und Bedrückung litten⁹⁾. In Hesiods berühmter Fabel vom Habicht und der Nachtigall - der ältesten Tierfabel der europäischen Literaturgeschichte - hält der Habicht die jammernde Nachtigall mit den Krallen fest und spricht zu ihr: 'Ich bin stärker als du und deshalb kann ich mit dir machen, was ich will'¹⁰⁾. Es ist die erste Formulierung des Machtgedankens. Und wie die Drohnen vom Arbeitsertrag der fleißigen Bienen leben, heißt es an anderer Stelle bei Hesiod¹¹⁾, so machen es die Herren. In Attika gerieten damals zahlreiche Bauern in Leibeigenschaft, weil sie den Herren ihre Hypotheken nicht zurückzahlen konnten. Für sie wurde das Geld zum Ruin. Es galt der realistische Satz des Adelsdichters Theognis von Megara: 'Der Reichtum hat für alle die meiste Macht'¹²⁾. Der Besitz dieser Macht aber wurde nicht mehr zugleich als Auftrag verstanden, er wurde zum Selbstzweck. Die Zeit der alten Aristokratie war vorbei. Am Anfang des 6. Jahrhunderts v. Chr. führte Solon in Athen die Bauernbefreiung durch, eine staatsmännische Tat, die in neuerer Zeit bekanntlich erst nach der Französischen Revolution nachvollzogen wurde.

Was auf die Aristokraten folgte, war die klassische griechische Polis, der Stadtstaat des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr., auf den der Begriff des Politischen und der Politik zurückgeht. Nun erlangen die einst minderberechtigten Schichten der Bauern, Händler und Handwerker, zum Teil nach heftigen Kämpfen, ein öffentliches Mitbestimmungsrecht. Es

war meist nach Einkommenshöhe oder Steuerklassen abgestuft, wobei auch eine gewisse Durchlässigkeit und gesellschaftliche Aufstiegsmöglichkeit entstand, die es früher nicht gegeben hatte. Erstmals wurden rechtsstaatliche Formen, Gesetzeswerke und Verwaltungsamter anstelle der reinen Adels Herrschaft geschaffen.

Von den verschiedenen Arten und Ausprägungen der Polis soll uns hier im Hinblick auf unser Thema nur ein spezieller Typus interessieren, der nicht einmal der häufigste war, aber von exemplarischer Bedeutung und bemerkenswerter Konsequenz, nämlich die Demokratie. Sie eignet sich für unsere Betrachtung auch deshalb, weil sie aus den Quellen zur Geschichte Athens am besten bekannt und erforscht ist. Die attische Demokratie ist ja über manche Umwege auch das Urbild der modernen Demokratie geworden, des Staatsideals in Ost und West, das sogar in den Verfassungen der neuen afrikanischen Staaten erscheint. Von diesem heutigen Allerweltschlagwort Demokratie unterscheidet sich die antike Demokratie dadurch, daß sie wirklich eine *'Herrschaft des Volkes'* war, was das Wort eigentlich bedeutet. Demos, das *'Volk'*, bezeichnete dabei nicht in erster Linie das Gesamtvolk, sondern das niedere Volk, die Masse der Bauern, Handwerker und Tagelöhner, die *'Armen und Besitzlosen'*, wie der Begriff Demos einmal bei Xenophon definiert wird¹³⁾. Die klassische Demokratie bildete also den extremen Gegensatz zur Aristokratie in dem Sinne, daß die politische Macht, die früher beim Adel gelegen hatte, die Staatsgewalt, τὸ κράτος, jetzt auf den Demos übergegangen war. Während früher die öffentliche Gewalt von der gesellschaftlichen Oberschicht ausgeübt worden war, wurde sie in der Demokratie von der Unterschicht ausgeübt. Man muß die volle Schärfe dieses Gegensatzes sehen, um das Wesen der antiken Demokratie zu begreifen, aber auch um die Kämpfe und Kriege zwischen Aristokraten und Demokraten zu verstehen, die mit äußerster Erbitterung geführt wurden. Alle Autoren von Thukydides bis Aristoteles

berichten davon und erklären die Demokratie in dieser Weise.

Der Demos besaß die politische Macht. Was heißt das? Es besagt, daß in der souveränen Volksversammlung¹⁴⁾, die jede Woche einmal tagte und in der jeder Staatsbürger stimmberechtigt war - selbstverständlich keine Ausländer und keine Sklaven -, wobei über alle politischen Fragen nach dem Mehrheitsprinzip abgestimmt wurde, daß also hier die Masse der kleinen Leute, wie wir sagen würden, über diese Fragen entschieden. Sie entschieden dabei natürlich wohl meist so, wie sie es in ihrem Interesse oder vermeintlichen Interesse für richtig hielten. Parteien waren verboten, damit keine antidemokratischen Interessen vertreten würden. Auch das Gerichtswesen war ins Gegenteil der früheren Adelsjustiz verwandelt. Es gab Strafprozesse - man denke an den Sokratesprozeß -, bei denen Hunderte von Bürgern, in schwerwiegenden Fällen sogar Tausende als Geschworenenrichter fungierten, damit das Urteil eine breite Basis haben sollte. Im Finanzwesen wurde über jede Drachme öffentlich abgerechnet, was wir heute noch in den erhaltenen Steininschriften nachprüfen können. Man soll diese Staatsordnung, diese Demosherrschaft nicht gering achten. Ihr verdankt die Welt auch die Akropolisbauten.

Macht und Wirtschaft waren hier anders gelagert als in der Aristokratie. Es war eine völlig neue Konstellation. Die Träger der politischen Gewalt waren nicht mehr identisch mit den Besitzern der großen Güter und des Reichtums. Die Masse der kleinen Leute, die bei den Abstimmungen entschieden und die den Staatsapparat kontrollierten, waren wirtschaftlich gesehen Konsumenten, Lohnarbeiter oder nur Kleinproduzenten, die als Bauern, Fischer und Handwerker von ihrer Hände Arbeit lebten. Sie besaßen keine wirtschaftliche Macht, kein Vermögen, keine Grundrente, Kapitalrente, Sklavenrente, von der sie leben konnten, so wie die Begüterten, die es immer noch gab. Zu diesen Begüterten gehörten nicht nur die alten

Adelsfamilien mit großem Grundbesitz, sondern auch Neureiche aus Handel und Gewerbe, die es zu etwas gebracht hatten. Ein solcher war etwa der Bergbauunternehmer Nikias in Athen, der in seinen Betrieben rund 1000 Arbeitskräfte beschäftigte¹⁵⁾. Bei den Abstimmungen zählte aber seine Stimme nicht mehr als die eines Theten aus der untersten Steuerklasse, so daß die Masse der Besitzlosen niemals überstimmt werden konnte. Auch die hohen Ämter, deren Führung persönliche Aufwendungen erforderten, weshalb sich arme Bürger gar nicht darum bewerben konnten, verschafften ihren Trägern keinen politischen Einfluß, da gerade diese Ämter entpolitisiert und neutralisiert waren. Sie hatten nur mit Repräsentationspflichten zu tun, mit kultischen und privatrechtlichen Dingen. Es gab ja auch keine Regierungsmannschaft wie unsere Ministerpräsidenten oder Kanzler mit ihrem Kabinett, sondern nur geschäftsführende Ausschüsse der Rats- und Volksversammlungen.

Dieses geschichtliche Modell der klassischen Demokratie widerlegt also, wie man sieht, die heute so verbreitete Ansicht, daß die Wirtschaft jederzeit als Machtfaktor einen bestimmenden Einfluß auf die Politik habe. Für die Gegenwart mag das zutreffen, doch dürfen wir die Erfahrungen der eigenen Zeit nicht ohne weiteres verallgemeinern, wenn es um solche Fragen geht. Die Geschichte erschließt sich erst, wenn man von der eigenen Situation einmal absieht und erkennt, daß es auch ganz andere Möglichkeiten gibt. So meint Perikles, der große Staatsmann der attischen Demokratie, wenn er - nach den Worten des Historikers Thukydides - diesen Staat als etwas Neuartiges, Eigenartiges bezeichnete, das aber von paradigmatischer Bedeutung sei¹⁶⁾.

Wir müssen dieses Paradeigma noch etwas genauer analysieren. Zwei Fragen sind zu stellen: Wie verhielten sich denn nun die reichen Leute, die wirtschaftlich Starken, die politisch zur Ohnmacht verurteilt waren, und wie erging es dem Demos, dem Volk, das zwar politische Macht, aber von

Hause aus keine wirtschaftliche Macht besaß? Was war das Schicksal dieses demokratischen Experiments? Die Gesinnung der 'Wohlhabenden', der Guten, Tüchtigen, Edlen, wie sie sich seit der Zeit Homers immer noch nannten¹⁷⁾, war eindeutig und verständlich. Sie lehnten die Demokratie ab, in der sie nur Steuerlasten zu tragen, aber nichts zu sagen hatten. Manche verhielten sich trotz ihrer oppositionellen Haltung loyal, andere organisierten sich in Geheimbünden zum Sturz der Demokratie. Es waren die Oligarchen, wie sie von den Demokraten mit einem diffamierenden Schlagwort genannt wurden, also Leute, die wieder eine 'Herrschaft von Wenigen' wie in der Adelszeit errichten wollten, die Regierung einer Minderheit, nachdem doch die Demokratie den Willen der Mehrheit durchgesetzt hatte. Auch die Oligarchen hängten ihren Gegnern ein negatives Schlagwort an, das seinen abwertenden Sinn bis heute bewahrt hat. Für sie waren nämlich die demokratischen Politiker oder Demosführer, die Demagogen, keine Volksführer, was das Wort eigentlich bedeutet, sondern Volksverführer, auch Perikles. Demokratie hatte für die Oligarchen geradezu den Sinn von 'Pöbelherrschaft'. Unter den Werken Xenophons ist uns die Schrift eines anonymen Oligarchen über den Staat der Athener erhalten, in der ein düsteres, sarkastisches Bild dieses Staates entworfen wird, ganz anders als in der berühmten *Gefallenenrede* des Perikles im Geschichtswerk des Thukydides¹⁸⁾, wo die Demokratie mit ihrem Gleichheitsprinzip und Mehrheitsprinzip als so vorbildlich gepriesen wird.

Doch interessanter als die begreifliche Reaktion und Erbitterung der einstigen Oberschicht über den Verlust ihrer Machtstellung in der Demokratie ist das Verhalten des Demos selbst in seiner neuen Machtposition. Aus der heutigen Welt sind wir gewohnt, daß oftmals dort, wo eine mächtige Privatwirtschaft durch einen sozialistischen Umsturz oder ähnliche Bewegungen abgelöst wird, ein staatliches, mehr oder weniger zentralistisches Planwirtschaftssystem entsteht. Auch im Al-

tertum gab es etwas Ähnliches, wie wir sogleich sehen werden, aber nicht im Zeitalter der Polis. Dem herrschenden Demos lag der Gedanke fern, ein Unternehmen der öffentlichen Hand zu gründen und eine Staatswirtschaft aufzubauen. Es fehlte dazu nicht nur das Investitionskapital sowie der technische und personelle Apparat, sondern vor allem der unternehmerische, auf Produktion und Gewinn gerichtete Sinn, der Unternehmergeist. Die Masse der Athener waren, wie schon bemerkt, kleinbürgerliche und besitzlose Konsumenten. Sie rechneten nicht mit Produktionsgewinnen, sondern hatten im Grunde eine Rentnergesinnung.

Dabei machten sie nun rasch die Erfahrung, daß man ohne zu wirtschaften nicht leben kann, anders ausgedrückt, daß der Staat die Wirtschaft nicht einfach ignorieren kann. Für seinen eigenen Lebensunterhalt konnte der Demosbürger sorgen, wenn er täglich eine halbe Drachme verdiente, aber der öffentliche Finanzbedarf war damit nicht gedeckt, weil diese kleinen Leute kein Steueraufkommen erbrachten. Also griff man auf die Reichen zurück, die durch Sonderumlagen, Vermögensabgaben und sogenannte Leiturgien besteuert wurden, um den Staatshaushalt in Krieg und Frieden zu decken. Die paradoxe Ausbeutung der Besitzenden durch die Besitzlosen ging so weit, daß der Staat, wie es bei Xenophon einmal etwas überspitzt heißt¹⁹⁾, die Reichen wie Sklaven behandelte. Sie durften ohne Genehmigung des Volkes nicht einmal ins Ausland reisen²⁰⁾.

Die demokratischen Politiker erkannten, daß die Sonderbesteuerung der Besitzenden nicht ausreichte, um den Demos wirtschaftlich unabhängig zu machen und die Demokratie politisch abzusichern. Erst darin sahen sie die volle 'Freiheit' des Volkes verwirklicht, daß es auch eigene Mittel und Hilfsquellen habe, daß also die politische Eleutherie des Volkes durch die ökonomische Autarkie ergänzt werden müsse. Diese richtige Erkenntnis war der Grundgedanke der Politik

des Perikles. Es war die Schicksalsfrage der Demokratie, ob es gelingen würde, die politische Macht durch Gewinnung wirtschaftlicher Macht zu sichern. Vor allem die Außenpolitik Athens diente diesem Zweck, die Entwicklung des Seebunds zu einem ägäischen Seereich, einer hegemonialen Großmacht mit imperialistischen Zügen und Tributzahlungen der Verbündeten. Durch sie wurde Athen auch zu einer Finanzmacht wie kein anderer griechischer Staat. Eine Wirtschaftskonjunktur setzte ein, die jedem Demosbürger "Arbeit und Brot" brachte, wie Plutarch in seiner *Periklesbiographie* sagt²¹⁾, durch Bautätigkeit, Flottendienst, Tagegelder, sogenannte Diäten, durch Intensivierung von Handel und Gewerbe. Perikles scheute nicht das Risiko des Krieges, um dem Demos diese wirtschaftliche Macht zu erhalten.

Es ist hier lehrreich zu sehen, daß die politische Macht allein zur Selbsterhaltung der Herrschaft nicht ausreichend erschien, sondern durch wirtschaftliche Hilfsmittel ergänzt wurde. Die Gegner sprachen von der Pleonexie Athens²²⁾, wörtlich dem "immer mehr haben wollen", der Habsucht und Unersättlichkeit des Demos. Man kann darin ein menschliches und gesellschaftliches Grundproblem sehen. War es nur die Eigenart der damaligen Athener, daß sie nie genug bekamen, immer noch mehr Macht und Besitz haben wollten? Oder liegt es in der Natur des Menschen und ist es eine allgemeine geschichtliche Erfahrung, daß der Besitz von Herrschaft und Macht von selbst, schon von sich aus, zur Vermehrung und Pleonexie auf Kosten anderer drängt? Max Weber sprach von der Unvermeidlichkeit der Machtexpansion und Machtdynamik, die er ein irrationales Element aller politischen Außenbeziehungen nannte²³⁾. Hier wären wir auch in der Nähe des berühmten Satzes von Jacob Burckhardt in seinen *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, daß Macht an sich böse sei²⁴⁾. Sind vielleicht gerade die von Hause aus Besitzlosen, wie der attische Demos, die keinen altererbten Wohlstand und Herrschaftsanspruch haben, besonders raffgierig

und darauf bedacht, schnell reich zu werden? Doch wir wollen diesen psychologischen und geschichtsphilosophischen Fragen nicht weiter nachgehen, sondern am Beispiel Athens bleiben.

Wenn man die beiden Methoden, wie der Demos seine Herrschaft wirtschaftlich sicherte und finanzierte, miteinander vergleicht, nämlich im Innern die Sonderbesteuerung der reichen Mitbürger und von außen die Tributerhebung bei den Bundesgenossen, so ist ihre Ähnlichkeit nicht zu verkennen. Es wurde daher auch von allen diesen Betroffenen gleichermaßen darüber geklagt, sie würden vom Demos ausgebeutet. Die Demokratie - so könnte man es ausdrücken - lebte größtenteils von Fremdkapital, nicht von Eigenkapital. Diese Tatsache rächte sich, als es zum großen Krieg mit Sparta kam, dem fast dreißigjährigen Peloponnesischen Krieg, der schließlich verloren ging. Das Seereich wurde aufgelöst und brachte keine Einkünfte mehr. Die Vermögen der reichen Athener schmolzen dahin und erbrachten ebenfalls nicht mehr so viel wie einst. Zur Zeit des Demosthenes wurden sie zu Steuerverbänden vereinigt, sogenannten *Symmorien*, wobei bis zu 10 Zahlungspflichtige herangezogen werden mußten, um das zusammenzubringen, was früher einer geleistet hatte²⁵⁾. Als Folge ergab sich, daß die Besitzenden, auf die man so sehr angewiesen war, wieder mehr Rechte erlangten, daß die Verwaltungsfachleute zunehmende Bedeutung erlangten und daß der Demos seine Ansprüche reduzieren mußte. Die Demokratie der spätklassischen Zeit war in Wirklichkeit keine Volksherrschaft mehr, sondern eine Art Mittelstandsverfassung. Auf äußere Machtpolitik mußte ebenso verzichtet werden wie auf den Ausbau des Diätenwesens und der Sozialpolitik. Die große Zeit des athenischen Staates war vorbei.

Es lohnt sich, in diesem Zusammenhang einen Blick auf die Geistesgeschichte der Griechen zu werfen. Wilhelm Nestle, der verdiente Erforscher der griechischen Philosophie, der zugleich einer ihrer besten Kenner war, hat wiederholt

darauf hingewiesen, daß die Lehren der großen Denker der klassischen Zeit in enger Verbindung mit den geschichtlichen Ereignissen standen²⁶⁾. Er meinte damit besonders die Lehre von der Macht, vom Recht des Stärkeren, die von den Sophisten wie Thrasymachos und Gorgias vertreten wurde und in neuerer Zeit von Machiavelli und Nietzsche wiederaufgenommen wurde. Auch der Geschichtsschreiber Thukydides war davon überzeugt, daß es in der Politik im Grunde nur auf die Machtverhältnisse ankomme, auf nichts anderes. In seinem bekannten *Melier-Dialog*²⁷⁾ stellt er dar, wie sich die Vertreter des athenischen Demos bei ihrer Eroberungspolitik gegenüber Melos einfach auf das Machtprinzip stützen. Sie erklären, daß sie beim Einsatz ihrer überlegenen Macht ja nur einem Naturgesetz folgen, wobei die Schwächeren eben nachzugeben hätten. Was schon Hesiod mit seiner Tierfabel vom *Habicht und der Nachtigall* sagen wollte, wird hier bei Thukydides mit rationalen Argumenten und kalter, zwingender Logik vorgetragen. Dabei werden Pleonexie und Dynamis, wirtschaftliche und politische Macht, aus demselben Trieb, dem "*Willen zur Macht*", erklärt. Diese verbreitete Lehre hat der Oligarch Kritias, der "*größte Hasser des Volkes*", *μισοδημοτᾶτατος*, wie er genannt wurde²⁸⁾, der nach dem verlorenen Krieg für kurze Zeit in Athen zur Herrschaft kam, in seinem Terrorregime brutal in die Praxis umgesetzt.

Vor diesem ganzen Hintergrund versteht man auch Platon, dem es in seiner Staats- und Gesellschaftslehre immer wieder darum ging, eine Lösung des Machtproblems zu finden. Von Karl Popper, der ihn zum Ahnherrn der autoritären Systeme des 20. Jahrhunderts machen möchte²⁹⁾, wurde er gründlich mißverstanden. Platon entstammte einer vornehmen Familie, war aber kein Oligarch und erstrebte auch nicht die Wiederherstellung der früheren Aristokratie. "*Reichtum und Tüchtigkeit verhalten sich wie zwei Schalen einer Waage*", sagt er in der *Politeia*³⁰⁾, "*wenn die eine steigt, fällt die andere*". "*Daß jemand sehr reich und zugleich sehr gut wäre,*

ist unmöglich", heißt es in den *Nomoi*³¹⁾. Solche Sätze stehen in klarem Widerspruch zur aristokratischen Gesellschaftsordnung, in der Reichtum und Tüchtigkeit, wie wir sahen, ohne weiteres als identisch galten. Aber auch die Demokratie mit ihrer maßlosen Steigerung der Massenbedürfnisse wurde von Platon abgelehnt³²⁾. Er schlug einen dritten Weg vor, der uns Heutigen vielleicht selbstverständlich erscheint, der aber zu seiner Zeit nichts weniger als selbstverständlich war. Die politische Macht, also die Staatsführung, Rechtssprechung und öffentliche Verwaltung, sollte in Händen einer eigenen, unabhängigen Personengruppe liegen, die nicht einseitig das Interesse der reichen Oberschicht oder des besitzlosen Demos vertreten dürfe. So ist der vielzitierte Satz gemeint, der genau in der Mitte von Platons Hauptwerk *Politeia* steht³³⁾, daß es nicht besser werde, bevor nicht politische Macht und Philosophie, *δύναμις πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία*, in eins zusammenfallen, oder mit anderen Worten, bevor nicht die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen würden. "Gerechtigkeit, gepaart mit Vernunft", *δικαιοσύνη μετὰ φρονήσεως*, heißt es im Schlußsatz der *Politeia*³⁴⁾, solle die Maxime ihres Handelns sein. Sie haben die Aufgabe, auch das Wirtschaftsleben in diesem Sinne zu überwachen, notfalls zu beschränken, jedenfalls extreme und expansive Entwicklungen zu verhindern.

Diese konstruktive, keineswegs utopische Lehre Platons, die auf den empirischen Erfahrungen der Polis beruht, können wir als ein drittes, theoretisches Modell des Verhältnisses von Macht und Wirtschaft bewerten. Es braucht nicht betont zu werden, wie nahe Platon damit unseren heutigen Problemen steht, der Frage der Abgrenzung von Staat und Wirtschaft, der Abwägung gegensätzlicher Interessen von Kapital und Arbeit, Erzeugern und Verbrauchern, der Funktion neutraler, übergeordneter oder gerichtlicher Instanzen, der Lenkung oder Förderung wirtschaftlicher Vorgänge durch den Staat. Platon hat dabei deutlich die Tendenz, die wirtschaftliche

Macht einzuschränken, nicht nur dadurch, daß er ihr grundsätzlich keinen Einfluß auf die politische Führung zugesteht, sondern auch durch eine Verkleinerung des gesamtwirtschaftlichen Volumens, besonders bei Handel und Gewerbe. Für Platon ist Wirtschaftsstabilität wichtiger als Wirtschaftswachstum. Darüber denkt man heute meist anders, doch auch nicht mehr mit der naiven Selbstverständlichkeit wie noch vor einigen Jahrzehnten.

Die Frage, wieweit Platons Gedanken in die Wirklichkeit umgesetzt wurden, kann hier nur angedeutet werden. Viele Schüler Platons waren als Staatsmänner oder politische Berater tätig - Aristoteles als Erzieher Alexanders des Großen - und propagierten diese Lehren. Das hellenistische Zeitalter mit dem Typus des aufgeklärten Monarchen, der Einführung des Berufsbeamtentums, der Entschärfung der innerpolitischen Gegensätze, wurde durch die Platoniker und andere Philosophenschulen geistig vorbereitet. Diese Wirkungen reichten noch weiter bis zum römischen Kaisertum und bis zur altchristlichen Kirche mit ihrem Klerikerstand und ihrem distanzierten Verhältnis zur politischen und wirtschaftlichen Macht.

Doch die neue Epoche, die mit Alexander dem Großen begann, die Zeit des Hellenismus vom 3. bis 1. Jahrhundert v. Chr., war nicht allein vom Erbe der klassischen Polis geprägt, sondern ebenso stark von den Traditionen des Orients, wie die neuere Forschung immer deutlicher erkannt hat. Der Schauplatz der Ereignisse wurde vor allem die durch Alexander erschlossene Welt des Ostens bis Indien. Dort, in Alexandria in Ägypten, in Anatolien, Syrien, Mesopotamien, Iran, lagen die Schwerpunkte der hellenistischen, griechisch-orientalischen Weltkultur mit ihren großen Territorialmonarchien, den Nachfolgestaaten des Alexanderreiches. Wir wollen für unseren Zweck nur ein besonders charakteristisches, neuartiges Modell ins Auge fassen, das Ptolemaierreich in Ägypten. Durch den Fund zahlloser Papyrustexte, die darüber Auf-

schluß geben, ist uns seine innere Struktur recht gut bekannt.

Hier herrschten also Fremde, die makedonische, hellenisierte Dynastie der Ptolemaier, über eine untertänige Eingeborenenbevölkerung, die Ägypter, die schon vorher unter persischer Herrschaft gestanden hatten. Es war ein selbstherrliches, absolutistisches Königtum. Die Ptolemaier waren weder an eine Verfassung noch an eine Volksvertretung gebunden, bemühten sich aber, als gnädige Landesherren zu erscheinen, wie es auch die Platoniker und Stoiker verlangten. Diese hellenistischen Herrscher hatten manche Ähnlichkeit mit den europäischen Fürsten des 18. Jahrhunderts. Alle Gewalt war in der Hand des Monarchen vereinigt, sein Wille war allein maßgebend, die ganze Staatsverwaltung zentralistisch auf ihn eingestellt. Weder in der Aristokratie noch in der Demokratie der Griechen hatte es ein persönliches Regime dieser Art gegeben, doch erinnert dabei manches an altorientalische Vorbilder wie das Pharaonentum. Durch den Königs-kult wurden die Ptolemaier sogar in göttlichen Rang erhoben, ihre Machtstellung also auch religiös fundiert, was bis zum Gottesgnadentum der Monarchen des 19. Jahrhunderts nachgewirkt hat.

Es ist verständlich, daß eine so starke politische Zentralgewalt wie das hellenistische Königtum, besonders der Ptolemaier, aber auch der Seleukiden und Attaliden, das Wirtschaftsleben nicht sich selbst überließ. Im Gegenteil, das Ptolemaierreich besaß die stärkste, am besten ausgebildete Staatswirtschaft des Altertums³⁵⁾. Der König galt als Eigentümer des gesamten Agrarlands, das er durch beaufsichtigte sogenannte Königsbauern in Parzellen bewirtschaften ließ. Sie erhielten das Saatgetreide zugeteilt, hatten bestimmte Fruchtarten nach Vorschrift anzubauen und mußten den Ertrag nach Abzug des Eigenbedarfs an die staatlichen Kornspeicher abliefern. Auf dem gewerblichen Sektor hatte

der Staat in den meisten Branchen das Herstellungs- und Verkaufsmonopol, so in dem hochentwickelten ägyptischen Textilgewerbe, bei den Glaswaren und Metallwaren. In der Papyrusproduktion besaßen die Ptolemaier geradezu das Weltmonopol, da kein anderes Land dieses unentbehrliche antike Schreibmaterial herstellte. Auch der Handel, besonders der Außenhandel, war monopolisiert. Ptolemaische Exportwaren fanden sich nicht nur im ganzen Mittelmeergebiet, sondern auch in Indien und China, in Nordeuropa und Zentralafrika.

Man hat dieses Wirtschaftssystem nicht unpassend mit dem Merkantilismus des 17. und 18. Jahrhunderts verglichen. Auch damals verschafften sich die Fürsten durch Förderung von Handel und Gewerbe, Errichtung staatlicher Manufakturen, durch Zölle und Monopole beträchtliche Geldmittel, um damit ihre Hofhaltung, Beamtschaft und ihre stehenden Heere zu finanzieren. Gerade diesen Zweck verfolgten auch die Ptolemaier. Man könnte die Parallele noch weiterziehen, zum Beispiel, daß die erwirtschafteten Gelder auch in der Außenpolitik als Subsidien für Verbündete verwendet wurden und daß die Weltmarktpreise durch Freigabe oder Zurückhaltung bestimmter Exportwaren beeinflußt oder diktiert wurden, wie beim ägyptischen Getreide und Papyrus. Auch der planmäßige Ausbau der Infrastruktur durch Straßenbau, Bodenmelioration, Siedlungspolitik gehört zum Programm solcher Systeme. Wenn man die ptolemaische Wirtschaft mit modernen staatswirtschaftlichen Systemen vergleicht, bemerkt man trotz historischer und ideologischer Unterschiede noch weitere sachliche Ähnlichkeiten, vor allem die Ausbildung einer weitverzweigten, oft schwerfälligen Wirtschaftsbürokratie. Ägypten war seit ältester Zeit das Land der Schreiber und Funktionäre. Sie hatten es mit Abrechnungen, Empfangsquittungen, Verteilerschlüsseln und Ablieferungsquoten zu tun, wie in einer heutigen Planwirtschaft. Sie konnten dieselben Leistungen aufweisen und standen vor denselben Problemen. Die Ptolemaier stützten sich dabei auf die Einrichtungen der alten Pharao-

nenzeit, zogen zur Mitarbeit aber auch eingewanderte Griechen heran, besonders für höhere Verwaltungsstellen, so daß griechisches Organisationstalent und Rechnungswesen hier ein neues, weites Betätigungsfeld fanden.

Das Verhältnis von Macht und Wirtschaft ist in diesem Fall eindeutig. Politische und wirtschaftliche Macht bildeten eine Einheit wie nie zuvor. Zwar waren auch in der alten griechischen Aristokratie die reichen Herren zugleich politisch maßgebend, aber sie stellten doch mehr eine Gesellschaft gleichgestellter und rivalisierender Adelsfamilien dar. Jetzt im hellenistischen Königtum war es ein einziger Herrscherwille, der alle Machtmittel zielbewußt und zweckmäßig einsetzte, wobei ihm die fortgeschrittene Technik eines großen Staatsapparats zustatten kam. Eine innerpolitische Opposition wirtschaftlicher Kräfte, wie sie in der Demokratie bestand, brauchten die Ptolemaier nicht zu fürchten. Erst später begannen die ägyptischen Untertanen, die nur als Arbeitspotential dienten, auch nationale Forderungen zu erheben, was zu Unsicherheit und Aufständen führte. Es zeigte sich auch hier, daß eine unterdrückte oder gar ausgebeutete Bevölkerung, gleichgültig welche Hautfarbe sie hat, niemals auf die Dauer niedergehalten werden kann.

Die Vereinigung von politischer und wirtschaftlicher Macht im hellenistischen Herrschertum ist also so zu verstehen, daß die Wirtschaft im Dienst der Politik stand, nicht umgekehrt. Der oberste Beamte des Ptolemaierreichs führte den Titel *Dioiketes*, das heißt "Wirtschaftsverwalter". Darin kommt zum Ausdruck, daß die Wirtschaft nur ein Ressort war, ein Geschäftsbereich der Staatsführung, aber es war der wichtigste Bereich mit dem höchsten Amtsträger nach dem König. Die große Bedeutung wirtschaftlicher Machtmittel war hier voll erkannt und in Rechnung gestellt. Man hat die Wirtschaft mit Recht geradezu als das "Rückgrat des ptolemaischen Staatswesens" bezeichnet³⁶⁾. Einen wirklichen Kon-

flikt zwischen dem Staat und der Wirtschaft gab es dabei nicht. Dieses Problem war hier unbekannt.

Umso stärker trat es dann bei denen hervor, die das geschichtliche Erbe des Hellenismus und der Ptolemaier antraten, bei den Römern. Ihnen haben wir uns nun zuzuwenden. In älterer Zeit war die römische Patrizierherrschaft, wie schon bemerkt wurde, der griechischen Aristokratie ähnlich und vergleichbar. Es entwickelte sich jedoch in Rom keine Demokratie daraus - Republik und Demokratie dürfen nicht verwechselt werden, auch nicht in der Gegenwart (Großbritannien ist keine Republik, sondern eine Monarchie, aber dennoch eine Demokratie im modernen Sinn des Wortes) -, sondern eine Art gemäßigter Aristokratie oder "gemischter Verfassung", wie die antike Staatstheorie seit Aristoteles es nannte. Die römische Republik, die sich aus dem "Ständekampf" zwischen Patriziern und Plebeiern gebildet hatte, besaß eine feste, anerkannte Führungsschicht, die sogenannte Nobilität, aus den leistungsfähigsten Familien der vereinigten Patrizier und Plebeier. Diese stellten in den Consuln die höchsten Beamten und hatten im Senat ihr maßgebendes politisches Gremium und Regierungsorgan. Die Senatsrepublik unter Führung der Nobilität war so stark und schlagkräftig, daß sie mit ihren Legionen ganz Italien unterwarf, die Karthager im Westen schlug und schließlich die hellenistischen Könige des Ostens nacheinander besiegte, so daß Rom die einzige Großmacht des Mittelmeerraums wurde.

Es wäre ein Thema für sich, nach den Ursachen dieser Erfolgsserie zu fragen. Man muß sich dabei vor einseitigen und vereinfachenden Erklärungen hüten. Hier sei nur festgestellt, daß die Römer einen ausgeprägten Sinn für Macht und Machtverhältnisse besaßen, geradezu einen Instinkt für Macht, wie kaum ein anderes Volk der Weltgeschichte. Dabei ist es bemerkenswert, daß gerade in Roms großer Zeit, als die Mittelmeerherrschaft errungen wurde, im 3. und 2. Jahrhundert

v. Chr., eine scharfe und strenge Trennung zwischen wirtschaftlicher Erwerbstätigkeit und politischer Betätigung eingehalten wurde. Wer ein Geschäft besaß, konnte für kein Amt kandidieren. Ein Senator durfte keinen Gewerbebetrieb haben, keine Geschäfte vermitteln und sich nicht einmal an Kapitalgesellschaften beteiligen³⁷⁾. Er lebte von seinem Familienvermögen und Landbesitz. Bei seinen politischen Entscheidungen sollte er weder eigene noch fremde wirtschaftliche Interessen vertreten. Dieser Grundsatz vom Primat der Politik vor der Wirtschaft war eine der Ursachen der Größe Roms und nicht die geringste. Sie widerlegt auch die gängige Meinung, daß politische Expansion stets wirtschaftlich bedingt sein müsse. Das war bei der Kolonialpolitik der europäischen Mächte des 19. Jahrhunderts der Fall und traf auch beim Seereich der athenischen Demokratie zu, wie wir gesehen haben. Deshalb hatte ja auch Platon gefordert, die politische Führungsschicht solle nichts mit dem Erwerbsleben zu tun haben. Er hätte es für ganz richtig gehalten, daß es den römischen Senatoren verboten war, Geldgeschäfte zu machen. Doch sein Ziel war ein anderes. Er erstrebte die Reduzierung und Neutralisierung der Macht, die Stabilisierung eines Gerechtigkeitsstaates auf genügsamer Basis. Die römische Senatsnobilität dagegen trieb je länger, je mehr eine expansive Eroberungspolitik in immer größeren Dimensionen. Nicht umsonst ist der Begriff des Imperialismus vom *imperium Romanum* abgeleitet. Das Gefühl der Macht wurde systematisch gepflegt und vererbt. Rom war - um wieder einen Ausdruck Max Webers zu gebrauchen - vom "Machtprestige" besessen³⁸⁾. Es ist das klassische Modell dafür.

Doch es fehlte nicht an warnenden Stimmen in Rom. Vorausschauende Männer wie der Jüngere Scipio befürchteten negative Auswirkungen, wenn die Expansion hemmungslos fortgesetzt werde. Nur allzu rasch bestätigte sich diese Prognose beim Niedergang der Republik im letzten Jahrhundert v. Chr. Was man die Pathologie der Geschichte genannt hat, alles

Krisenhafte, Mißbrauch und Korruption, Terror und Bürgerkrieg, drängte sich in den hundert Jahren von den Gracchen bis Augustus beispielhaft zusammen. Es ist wie die Kehrseite der vorhergehenden Zeit. Auf die Tugenden scheinen die Laster zu folgen, auf die äußeren Siege die Selbstzerstörung im Innern. Die großen Heerführer und Machthaber wie Marius und Sulla, Pompeius und Caesar waren nach außen immer noch erfolgreich, zugleich aber bekämpften sie sich gegenseitig bis zur Vernichtung. 43 Legionen standen sich in der furchtbaren Bürgerkriegsschlacht bei Philippi gegenüber, mehr als jemals gegen einen äußeren Feind aufgeboten worden waren.

Wie war es zu dieser tiefgreifenden Wandlung gekommen? Es hatte seine Gründe, wie alles in der Geschichte. Die Römer als die Beherrscher des Erdkreises hatten außer dem politischen und militärischen Machtgewinn ja auch das ganze wirtschaftliche Potenzial der unterworfenen Länder an sich gebracht, ein Vielfaches von dem, was früher die Karthager oder die Ptolemaier besaßen. Noch nie gab es eine solche Anhäufung von Raub und Reichtum, Beutegewinn und Untertanentributen. Es werden dabei enorme Zahlen genannt. So ließ ein römischer Prokonsul einmal in Epeiros an einem einzigen Tage 150 000 Menschen als Sklaven verkaufen³⁹⁾. Rom war auf einen solchen Zustrom an Geldmitteln und materiellen Gütern nicht vorbereitet. Es konnte ihn moralisch nicht verkraften und hat daher mehr negativ als positiv darauf reagiert. Daß die römischen Bürger fortan keine Steuern mehr zu zahlen brauchten, weil die Staatskasse übertoll war, versteht sich von selbst. Aber daß die wirtschaftliche Konjunktur, die jetzt einsetzte, hauptsächlich zur Ausbeutung der untertänigen Provinzen benützt wurde, ihrer Arbeitskräfte, Märkte und Rohstoffe, anstatt zu produktiven Investitionen, war unheilvoll und mußte sich rächen. Besonders die ertragreichen, dichtbesiedelten Kulturländer des hellenistischen Ostmittellerraums hatten unter dem Zugriff der römischen Aufkäufer, Steuerpächter und Kapitalgesellschaften, der *societates*, die

überall freie Hand hatten, schwer zu leiden. Nur in den Provinzen des Westens wie Gallien und Spanien, wo damals noch prähistorische - wir würden sagen: unterentwickelte - Verhältnisse bestanden, bedeutete die Erschließung durch die Römer nicht bloß Raub und Plünderung, sondern den Beginn eines Aufbaus durch Administration, Straßen- und Städtebau, Urbanisierung und Romanisierung, wofür es aber kein Programm oder planmäßiges Konzept gab.

Es war wohl unvermeidlich, daß diese wirtschaftlichen Folgen des römischen Imperialismus auch Rückwirkungen auf die politische Führung hatten. Bemerkenswerterweise waren sie wiederum zunächst nicht positiv, sondern negativ. Die Nobilität entwarf kein Programm zur Kontrolle der Freibeuter oder zur Sanierung der Provinzen, sondern wurde selbst korumpiert. Die ausgebeuteten Provinzialen konnten zwar in Rom Erstattungsklagen einbringen, doch endeten diese sogenannten Repetundenprozesse meist mit dem Freispruch des Angeklagten. Die Verurteilung des berüchtigten Verres, des Statthalters von Sizilien, gelang nur, weil kein Geringerer als Cicero die Anklage in diesem krassen Fall vertrat. Da den Senatoren, wie wir schon sahen, Geldgeschäfte jeder Art verboten waren, aber Grundbesitz erlaubt war, erwarben sie sich ausgedehnte Güter in Italien und in den Provinzen, sogenannte Latifundien, die sie durch Sklaven bewirtschaften ließen. Die Besitzkonzentration ging so weit, daß zum Beispiel die halbe Provinz Africa, das heutige Tunesien, sechs solchen Herren gehörte⁴⁰⁾. Sie belieferten mit ihren Agrarprodukten die Märkte oder spekulierten am Grundstücksmarkt. Mit ihrem verfügbaren Kapital beteiligten sich die Senatoren unter Umgehung der bestehenden Vorschriften an Handelsgesellschaften und Bankgeschäften. Die Korrespondenz Ciceros ist auch für diese Dinge sehr aufschlußreich. Wenn ein Politiker wie Pompeius oder Cato nichts damit zu tun hatte, galt er schon als Ausnahme. Die Verquickung von Staatsführung und Geschäft, von politischen und wirtschaftlichen Interessen, war so all-

gemein, daß der afrikanische Vasallenfürst Jugurtha sagen konnte, ganz Rom sei käuflich, wie es bei Sallust heißt⁴¹⁾. Er meinte damit die Korruption der führenden Kreise, die tatsächlich nicht mehr fähig waren, die Aufgaben ihrer Zeit zu erfüllen. Weder eine Reform des Agrarwesens und Sicherung des Bauerntums noch eine gerechtere Verwaltung und Besteuerung der Provinzen war von der Senatsrepublik mehr zu erwarten. Rom hatte von den besiegten hellenistischen Staaten alle diese Dinge übernommen, die dem altrömischen Denken fremd gewesen waren, Großbetriebe und Sklavenwirtschaft, Welthandel und Kapitalgeschäfte, Tribute und Untertänigkeit. Die stolze römische Führungsschicht zerrieb sich in diesem Konflikt zwischen wirtschaftlicher und politischer Macht, dem sie, wie wir schon sagten, innerlich nicht mehr gewachsen war. Sie erinnert an die Krise der alten griechischen Aristokratie, doch in viel größeren Dimensionen, sozusagen im antiken Weltmaßstab. Es mutet wie eine geschichtliche Notwendigkeit an, daß jetzt Caesar und seine Nachfolger erschienen, die römischen Kaiser, die aus ihrer zentralen, überlegenen Position eine Lösung der Probleme versuchen mußten.

Wir wollen uns also nicht damit begnügen - um es richtig zu akzentuieren -, einfach den moralischen Zerfall der spätrepublikanischen Nobilität festzustellen, wie ihn Sallust in seinen Monographien über *Jugurtha* und *Catilina* so eindrucksvoll schildert. Dahinter stand der schwerste Zusammenstoß wirtschaftlicher, sozialer und politischer Kräfte, den es im Altertum gegeben hat. Daraus resultierte die Katastrophe der Republik. Es darf nicht übersehen werden, daß ja die römischen Unterschichten, die um ihre Versorgung und Existenz kämpften, das vertriebene Landvolk, das städtische Proletariat, die Veteranen des Heeres, ebenso gegen die Nobilitätsherrschaft standen wie die nationalen Widerstandsbewegungen in den Provinzen und wie die römische Geschäftswelt, sobald deren Wirtschaftsinteressen berührt waren. Die-

ser Übermacht ihrer Gegner mußte die Nobilität schließlich erliegen. Als die Gegner gesiegt hatten, in der Dictatur Caesars, der sogar Leute aus den Provinzen in den Senat brachte, da war es nur ein letzter Verzweiflungsschritt, wenn sich 80 Senatoren verschworen und den Dictator an den Iden des März ermordeten. Anzubieten hatten sie nichts mehr, ihre Epoche war abgelaufen, die legale Republik hatte vor den Interessen und Forderungen von oben und unten kapituliert.

Die römischen Kaiser übernahmen eine schwierige Aufgabe. Was an ausstehenden Reformen nachzuholen und aufzuarbeiten war, haben sie geleistet. Schon Caesar hatte ein großzügiges Siedlungs- und Agrarprogramm durchgeführt, die Provinzverwaltung saniert, den Wucher der Tributpächter abgeschafft. Augustus baute das neue Herrschaftssystem aus und festigte es, so daß es auch durch den Machtmißbrauch eines Caligula oder Nero nicht erschüttert werden konnte. Man soll bei der Würdigung des römischen Kaisertums auch nicht vergessen, daß diese Regierung der damaligen Kulturwelt, die im *imperium Romanum* zusammengeschlossen war, einen jahrhundertelangen Weltfrieden gegeben hat, die *pax Augusta*, *pax Romana*. Die spätere Menschheit hat nichts dergleichen mehr erlebt und auch wir Heutigen sind schon froh, wenn wir für eine Generation einen Frieden haben, der auf dem labilen Gleichgewicht der Mächte beruht. Die sichere Grundlage des römischen Kaiserfriedens war die überlegene militärische Stärke, wie überhaupt das Kaisertum eigentlich eine Militärmonarchie war. Die römischen Legionen an Rhein, Donau und Euphrat schützten nicht nur das Reich nach außen, sondern verhinderten auch einen Umsturz im Innern.

Hier ergaben sich aber nun nochmals wirtschaftliche und finanzielle Probleme. Die Kosten dieses stehenden Heeres, also die Rüstungsausgaben oder Verteidigungslasten - auch heute ein beträchtlicher Teil der Staatshaushalte - mußten

vom Kaiser aufgebracht werden. Das altrömische Heer war eine Miliz gewesen, Caesar hatte sein Heer durch Beute und Veteranenversorgung zufriedengestellt, jetzt aber brauchte man eine dauernde Einnahmequelle, um den Wehretat zu finanzieren. Auch die kaiserliche Verwaltung, die jetzt aus korrekten Berufsbeamten bestand, aus Besoldungsempfängern, die dem Kaiser verantwortlich und auf seine Person vereidigt waren - unser heutiger Eid auf die Verfassung ist ja nur eine Nachbildung des Eids auf den Monarchen -, auch dieser "Personalhaushalt" verschlang große Summen. Da es standesbewußten Senatoren nicht zumutbar war, ein solches persönliches Besoldungs- und Dienstverhältnis beim Kaiser einzugehen, erhielten Leute verschiedenster Herkunft, auch Freigelassene, hohe Verwaltungsstellen und Hofämter. Dazu kam noch ein dritter Kostenfaktor. Die Kaiser - man sollte besser sagen: die Caesaren, denn das Wort Kaiser geht zwar auf Caesar zurück, weckt aber andere Assoziationen, vor allem an das mittelalterliche deutsche Kaisertum -, die Caesaren betrachteten sich als Tribunen und "Vormünder" des Volkes, *tutores populi Romani*, trieben also Sozialpolitik und gaben den städtischen Massen *panem et circenses*, wie Iuvenal sagt, praktisch eine permanente Arbeitslosenunterstützung, wie wir heute sagen würden. Um alles zu finanzieren, wurde eine zentrale Kasse geschaffen, der sogenannte *fiscus*. Dorthin flossen die meisten Steuern aus den Provinzen, vor allem aus Ägypten, wo Augustus nach dem Tode der Kleopatra das staatswirtschaftliche System der Ptolemaier fast unverändert übernahm und sich dadurch eine bedeutende Einnahmequelle verschaffte. Auch alle beschlagnahmten Güter wurden konfisziert, das heißt an den Fiskus geleitet. Übrigens steht das römische Kaiserreich mit diesen Einrichtungen des Verteidigungshaushalts, des besoldeten Berufsbeamtentums, der Sozialpolitik und der Finanzverwaltung des Fiskus dem modernen Staat näher als jede andere Staatsform des Altertums.

Es läßt sich nun aber beobachten, daß die römischen

Kaiser aus "fiskalischen" Gründen bestrebt waren, ihre wirtschaftliche Macht weiter auszubauen, das heißt, sich auch Monopole, Produktions- und Marktanteile zu verschaffen. Die Bergwerke wurden verstaatlicht und die staatlichen Domänen vermehrt. Bald waren die Kaiser die größten Grundbesitzer im römischen Reich⁴²⁾. Als Nero einmal Geld brauchte, ließ er jene schon erwähnten sechs Latifundienbesitzer in Tunesien kurzerhand unter irgendeinem Vorwand enteignen und ihre Betriebe in Staatsregie überführen⁴³⁾. Im Grunde war also die private Wirtschaft, auch auf dem gewerblichen Sektor, der Macht oder Willkür der Kaisergewalt ausgeliefert. Doch Nero war eine Ausnahme. Es kam viel häufiger vor, daß die Kaiser aus Notwendigkeit, um einem wirtschaftlichen Notstand abzuhelfen, intervenierten, so Tiberius, der einmal das römische Bankgewerbe, das durch Fehlspekulationen auf dem Grundstücksmarkt vor dem Zusammenbruch stand, durch einen Millionenkredit aus dem Fiskus rettete, wie Tacitus berichtet⁴⁴⁾. Es kam also nicht zur Ausbildung einer allgemeinen Staatswirtschaft etwa nach dem Muster des Ptolemaierreichs. Die römischen Kaiser hatten weder eine solche Absicht noch hätten sie sie bei der Größe des Reiches technisch und verwaltungsmäßig wohl erfolgreich durchführen können. Der Hauptanteil des Geschäftslebens und der wirtschaftlichen Unternehmen blieb in privaten Händen, doch mit dem Unterschied gegenüber früher, daß dabei Leute aus den Provinzen und Freigelassene weit stärker vertreten waren⁴⁵⁾. Ein anschauliches Porträt eines solchen Neureichen mit parvenuhaften Manieren gibt Petron in seinem *Trimalchio*.

So bestand im 1. - 3. Jahrhundert n. Chr. ein relativ ausgewogenes System, das auch im Hinblick auf unsere Fragestellung von allen antiken Modellen vielleicht am meisten Ähnlichkeit mit unseren heutigen, westlichen Verhältnissen hatte. Der Staat war nicht übermächtig, doch konnte er durch fiskalische Maßnahmen in das wirtschaftliche Geschehen eingreifen und besaß in den Regiebetrieben oder Unternehmen der

öffentlichen Hand einen gewissen Anteil am Gesamtvolumen. Die Wirtschaft war grundsätzlich privat und frei, doch konnte sie sich bei der Autorität der kaiserlichen Regierung nicht mehr so schrankenlos entfalten und konnte auch keinen so mächtigen Einfluß mehr erlangen wie in der spätrepublikanischen Zeit. Innerhalb des wirtschaftlichen Bereichs gab es aber in manchen Branchen Großunternehmen, die mit ihren Filialbetrieben den damaligen Weltmarkt beherrschten, so die Hersteller der bekannten römischen Keramik, der roten *Terra sigillata*, deren Scherben man noch heute auf unseren Äckern finden kann. Die Firma hatte ihren Stammbetrieb in Arrezzo in Italien - daher die Arretinische Reliefkeramik - und ihre Filialen in Gallien, im Elsaß und in Oberbayern, von wo der Markt von Britannien bis ans Schwarze Meer mit standardisierter Massenware beliefert wurde⁴⁶⁾. Diese Unternehmen, auch im Textilgewerbe, bei Glas- und Metallwaren, hatten eine ähnliche Funktion wie heute die "multinationalen" Konzerne, doch eben in kleinerem Maßstab. Das Besondere der heutigen Situation im Unterschied zum Altertum liegt jedoch nicht nur in der globalen, weit größeren Ausdehnung der Konzerne, sondern vor allem darin, daß ja ihre Produkte auf einer hochentwickelten maschinellen und industriellen Technik beruhen. Erst durch die Industrialisierung und Automatisierung haben die Wirtschaftsmächte heute eine so überragende Bedeutung erlangt wie nie zuvor. Im Altertum gab es weithin nur manuelle Manufaktur, keine maschinelle Industrie. Die menschliche Arbeitskraft, nicht die Maschine, war der wesentliche Produktionsfaktor neben Boden und Kapital.

Von dieser Tatsache haben wir auch auszugehen, um die spätantiken Verhältnisse, unser letztes Modell, zu verstehen. Es war der verhängnisvolle Mangel an Arbeitskräften, der einen Strukturwandel herbeiführte. Durch die lange Friedenszeit gab es nicht mehr genug Kriegsgefangene und Sklaven, die man einsetzen konnte. Das Stadtvolk, das von den Gratifikationen der Regierung und von Gelegenheitsarbeit

lebte, ließ sich auch nicht mehr in den regulären Arbeits- und Produktionsprozeß eingliedern. Auf dem Lande herrschte ein starker Bevölkerungsrückgang. Ein Arbeitsreservoir vom Ausland, wie unsere Gastarbeiter, war nicht vorhanden. Die Folge war ein wirtschaftlicher Schrumpfungsprozeß. Aus großen Manufakturen wurden kleine Handwerksbetriebe, die Latifundien wurden parzelliert und an Kleinpächter gegeben, sogenannte Kolonen. Wo sich niemand zur Arbeit und Bewirtschaftung fand, mußten Betriebe stillgelegt und Ackerboden zu Brachland werden. Der Produktionsrückgang führte zu geringerer Marktbelieferung, zu Engpässen in der Versorgung, zu Preiserhöhungen. Als im 3. Jahrhundert n. Chr. dazu noch unvorhergesehene politische Schwierigkeiten kamen, Invasionen von Grenzvölkern, erhöhter Rüstungsbedarf, separatistische Bewegungen in Gallien und Syrien, die bekämpft werden mußten, dazu Steuerrückgang und Währungsinfation, schien sich das römische Reich aufzulösen. Einige tatkräftige Kaiser wie Aurelian, Probus, Diocletian und Constantin haben jedoch die Krise gemeistert und der antiken Kulturwelt des 4. und 5. Jahrhunderts nochmals eine Zeit relativer Ruhe und Sicherheit verschafft, aber um einen hohen Preis.

Das Kaisertum wurde zum Absolutismus erhoben, zum Dominat, also seine Macht aufs Höchste gesteigert. Der Kaiser war nicht mehr *princeps* wie Augustus, sondern *dominus*, der Herr. Aus den Staatsbürgern wurden praktisch Untertanen, *subiecti*. Die Verwaltung wurde bürokratisiert, das Steuerwesen reorganisiert, die Währung stabilisiert. Um die Heereslieferungen, das Steueraufkommen aus Grund- und Kopfsteuer und die Produktion zu sichern, wurden die Berufe und Arbeitsleistungen zwangsgebunden, also die Bauern und Kolonen an die Scholle gebunden, die Handwerker und Transportfirmen zu Berufsverbänden oder Zünften, sogenannten Korporationen, zusammengeschlossen, sogar die Gemeinderäte für den Steuerzugang haftbar gemacht. Alles war weitgehend reglementiert und koordiniert. Der Zweck ist klar. Es sollte die allgemei-

ne Lage stabil gehalten und die Wiederkehr der großen Krise verhindert werden, was auch gelungen ist. Der Preis aber war die Starrheit des Systems, die Belastung und zunehmende Unfreiheit der Bevölkerung.

Die übermächtige Staatsgewalt der Spätantike hob den Unterschied zwischen privaten und staatlichen Wirtschaftsunternehmen nicht auf, machte sie aber alle gleichermaßen weisungsgebunden. Die Wirtschaft war kein eigenständiger Machtfaktor mehr, sondern hatte nur noch funktionalen Charakter⁴⁷⁾. Sie war zur Dienstleistung geworden. Dafür erhielten ihre Träger gewisse Privilegien, wie die Grundbesitzer eine lokale Gerichtsbarkeit über ihre Kolonen, wodurch sie zu Grundherren wurden. Diese Grundherrschaft überdauerte den Niedergang der politischen Macht im Westen und wurde ein wesentlicher Faktor der Feudalordnung des Mittelalters. Auch die christliche Kirche, die einst als Heilsbewegung und Glaubensgemeinschaft vor allem der Unterschichten begründet worden war, dann gleichsam als Staat im Staate den römischen Kaisern opponierte, bis sie von Constantin anerkannt und integriert wurde, auch sie erhielt im späten Altertum immer mehr politische und wirtschaftliche Privilegien. Als die kaiserliche Zentralgewalt im Abendland zerfiel, stieg das Papsttum an ihrer Stelle empor und trat neben das von Karl dem Großen erneuerte, mittelalterliche Kaisertum.

München

Siegfried Lauffer

Anmerkungen zu Siegfried Lauffer

Macht und Wirtschaft - die Gestaltung ihrer Wechselbeziehungen in der antiken Welt

- 1) Hom. *Il.* 6,7.209.9,3.10,214.12,103; *Od.* 3,370.8,123.247.11,469.13,297.16,419.
- 2) Hom. *Il.* 14,122f. J.Hasebroek, *Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte bis zur Perserzeit*, Tübingen 1931, 10ff.
- 3) Hom. *Il.* 2,202.
- 4) Hom. *Il.* 1,80.2,248.483.14,382.
- 5) Hom. *Il.* 2,212ff.
- 6) B.V.Head, *Historia Numorum*, Oxford² 1911,368. Ch.T.Seltman, *Athens, its History and its Coinage*, Cambridge 1924,6ff.; *Greek Coins*, London² 1955,43ff. P.R.Franke-M. Hirmer, *Die griechische Münze*, München 1964, 88.
- 7) Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums II*, Stuttgart 1893, 291ff. H.E. Stier, *Grundlagen und Sinn der griechischen Geschichte*, Stuttgart 1945,213ff. U. Wilcken, *Griechische Geschichte*, München-Berlin⁹ 1962,60. Der Ausdruck findet sich schon bei J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte IV*, Berlin o.J. (1957) 59 ("gewissermaßen ein griechisches Mittelalter"). Vgl. auch F. Wieser, *Das Gesetz der Macht*, Wien 1926,341f.
- 8) Aristot. *Polit.* 3,1279a 30ff.b 7ff.4,1297a :9ff. 5,1306b 22ff.1307a 24f.
- 9) Hesiod, *Erga* 39.221.250.264.
- 10) Hesiod, *Erga* 202ff.
- 11) Hesiod, *Erga* 304ff.
- 12) Theogn.718.
- 13) Xenoph. *Memorab.* 4,37, vgl. dazu auch Aristot. *Polit.* 3,1279b 39ff. 4,1290a 30ff.6,1317b 8ff. In der neuen Literatur, so bei F. Warncke, *Die demokratische Staatsidee in der Verfassung von Athen*, Bonn 1951, V. Ehrenberg,

Der Staat der Griechen, Zürich-Stuttgart² 1965 und bei T. Tarkiainen, *Die athenische Demokratie*, Zürich-Stuttgart 1966, wird diese Tatsache und damit auch das Wesen der klassischen Demokratie zum Teil verkannt, vgl. auch W.G. Forrest, *Wege zur hellenischen Demokratie*, München 1966. M.I. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, London 1973.

- 14) Vgl. zu den Institutionen der attischen Demokratie G. Busolt, *Griechische Staatskunde II*³ (=Handb.d.Altertums-wiss.4,1,1) München 1926, 758ff. Es ist immer noch die zuverlässigste Darstellung, die es darüber gibt.
- 15) Xenoph. *Poroi* 4,14.
- 16) Thuk.2,37,1.
- 17) Ps.Xenoph. *Rep. Athen.* 1,2ff.
- 18) Thuk.2,35-46. Zu 'Pseudo-Xenophon' vgl. besonders E. Kallinka, *Die pseudoxenophontische Athenaion politeia*, Leipzig-Berlin 1913 und A. Meder, *Der athenische Demos zur Zeit des Peloponnesischen Krieges im Lichte zeitgenössischer Quellen*, Diss. München, Lengerich 1938,152ff.
- 19) Xenoph. *Conviv.*4,45.
- 20) Xenoph.a.O.4,30f.
- 21) Plut.*Per.*12,4.
- 22) Thuk.3,82,6.8.4,62,3. Vgl. zum Begriff der Pleonexie auch W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940, 340ff.
- 23) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft II*⁵, Köln-Berlin 1964,665f.
- 24) J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Kap.3, 1.
- 25) Demosth.14,16. Busolt, *Griech. Staatskunde II*³,1202ff.
- 26) W. Nestle, *Griechische Geistesgeschichte*, Stuttgart 1944,199; *Griechische Weltanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, Stuttgart 1946,116ff.122 ("ein fortwährendes Ineinanderweben der politischen Theorien und der praktischen Maßnahmen im Staatsleben, besonders Athens"); *Griechische Studien*, Stuttgart 1948,253ff.

- 27) Thuk.5,85-111.
- 28) Xenoph. *Hell.*2,3,47.
- 29) K. Popper, *Der Zauber Platons*, Bern 1957, dazu R. Maurer, *Platons 'Staat' und die Demokratie*, Berlin 1970, 22f. (mit weiterer Lit.).66f.
- 30) Plat. *Polit.*8,550 e.
- 31) Plat. *Nomoi* 5,742 a.743 a.
- 32) Vgl. Plat. *Polit.*8,559 d - 562 a. C. Ritter, *Platon II*, München 1923,473ff. K. Vretska, *Platons Demokratenkapitel*, Gymnasium 62,1955,407ff. sowie das genannte Werk von R. Maurer (vgl. Anm. 29).
- 33) Plat. *Polit.*5,473 d, von Platon selbst zitiert oder wiederholt im 7. *Brief*, 326 b.
- 34) Plat. *Polit.*10, 621 c, ebenfalls im 7. *Brief*, 335 d.
- 35) H. Bengtson, *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit* (=Handb.d.Altertumswiss.3,4), München ⁴1969, 447ff., vgl. auch W. Schubart, *Einführung in die Papyruskunde*, Berlin 1918, 403ff. Claire Préaux, *L'Économie royale des Lagides*, Brüssel 1939.
- 36) Bengtson a.O.448.
- 37) Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht I*, Leipzig³ 1887,497. III, ³1888,898ff.
- 38) M. Weber a.O.II⁵ 664ff.
- 39) Polyb.30,15.Liv.45,34,5.
- 40) Plin. *Nat.hist.* 18,35.
- 41) Sall. *Iug.* 28,1 (*Romae omnia venire*).
- 42) Vgl. dazu O. Hirschfeld, *Der Grundbesitz der römischen Kaiser in den ersten drei Jahrhunderten*, *Klio* 2, 1902, 45ff. 284ff. M. Rostovtzeff, *Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich I*, Leipzig o.J. (1929), 51.150. 258.
- 43) Plin.a.O.
- 44) Tac. *Ann.*6,16f., dazu H. Bellen, *Die Krise der italienischen Landwirtschaft unter Kaiser Tiberius*, *Historia* 25, 1976,217ff.
- 45) Mit Recht stark betont von C. Brinkmann, *Wirtschafts-*

- und Sozialgeschichte* (=Grundriß d. Sozialwiss. 18), Göttingen ²1953,30ff.
- 46) Rostovtzeff.a.O.I 33. 59.145.271.313. F.M. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*, Leiden 1938, I 737f.II 1163f. F. Wagner, *Die Römer in Bayern*, München ⁴1928, 101f. H.-J. Kellner, *Die Römer in Bayern*, München ²1972,96.
- 47) Vgl. dazu Rostovtzeff a.O.II 142.169f. E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches*, Wien 1928,24f.

Macht, Moral und Psychologie bei Thukydides

1

Von dem liberalen Historiker und Politiker Lord Acton stammt die Äußerung¹⁾: "Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely." Im Zusammenhang damit fällt auch das Urteil: "Great men are almost always bad men." In diesen knappen Formeln ist eine Einstellung ausgedrückt, die auch heute weithin herrscht, bei einfachen Menschen wie bei Intellektuellen: Macht und Moral scheinen schwer, vielleicht gar nicht vereinbar, und wo Macht eine Rolle spielt, scheint die Moral verloren. Gewiß ist diese Einstellung nicht erst in viktorianischer Zeit entstanden; sie war vor allem im 18. Jahrhundert verbreitet, und man hat versucht, sie bis auf Calvin zurückzuführen. Das Mißtrauen gegen die Macht hat das politische Denken der nachreformatorischen Zeit tief geprägt. Vielleicht setzt sich darin die christliche Abneigung gegen das Weltliche fort²⁾; andererseits ist es sicher kein Zufall, daß eben in dieser Zeit die Werke des Tacitus mit ihrer Darstellung des korrupten römischen Kaisertums tiefen Eindruck machten. Jedenfalls scheint es klar, daß aus dieser Wurzel eine fundamentale Lehre der neueren Staatstheorie hervorgegangen ist: die Lehre von der Gewaltenteilung, die einen Versuch darstellt, der korrumpierenden Wirkung der Macht Einhalt tun.

Manche Politologen³⁾ haben nun einen Gegensatz konstatiert zwischen der Machtfeindschaft des neuzeitlichen europäischen Denkens und der antiken, zumal griechischen Einstellung, die der Machtausübung einen legitimen Platz innerhalb der Moralvorstellungen anwies. Man kann diese These

auf die volkstümliche Ethik der Griechen stützen, wie sie sich z. B. in einigen redensartlichen Wendungen äußert. Von einem guten Bürger erwartete man, daß er imstande sei, ἀρχεῖν καὶ ἀρχεσθαι, "zu herrschen und zu gehorchen", d. h. Amtsgewalt auszuüben und sich einer Amtsgewalt unterzuordnen⁴⁾. Das darf geradezu als Losungswort der Demokratie gelten, die ja auf dem ständigen Wechsel der Amtsinhaber beruhte, wobei jeder Bürger eine Chance hatte, einmal Amtsgewalt zu erhalten. Eine andere sprichwörtliche Redensart lautet: ἀρχὴ ἄνδρα δεικνυσθαι, "Das Amt zeigt den Mann"⁵⁾: sein moralischer Kern muß sich in der Ausübung von Amtsgewalt bewähren und kann sich als tüchtig oder minderwertig erweisen. Hier ist freilich mit der Möglichkeit der Korruption gerechnet, aber doch ohne anthropologischen Pessimismus. Man könnte das Problem ferner im Bereich der philosophischen Ethik verfolgen, etwa bei Platon, dessen *Politeia* sich interpretieren läßt als groß angelegter Versuch, Macht und Moral in Beziehung zu setzen; denn die Analogie von Staat und Seele bedeutet nichts anderes, als daß die Machtstrukturen des Staates, die ihm seine politische Funktionsfähigkeit geben, in genauer Entsprechung stehen zu den psychischen Strukturen, die der Seele ihre moralische Funktionsfähigkeit verleihen. Freilich sollte man nicht vergessen, daß Platon sich im Spätwerk der *Gesetze* folgendermaßen äußert (IX 875 B): "Laß immerhin auch einen Menschen theoretisch zu der vollen Erkenntnis durchgedrungen sein, daß der Staatsmann das allgemeine Wohl und nicht das des Einzelnen im Auge haben muß - wenn er einmal als absoluter, keinem verantwortlicher Herrscher an der Spitze des Staates steht, so wird er doch nicht die Kraft haben, diesem Grundsatz treu zu bleiben... Vielmehr wird die Menschennatur ihn immer zur Habsucht und zum selbstsüchtigen Handeln treiben..." Dieser Satz klingt ganz ähnlich wie das moderne "absolute power corrupts absolutely", und das mag uns davor warnen, einen allzu einfachen Gegensatz zwischen antikem und modernem Denken aufzustellen. Dafür, daß Platon hier eine Gefahr beschwört, die er in der

politeia gar nicht berücksichtigt hatte, gibt es eine einfache Erklärung: Er hatte inzwischen in Syrakus aus nächster Nähe einen jungen Herrscher erlebt, Dionysios II., der trotz guter Anlagen und hoffnungsvoller Ansätze alle typischen Eigenschaften eines Tyrannen entwickelte⁶⁾.

So faszinierend es wäre, diesen Zusammenhängen nachzugehen, so soll dieser Vortrag doch von einem anderen griechischen Denker handeln, nämlich von Thukydides, dessen Geschichtswerk voll ist von sehr vielseitigen Reflexionen über das Phänomen der politischen Macht, allerdings vor allem im außenpolitischen Sinne⁷⁾. Während Platon primär Ethiker ist und das Phänomen der politischen Macht als Teilproblem der Ethik faßt, ist für Thukydides zunächst die Macht selbst das Thema, denn sie ist die Haupttatsache der Geschichte; und sie wird dann in bestimmten Situationen im Konflikt mit Moral, Recht, Religion gezeigt. Dabei stellt sich heraus, daß die Macht eine amoralische, nur ihren eigenen Gesetzen gehorchende Größe ist. Diese Autonomie der Macht gilt als die große Entdeckung des Thukydides, und die Illusionslosigkeit, mit der er die faktische Schwäche aller Gegeninstanzen entlarvt, hat ihm den Namen eines antiken Machiavelli eingebracht. Gegenüber dieser Auffassung ist aber vielleicht doch die Frage erlaubt, ob das Verhältnis zwischen Macht und Moral bei ihm wirklich nur negativ ist, ein Verhältnis des reinen Gegensatzes, ohne Kompromiß und ohne gegenseitige Bedingtheit. Die Vermutung, daß es doch eine irgendwie geartete Vermittlung gäbe, soll die folgenden Überlegungen leiten.

Zwei Vorbemerkungen seien mir noch erlaubt. Ich werde nicht versuchen, moralische Normen zu unterscheiden von solchen, die durch Recht und Religion sanktioniert sind. Moralische, rechtliche und religiöse Verhaltensnormen gehören für griechisches Denken viel enger zusammen als für das unsrige. Man könnte freilich sagen, von Moral sei dann die Rede

wenn ein Grieche von "schön und häßlich" (*καλόν* und *αἰσχρόν*) redet - bekanntlich liebt das Griechische diese ästhetisch gefaßten Wertbegriffe, die an das Gefühl für das Ehrenhafte, für Ruhm und Schande rühren -; mit "gerecht und ungerecht" (*δίκαιον* und *ἀδίκον*) seien rechtliche Normen gemeint und mit "fromm und unfromm" (*εὐσεβές* und *ἀσεβές* oder *δσιον* und *ἀν-όσιον*) religiöse Normen. Aber wir werden bald sehen, wie leicht der Übergang zwischen diesen Wertbegriffen ist. Ein Versuch, hier zu differenzieren, scheint nicht sehr zweckmäßig. - Zweitens: die Hauptquelle werden im folgenden die Reden im Geschichtswerk des Thukydides sein. Ohne auf die Frage der historischen Echtheit dieser Reden grundsätzlich einzugehen, will ich nur bemerken, daß ich die Äußerungen, die uns hier interessieren, im wesentlichen für thukydideisch halte, für Zeugnisse der politischen Reflexion des Historikers und nicht für die individuelle Meinung der redenden Personen.

2

Um ein Bild von der thukydideischen Antithese von Macht und Moral zu gewinnen, könnte man ein Mosaik von Zitaten zusammenstellen. Ich halte es aber für nützlicher, einen bekannten, ja berühmten Text, dessen Kern eben diese Antithese bildet, im Zusammenhang zu betrachten. Ich meine den sogenannten *Melier-Dialog* im 5. Buch des thukydideischen Werkes⁸⁾.

Der *Melier-Dialog* gehört in das Jahr 416 v. Chr. Die Athener haben sich entschlossen, die kleine neutrale Insel Melos zu unterwerfen und dem attischen Seebund einzugliedern, diesem Bund, der nach der Charakteristik des Thukydides eher ein Reich, ein Imperium war. Thukydides berichtet

von keinem Anlaß für dieses Unternehmen und von keiner rechtlichen Begründung, die einen Vorwand hätte liefern können. Es ist aber durchaus möglich, daß ein solcher Vorwand existierte; denn wir wissen heute aus einem Inschriftenfund, daß Melos im Jahr 425 auf eine Liste der tributpflichtigen Bundesstaaten gesetzt worden war⁹⁾. Es scheint, daß trotz der faktischen Neutralität der Insel irgendein Anspruch von seiten Athens erhoben wurde.

Eine athenische Streitmacht landet auf Melos, und Unterhändler begeben sich in die Stadt, um eine freiwillige Unterwerfung zu fordern. Sie werden in die Ratsversammlung geführt, und Thukydides gibt die nun folgenden Verhandlungen in der Form eines dramatischen Dialogs wieder - etwas formal Einmaliges in der antiken Geschichtsschreibung. Widerstreitende Ideen in der Form des Streitgesprächs zu entwickeln, hat Thukydides von den zeitgenössischen Sophisten gelernt; der sokratische Dialog ist eine Weiterentwicklung dieser Gesprächstechnik¹⁰⁾. Der Dialog beginnt damit¹¹⁾, daß die Athener Bedingungen stellen. Keine politischen Bedingungen, sondern Bedingungen über die Argumentationsbasis. Keine Spekulationen auf die Zukunft! sagen sie, nur die gegenwärtige Lage steht zur Debatte, und die wird bestimmt durch die erdrückende Überlegenheit der Athener. Auf schöne Worte (ὀνόματα καλὰ 5,89) über die Gerechtigkeit ihres Vorgehens wollen sie verzichten, und auch die Melier sollen dergleichen moralische Betrachtungen heiseitelassen. Die Basis soll vielmehr sein, was beide Seiten in Wahrheit denken (ὡς ἄληθως φρονοῦμεν), und von hier aus soll das in dieser Situation Mögliche (δυνατὰ) erreicht werden. Eine rechtlich-moralisch bestimmte Politik wird also als illusionär hingestellt, allein ehrlich ist eine Realpolitik des Möglichen. Und nun folgt eine wichtige Feststellung: *"Eine rechtliche Entscheidung findet in menschlichen Auseinandersetzungen dann statt, wenn beide Seiten unter gleicher Nötigung, gleichem Druck stehen; aber (im Fall der Ungleichheit) setzt der*

Überlegene das Mögliche durch und der Schwache nimmt es hin." Eine fundamentale politische These: Das Recht hat nur bei Gleichheit der Kräfte und beim Vorhandensein einer beiden Seiten überlegenen Instanz eine Funktion, bei Ungleichheit gilt das Prinzip des Möglichen. Hinter dem letzteren Begriff versteckt sich der Begriff der Macht. Oder vielmehr, im Griechischen versteckt er sich nicht, sondern im Wort *δυνατὰ* klingt das Wort *δύναμις*, *Macht*, deutlich mit. *Macht* ist ja tatsächlich nichts anderes als die *Möglichkeit*, eigene Absichten durchzusetzen; in Anlehnung an Max Weber kann man sie definieren als *"die Chance, den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen"*. Macht und Recht haben also nach Thukydides ihre getrennten Wirkungsbereiche: Die Macht fungiert im Verhältnis ungleicher Kräfte, das Recht im Verhältnis gleicher Kräfte, wenn beide Partner unter dem Druck einer höheren Macht stehen. In der Regel wird dies im Innern eines Staates der Fall sein, während die Außenpolitik der Bereich der reinen Macht ist.

Es wäre allerdings auch eine andere Auffassung denkbar. Das machen die Melier in ihrer Antwort deutlich (5,90). Auch für die athenische Großmacht, so sagen sie, sei es vorteilhaft, im zwischenstaatlichen Verkehr Recht und Billigkeit in allgemeiner Geltung zu erhalten, denn im Fall einer Niederlage würden sie vielleicht selbst einmal darauf angewiesen sein, Recht oder auch nur Milde für sich in Anspruch zu nehmen. Hier wird also dem Recht und anderen Normen moralischen Charakters eine allgemeine Geltung zugesprochen, nicht um ihrer selbst willen - das würde unter das Verdikt der Athener gegen *"schöne Reden"* fallen - sondern wegen ihres Nutzens auch für den Mächtigen, der sich ja auf weite Sicht seiner Überlegenheit nicht sicher sein kann. Geistesgeschichtlich betrachtet ist dieser Standpunkt ebenso wie der vorige offenbar aus den Erörterungen der sogenannten Sophisten abzuleiten: Die These von der alleinigen Geltung der Macht unter Ungleichen steht in nächster Nachbarschaft zu

dem, was nach Platon die Sophisten Kallikles und Thrasymachos gelehrt haben; der Versuch der Melier dagegen, Recht und Moral aus dem Nutzen abzuleiten, erinnert an Protagoras und andere ihm folgende Denker, die schließlich das Recht als Ergebnis eines Vertrages zum gegenseitigen Nutzen erklärt haben¹²⁾.

Thukydides geht es freilich nicht um eine theoretische Entscheidung zwischen solchen Möglichkeiten, sondern um die Frage, wie es mit der faktischen Kraft solcher Erwägungen in der gegebenen Situation steht. Und da wird klar, daß die Melier dem Wunschenken des Schwachen erliegen. Die Athener haben eine Antwort für sie bereit: Im Falle einer künftigen Niederlage Athens, so sagen sie (5,91), hätten sie es mit ihrem Hauptgegner Sparta zu tun, einem Staat, der ebenfalls über andere herrsche, und da seien sie über ihr Schicksal nicht allzusehr besorgt. Diese Überlegung beruht offenbar darauf, daß das Verhältnis Athen - Sparta in gewisser Weise ein Verhältnis unter Gleichen ist und daß hier Rücksichten zu erwarten sind, die man als rechtlich-moralisch beschreiben kann und die jedenfalls keinen totalen Vernichtungswillen zulassen. Die Geschichte hat übrigens diese Erwartung der Athener bestätigt: Sparta hat 404 als Sieger die völlige Zerstörung Athens verhindert. Ganz anders steht es mit dem Verhältnis Athens zu den Kleinstaaten: Diese sind paradoxerweise viel gefährlicher, wenn sie einmal die Oberhand gewinnen. Und nun entwickelt sich der Dialog (5,94-99) zur Darlegung eines inneren Gesetzes der athenischen Macht¹³⁾. Was hier gesagt wird, kann man aus anderen Reden bei Thukydides ergänzen. Die Grundtatsache ist, daß die Athener eine Zwangsherrschaft ausüben, die gelegentlich mit einer Tyranis verglichen wird. Die Mitglieder des Seebundes sind in Wirklichkeit Untertanen, und zwar stets potentiell aufsässige Untertanen. Sie hassen Athen, und man muß damit rechnen, daß sie jede Gelegenheit wahrnehmen, um sich aufzulehnen und Rache zu nehmen. So hat Athen seinerseits ständig das Be-

wußtsein, von den Untertanen bedroht zu sein. Um sie im Zaum zu halten, bedarf es der Härte und des Zwanges. Abtrünnige müssen unnachsichtig bestraft werden; niemals darf Athen den Eindruck der Schwäche machen, denn das würde die Furcht vor Athen vermindern und sofort zur Auflehnung ermutigen. Die Existenz des attischen Imperiums beruht also auf einer psychologischen Balance: Haß und Furcht sind die Einstellungen der Untertanen; beide Einstellungen werden durch Unterdrückungsmaßnahmen aufrechterhalten, und es ist nicht möglich, die Härte der Unterdrückung zu lockern, weil ein Nachlassen der Furcht den Haß zum Ausbrechen bringen und zum Zusammenbruch des Imperiums führen würde. Thukydides beschreibt damit in Begriffen einer politischen Psychologie ein geschlossenes, stabiles Machtsystem, dessen Gleichgewichtszustand keine wesentliche Änderung zuläßt. Im Falle von Melos hat dies zur Folge, daß Athen es sich nicht leisten kann, Melos den Status einer freundschaftlichen Neutralität zuzugestehen. Die Unterhändler sagen an einer Stelle (5,95) pointiert: *"Eure Feindschaft würde uns nicht soviel schaden wie eure Freundschaft, denn die Freundschaft würde in den Augen der Untertanen als Beweis unserer Schwäche erscheinen, euer Haß als ein Zeichen unserer Macht."* Hier ist geradezu der Haß der Unterdrückten als erstrebenswert hingestellt!

Zweifellos hat Thukydides mit solchen Formulierungen schockieren wollen. Die gewöhnlichen politischen Äußerungen waren zu seiner Zeit sicherlich voll von wohlklingenden moralischen Argumenten. Es gab eine gewissermaßen offizielle Version der athenischen Geschichte, in der Athen von Urzeiten her als die großmütige Wohltäterin und Helferin aller Griechen dargestellt wurde, und einen Ehrenplatz nahm natürlich die Rettung Griechenlands vor den Persern ein¹⁴⁾. Aus diesen Wohltaten pflegten athenische Redner das moralische Recht auf die Führerrolle in Griechenland abzuleiten. Gegen eine solche politische Mythologie, gegen diese *"schönen Reden"*, setzt Thukydides eine nüchterne Analyse dessen, was

die Beteiligten "wirklich denken", nämlich der machtpolitischen Motive, die für gewöhnlich verdeckt bleiben. Er läßt das häßliche Gesicht der Wirklichkeit sehen.

Der *Melier-Dialog* bekommt nun aber tragische Qualitäten dadurch, daß der moralische Gesichtspunkt nicht einfach ausgeschaltet bleibt, sondern daß er in einem zweiten Teil (5,100-111) als Gegenkraft in Erscheinung tritt¹⁵⁾. Die *Melier* können es schließlich doch nicht unterlassen, das zu tun, was ihnen die Athener verboten hatten, nämlich von moralischen Werten zu sprechen und Spekulationen auf die Zukunft anzustellen; erst jetzt wird auch klar, wieso diese zwei Dinge zusammengehören. Das Bild, das vom athenischen Imperium entworfen wurde, bringt sie zu dem Ausruf: es würde doch Schlechtigkeit und Feigheit (*κακότης καὶ δειλία*) sein, nicht alles zu riskieren, um solch einer Knechtschaft zu entgehen. Moral und Ehre sind es offenbar, die das fordern. Nun, so ist die höhnische Antwort der Athener, solch eine Rücksicht auf die Schande kann man nur nehmen, wenn Chancengleichheit besteht - aber hier, im Verhältnis gegen Übermächtige, geht es nicht um Manneswert (*ἀνδραγαθία*), sondern ums Überleben. Ausdrücke wie Schande und Manneswert zeigen, daß hier aus der Einstellung griechischer Adelsethik heraus geredet wird. Die Antwort der Athener wird besonders boshaft dadurch, daß sie ebenfalls einen moralischen Begriff bemühen: Es heißt darin, es wäre "besonnen" (*σωφρόνως*), in dieser Situation seine Haut zu retten und sich um die Schande nicht zu kümmern. So stehen scheinbar zwei der griechischen Kardinaltugenden gegeneinander, die Mannhaftigkeit und die Besonnenheit; aber die letztere ist zur bloßen Bereitschaft zur Unterwerfung heruntergekommen.

Aber die *Melier* geben ihr Argument noch nicht auf. So ganz ungleich, meinen sie, sei das Verhältnis doch nicht. Auf zwei Dinge gründen sie die Hoffnung, daß doch noch eine Chancengleichheit eintreten könnte: auf das Kriegsglück und

auf die Spartaner. Die Hoffnung auf das Kriegsglück ist gemeint als eine religiöse Hoffnung: Die Götter, so sagen sie, würden sie nicht im Stich lassen, da dies ein Kampf von Frommen gegen Ungerechte sei (*ἴσθιοι πρὸς οὐ δίκαιους ἰσθίμεθα*); das andere ist eine politische Hoffnung: Die Spartaner würden zumindest aus Gründen der Stammverwandtschaft und der Ehre zu Hilfe kommen. Man erkennt, daß beide Punkte einen entschieden moralischen Hintergrund haben. Aber die Athener wissen wieder einmal beides als Illusion zu entlarven. Zu den Göttern, so meinen sie ironisch, hätten sie ein ebenso gutes Verhältnis (5,105). Denn ihre Handlungsweise entspräche dem Prinzip, nach dem sowohl Menschen wie Götter handeln: "Denn wir glauben von den Göttern und wir wissen von den Menschen, daß sie stets Macht ausüben über das, dem sie überlegen sind: das ist eine Naturnotwendigkeit." (*ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας*). In der Tat: die griechische Mythologie und die alte Dichtung lassen die Götter als wenig moralisch erscheinen - seit Xenophanes sind sie dafür kritisiert worden; und ihr Verhältnis vor allem zu den Menschen ist im wesentlichen ein Verhältnis der Macht und Herrschaft. "Wir haben dieses Gesetz nicht gegeben und wir üben es nicht als erste aus, sondern wir haben es von früher übernommen und werden es für alle Zukunft hinterlassen, und in der Gegenwart üben wir es aus, in dem Wissen, daß auch ihr und jeder andere, der zu der gleichen Machtstellung käme wie wir, dasselbe tun würde." Was die Spartaner betreffe, so solle man sich auf ihr Ehrgefühl nicht verlassen: Nach aller Erfahrung hätten sie zwar untereinander ein starkes Rechts- und Pflichtbewußtsein, aber nach außen handelten sie mehr als irgendein anderer nach der *Maxime*: "Schön (d. h. sittlich gut) ist das Angenehme, und gerecht ist das Nützliche".

Der Versuch der *Melier*, moralische Gesichtspunkte doch noch zur Geltung zu bringen, ist damit von den Athenern zurückgewiesen worden. Die Instanzen, bei denen sie Rückhalt suchen - die Götter und die Spartaner - sind in Wirklichkeit

nicht als moralische Instanzen brauchbar, denn sie stehen ebenso auf dem Standpunkt der Macht und des Vorteils wie die Athener. Die Sache der Moral hat in der Debatte verloren. Die Melier beharren zwar am Ende bei ihrem Willen zur Verteidigung, aber das macht den Eindruck tragischer Größe sowohl wie tragischer Verblendung. Der Gang der Dinge gibt den Athenern recht: Weder das Kriegsglück noch die Spartaner greifen helfend ein, Melos wird erobert, alle erwachsenen Männer getötet, Frauen und Kinder in die Sklaverei verkauft, eine Greueltat, die bei allen Griechen lange in der Erinnerung geblieben ist.

Wir haben durch den *Melier-Dialog* eine Vorstellung davon bekommen, wie unversöhnlich für Thukydides Macht und Moral gegeneinander stehen. Zwar wird theoretisch beiden ein eigener Geltungsbereich zugewiesen - der Macht das Verhältnis zwischen ungleichen Kräften, der Moral und dem Recht das Verhältnis zwischen gleichen -, aber man sieht, daß in der politischen Wirklichkeit die beiden Ansprüche aufeinander treffen und die Macht eindeutig überlegen ist. Zwei Mißverständnisse sind hier abzuwehren. Zunächst: Es wäre falsch, Thukydides selbst die Meinung zuzuschreiben, alle ethischen Argumente seien Illusionen oder Vorwände, es gäbe im politischen Leben faktisch nichts anderes als Machtinteressen. Wir sehen ja, daß die Einstellung der Melier tatsächlich von moralischen Erwägungen bestimmt sind: ihr Wille, die Freiheit zu bewahren, die sie 700 Jahre besessen haben, wie sie stolz sagen (5,112), ihr Ehrgefühl, ihre Hoffnung auf die Götter im Bewußtsein ihrer gerechten Sache - das alles sind zweifellos moralische Motive. Und sie hätten auch zu einem Erfolg führen können, wenn die Situation gegenüber der Großmacht Athen nicht so aussichtslos gewesen wäre. Nicht nur die Macht, sondern auch moralische Motive treten in der Geschichte auf. Nur sind sie in einer Situation wie dieser, und fast überall in zwischenstaatlichen Beziehungen, zum Scheitern verurteilt. Thukydides läßt, bei aller Nüchtern-

heit seiner Darstellung, zwischen den Zeilen das Bedauern, ja die Erschütterung über dieses Scheitern spüren. Eine zweite Bemerkung: Die Antithese von Macht und Moral erinnert in gewisser Weise an den Ausspruch von Lord Acton "power corrupts". Die Athener als Inhaber der Macht handeln offensichtlich unmoralisch. Thukydides hat dasselbe Faktum vor sich wie Lord Acton, daß nämlich der Mächtige nach anderen Regeln handelt als der Machtlose. Aber er deutet dieses Faktum doch anders. Der Inhaber der Macht ist nicht in seiner moralischen Qualität abgesunken, sondern er ist in ein andersartiges Kräftefeld mit anderen Gesetzen getreten, wo er eben anders handeln muß. Das ist eine objektive Notwendigkeit, keine sittliche Korruption.

3

Eine Antwort auf unsere anfängliche Frage nach einer positiven Beziehung zwischen Macht und Moral bei Thukydides hat sich bisher nicht abgezeichnet. Die beiden scheinen unvereinbar, heterogen, und deshalb kann es nicht einmal eine vergleichende Wertung geben. Um einen Schritt weiterzukommen, müssen wir uns noch einmal in einem größeren Überblick die Grundlagen und die Funktionsweisen der Macht vor Augen führen. Über die Grundlagen ist etwas zu sagen, das bisher noch nicht in den Blick gekommen ist. Thukydides hat klar erkannt, daß die Macht auf einer wirtschaftlichen Basis beruht. Freilich pflegt er in seiner historischen Darstellung über Wirtschaftliches nicht zu sprechen; er beschränkt sich streng auf sein Thema, die Kriegsgeschichte. Aber in der Einleitung, der sogenannten Archäologie¹⁶⁾, entwirft er ein Bild der frühen griechischen Geschichte bis zu den Perserkriegen, und hier stellt er dar, wie sich immer größere Machtkonzentrationen bilden, die unmittelbar mit der Verbes-

serung der wirtschaftlichen Verhältnisse zusammenhängen. Entscheidende Faktoren sind: die landwirtschaftliche Produktion, die Entwicklung einer Vorratswirtschaft, der Handelsverkehr, die Sicherheit vor Raubzügen, die Ansammlung von Kapitalien. Wir haben hier eine Kultur- und Wirtschaftsgeschichte vor uns, die bestimmt ist von der Idee des Fortschritts, wobei der Fortschritt in der Bildung von Machtzentren gesehen wird. Am Ende der Entwicklung steht die bisher größte Machtansammlung, das athenische Imperium. Die Größe solcher Mächte zeigt sich in den Kriegen, die sie zu führen imstande sind. Der trojanische Krieg, der Perserkrieg, der peloponnesische Krieg bilden eine aufsteigende Reihe. Diese Skizze der griechischen Frühzeit scheint mit dem Rückgang auf Kultur- und Wirtschaftsgeschichte eine Grundschrift des Historischen erreicht zu haben, hinter welche die Kausalanalyse anscheinend nicht mehr zurückfragen kann. Aber bei genauerem Hinsehen findet man, daß Thukydides sie auf einer noch fundamentaleren Schicht ruhen läßt. Immer wieder tritt als Movers auch der Wirtschaftsgeschichte der Mensch in Erscheinung mit seinen Interessen, Befürchtungen, Bestrebungen. Der Urgrund des Geschichtlichen ist bei Thukydides von Anfang an das menschliche Verhalten, und sein Interesse ist deshalb von vornherein auf die menschliche Psychologie gerichtet.

Wenn wir nun übergehen zur Darstellung der Machtprobleme im eigentlichen Geschichtswerk, läßt sich diese Beobachtung erweitern. Das Streben des Stärkeren nach Ausübung von Macht, so heißt es im *Melier-Dialog*, ist eine Naturnotwendigkeit für den Menschen ganz allgemein. Ähnlich sagt ein athenischer Redner vor Beginn des Krieges, die Ausübung von Macht sei im Einklang mit dem menschlichen Wesen (οὐκ ἄρ' οὐ τοῦ ἀνθρώπου τρόπου 1,76,2). Da wird eine psychologische Konstante des menschlichen Wesens festgestellt. Ebenfalls ist das Streben nach Ausweitung der Macht allgemein menschlich: "Niemand hat jemals, wenn er die Möglichkeit hatte,

mit Gewalt etwas in Besitz zu nehmen, die Gerechtigkeit über das Streben nach Mehrhaben (πλεόν ἔχειν) gestellt und die gegebene Möglichkeit ungenutzt gelassen." (1,76,2) Eine genauere Motivanalyse gibt Thukydides für die Entstehung des attischen Imperiums. Dieses nahm bekanntlich nach den Perserkriegen seinen Anfang, als die griechischen Städte Athen die Führung in der weiteren Auseinandersetzung mit den Persern anboten; damit erhielt Athen die Möglichkeit, eine totale Seeherrschaft aufzubauen, der sich alle Insel- und Küstenstaaten zu unterwerfen hatten. Hierzu sagt der athenische Sprecher: "Aus der Sache selbst heraus (ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἔργου) waren wir zunächst gezwungen, unsere Führerschaft bis zum jetzigen Zustand (d.h. zur Herrschaft) weiterzuentwickeln, hauptsächlich aus Furcht, dann auch wegen der Ehre, und schließlich wegen des Nutzens." (1,75,3) Mit diesen drei Begriffen *Furcht*, *Ehre* und *Nutzen*¹⁷⁾ müssen wir uns näher beschäftigen. Was ist zunächst im konkreten Fall damit gemeint? *Furcht* bedeutet hier, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, das Sicherheitsbedürfnis gegenüber den Persern, das eine zentralisierte Macht nötig machte. *Ehre* deutet hin auf den natürlichen Antrieb, einen allgemein anerkannten führenden Rang einzunehmen. *Nutzen* schließlich meint die wirtschaftlichen Vorteile, den Reichtum, der Athen durch seine Herrschaftsstellung zufloß. Diese drei Motive scheint Thukydides nun nicht nur im Falle Athens, sondern allgemein für entscheidend zu halten, er nennt sie später einmal "die größten Dinge" (τὰ μέγιστα). *Furcht*, *Ehre* und *Nutzen* sind offenbar Grundmotive des menschlichen Handelns. In der Tat sind diese Begriffe geradezu geeignet, das Grundschema für eine psychologische Motivationstheorie abzugeben. Unter den Begriff *Nutzen* kann man den Antrieb zur Befriedigung aller primären Lebensbedürfnisse fassen: Nahrung, Kleidung, Wohnung samt den daraus entwickelten kulturellen Verfeinerungen. Die *Ehre* bezeichnet etwas davon Verschiedenes: das, was man heute etwa *Rangordnungsantriebe* nennt. Für den Griechen ist das Streben nach einem von den Mitmenschen anerkannten

hohen Rang eine viel selbstverständlichere menschliche Eigenschaft als für uns; das ist seit langem bekannt und wird gewöhnlich mit dem Wort vom *agonalen Element* der griechischen Kultur beschrieben, während in der heutigen europäischen Kultur dieser Antrieb geradezu diskreditiert ist. Den Begriff der *Furcht* schließlich darf man weit fassen; Thukydides benutzt ihn sehr häufig in psychologischen Erklärungen¹⁸⁾ und begreift darunter offenbar das Sicherheitsbedürfnis allgemein und die daraus hervorgehende Zukunftsvorsorge. Die Furcht spielt eine besondere Rolle in einem Zusammenhang, den wir schon kennen: Die Härte der Maßnahmen gegen Bündner ist dadurch bedingt, daß die Athener wissen, daß die Bündner sie hassen, sie fühlen sich daher von jeder Regung der Opposition gefährdet und unterdrücken sie brutal - aus Furcht, daß bei einem Zeichen von Schwäche die Unterdrückten sich sofort gegen sie wenden und rücksichtslos zugrunderichten würden. Was als brutale Unterdrückung erscheint und in heutiger Psychologie wohl unter den Begriff der Aggression gebracht würde, gehört für Thukydides zum Motivkomplex der Furcht.

Mit den drei Motiven Nutzen, Ehre und Furcht haben wir die elementaren Kräfte erfaßt, auf die Thukydides die politischen Vorgänge zurückführt. Es sind eindeutig psychologisch definierte Motive, sie werden nicht moralisch als wertvoll oder minderwertig gekennzeichnet. Das Wort *psychologisch* dürfen wir, meine ich, auch insofern in seinem vollen Sinne nehmen, als es eine wissenschaftliche Bemühung bezeichnet. Thukydides ist an den Gedanken, Emotionen, Motiven der handelnden Personen nicht nur interessiert, sondern er ist auch bestrebt, dafür feste Begriffe zu finden und komplexe Kausalverbindungen herzustellen: Anzeichen für die Ansätze zu einer Wissenschaft. Und so wäre es auch möglich, Verbindungslinien von seiner Psychologie zu der ausgebildeten Seelenlehre Platons zu ziehen; es ist vielleicht kein Zufall, daß diese ebenfalls ein Dreierschema der seelischen

Funktionen kennt.

Durch die psychologische Betrachtungsweise unterscheidet sich Thukydides von seinem Vorgänger Herodot. Dieser hatte im Perserkrieg die Auseinandersetzung von Freiheitswille und Despotismus, Zucht und Maßlosigkeit gesehen. Die wesentlichen Kräfte sind für ihn moralische Kräfte, auch im Bereich der Machtpolitik. Wir können, mit einer gewissen Vereinfachung, sagen, daß bei Thukydides moralische Gesichtspunkte durch psychologische ersetzt werden. Das heißt zunächst, daß nicht mehr nach Wertmaßstäben gefragt wird, daß den politisch handelnden Personen im allgemeinen¹⁹⁾ kein Streben nach Erfüllung von Verhaltensregeln, Idealen, zugeschrieben wird, und daß andererseits der Autor darauf verzichtet, über ihre Handlungen nach solchen Maßstäben ein Werturteil abzugeben. Stattdessen wird die Motivation der Handlungen erforscht, welche in den natürlichen Strebungen des Menschen zu finden ist. Thukydides spricht mehrfach von der Natur, der φύσις, und wir müssen daran denken, welche Faszination dieses Wort zu seiner Zeit ausübte, als man in dem Begriff der Natur und seinem Gegensatz, der Konvention, in φύσις und νόμος, einen Schlüssel für das Verständnis der Welt und des Menschen gefunden hatte²⁰⁾. Man glaubte, mit dieser Unterscheidung das Wesentliche vom Unwesentlichen trennen zu können und, befreit von drückenden Traditionen und Bindungen, zum wahren Wesen der Dinge und des Menschen vordringen zu können. Die Macht, so stellt sich für Thukydides heraus, gehört zur Natur: Sie ist nichts dem Menschen Äußerliches, Fremdes, sondern geht aus seinem Inneren hervor - sie darf als etwas eminent Menschliches und, wenn die Paradoxie erlaubt ist, Humanes bezeichnet werden. Wird sie von diesem Gesichtspunkt aus vielleicht schließlich doch etwas Moralisches? Diese Frage mag sophistisch klingen. Aber sie führt auf ernsthafte Definitionsprobleme. Moral oder Ethik (eine Unterscheidung der beiden Begriffe scheint mir wenig nützlich) mag man bestimmen als die Lehre vom menschlichen

Handeln und den dafür geltenden Wertmaßstäben. Nun, die Macht ist ein Bereich menschlichen Handelns, und die Motive Furcht, Ehre und Nutzen implizieren bestimmte Werte, die durch solches Handeln erreicht werden, nämlich Sicherheit, Rang und Bedürfnisbefriedigung. Gewiß können diese Werte in Konflikt kommen mit anderen, wie Gerechtigkeit, Rücksichtnahme, Ehrenhaftigkeit. Aber was berechtigt uns eigentlich, die einen Werte als moralisch, die anderen als nicht-moralisch zu bezeichnen? Man sollte daran denken, daß im europäischen Sprachgebrauch das Wort *moralisch* lange Zeit einen weiten Sinn hatte und alles bezeichnete, was mit menschlichen Verhaltensweisen zu tun hat; so bedeutet im Englischen *Moral Sciences* heute noch etwa das, was bei uns *Humanwissenschaften* genannt wird, und die französischen *Moralisten* sind bekanntlich nicht Sittenprediger, sondern Beschreiber menschlicher Sitten und Verhaltensweisen in ihrer ganzen Vielfalt. In diesem Sinne ist die Macht in der Tat ein moralisches Phänomen.

Aber irgendein Unterschied muß doch bestehen. Die Antithese, wie Thukydides sie im *Melier-Dialog* geschildert hat, ist auch für unser Empfinden völlig berechtigt. Beruht sie etwa darauf, daß die Antriebe, die mit der Macht zusammenhängen, natürlich im Sinne von *angeboren* sind, während die eigentlich moralischen Antriebe kulturelle Konventionen darstellen, d.h. Forderungen einer Gesellschaft sind, die durch Erziehung vermittelt werden? Manche Sophisten dieser Zeit hätten das wohl bejaht und hier den Gegensatz von Natur und Konvention wiedergefunden. Aber Thukydides ist kein Vertreter dieser Theorie in ihrer strengen Form; er legt nirgendwo nahe, daß das Rechtsbewußtsein der Melier, ihr Freiheitswille, ihr Ehrgefühl weniger naturgegeben sei als der Machtwille der Athener.

Die Erklärung liegt, wie mir scheint, an einer anderen Stelle. Unter den drei Grundmotiven der Machtpsychologie be-

findet sich eines, das uns schon aufgefallen ist: die Ehre, τιμή. Ist das nicht ein Antrieb, der eigentlich eher einen Platz unter den moralischen Motiven haben könnte? Nimmt er sich als Grundmotiv einer nahezu tyrannischen Herrschaft nicht einigermaßen seltsam aus? Und doch hat die Ehre eine höchst bedeutsame Stellung in der Begründung der athenischen Macht. Thukydides läßt nämlich vor allem Perikles in seinen Reden in ganz betonter Weise davon sprechen. Er gibt bekanntlich drei Reden des Perikles wieder; die mittlere ist der sogenannte *Epitaphios*, der als Ganzes eine Rühmung Athens darstellt. In der ersten und dritten steht das Motiv von Ruhm und Ehre Athens jeweils am Ende; es dient zur abschließenden Begründung für die Mahnung, Athens Macht in diesem Kriege mit allen notwendigen Opfern zu behaupten. Wie ein Testament und wie eine Prophezeiung klingt der Schluß der letzten Rede (2,64,3): "*Haltet euch vor Augen, daß unsere Stadt den größten Namen unter allen Menschen hat, weil sie in Notlagen nicht nachgibt, weil sie am meisten Menschen und Anstrengungen im Krieg aufgewendet hat, und weil sie die größte Macht besitzt, die es bis heute gegeben hat, deren Ruhm bei den Späteren ewig dauern wird, auch wenn wir jetzt einmal einen Rückschlag erleben - denn alles Große nimmt auch einmal ab, so liegt es in der Natur der Dinge -; dieser Ruhm wird dauern, weil wir als Griechen über die meisten Griechen geherrscht haben, in den größten Kriegen standgehalten haben gegen die vereinigten Feinde und gegen einzelne, und weil die Stadt, die wir bewohnen, in allen Dingen die reichste und größte ist.*" Dann spricht Perikles davon, daß diese einzigartige Vorrangstellung natürlich auch Kritik, Neid, Haß hervorrufe: das müsse man eben in Kauf nehmen. Dieser geradezu hymnische Appell an das Ehrgefühl fällt auf durch das Fehlen aller Verfeinerung. Sonst wird in Lobreden auf Athen seine Kultur, sein segensreiches Wirken hervorgehoben. Perikles spricht von nichts als der Ehre, die in der Macht, ihrer kriegerischen Behauptung und Ausübung liegt. Man fühlt sich erinnert an die Anschauung primitive-

rer Epochen, an die heroische Zeit der Griechen, in der kriegerische Ehre und Nachruhm über alles ging. Man denkt an die *Ilias*, deren Handlung um eine Ehrenkränkung Achills kreist; man denkt an den *Aias* des Sophokles, der sich als größter von allen Kämpfern des Trojanischen Krieges fühlt und eine Zurücksetzung mit dem mörderischen Amoklauf beantwortet, dessen Folgen ihn schließlich in den Selbstmord treiben.

Diese Erinnerung an die Heroenzeit ist nicht ein bloßes Spiel mit Analogien. Sie beschränkt sich nämlich nicht auf das Motiv der Ehre. Überlegenheit und Macht ganz allgemein ist für die Menschen der homerischen Zeit, die ja geschichtlich gesehen die Zeit einer Adelskultur ist, ein offen erstrebtes Ziel²¹⁾. In einem berühmten Vers, der in der *Ilias* zweimal vorkommt²²⁾, heißt es von einem jungen Mann - das eine Mal von Glaukos, das andere Mal von Achill -, er sei von seinem Vater in den Krieg geschickt worden mit der Ermahnung "αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων", "immer der beste zu sein und den anderen überlegen". Von dem Wort ἀριστος, der Beste, ist ἀρετή abgeleitet, was gewöhnlich mit Tugend übersetzt wird, aber in der früheren Zeit eher Höchstleistung bedeutet. Aber nicht nur auf Ehre legen die Helden Wert, sondern auch auf Reichtum, Fülle an allen Lebensgütern. Daß der Reichtum etwa durch Beuteraub erworben wird, gilt nicht als Makel. Die thukydideischen Motive Ehre und Nutzen sind also beim homerischen Helden stark ausgeprägt. Nur die Furcht spielt eine geringe Rolle: Vorausschauende, zukunftsichernde Politik gehört eben nicht in den gewöhnlichen Verhaltenskodex des Adligen. Natürlich fehlen auch die spezifischen Formen der imperialen Machtbildung, die Thukydides beschreibt, aber immerhin hat dieser selbst die Herrschaft Agamemnons über die anderen griechischen Fürsten als einen fernen Vorläufer des attischen Imperiums empfunden (1,8,3-4). Es scheint, daß das athenische Machtverhalten die Fortsetzung des homerischen Heldenideals auf ei-

ner neuen Ebene ist. Es ist im Sinne dieses Vergleichs auch ganz richtig, wenn die athenischen Vertreter des Machtdenkens sich auf die Götter berufen: Denn die mythischen Götter sind ja Idealgestalten im Sinne der heroischen Zeit und ihrer Ethik. Kein Wunder, daß diese Götter späteren Generationen ethisch mangelhaft erschienen. Dem Philologen sei es erlaubt, auch auf eine sprachliche Einzelheit aufmerksam zu machen: Wenn Perikles es zu den Ruhmestiteln Athens rechnet, daß es "in Notlagen nicht nachgibt" (ταῖς συμφοραῖς μὴ εἶκειν), so erinnert das an die tragischen Helden des Sophokles, in denen die heroische Ethik noch im 5. Jh. weiterlebt. Zu ihrer Größe gehört es, daß sie vor keinem Widerstand, in keiner Not nachgeben: μὴ εἶκειν ist geradezu ein Schlüsselwort für diese sophokleischen Helden²³⁾.

Für die griechische Adelszeit darf man das Streben nach Selbstbehauptung und Überlegenheit ohne Bedenken als den Kern der allgemein geltenden Moral bezeichnen: dies ist es, was einen hochwertigen Menschen ausmacht. Gewiß ist diese Einstellung nie aus der griechischen Kultur verschwunden; das sogenannte agonistische Ideal gilt mit Recht als kennzeichnend für die Griechen aller Epochen. Aber seine Geltung wurde doch mit dem Aufkommen neuer Gesellschafts- und Staatsformen, die man mit dem Stichwort der *polis* bezeichnet, eingeschränkt durch ein neues Verhaltensideal. Jetzt treten in den Vordergrund die Einordnung in ein Ganzes und die Rücksicht auf andere. Die neuen ethischen Werte sind Gerechtigkeit, Zucht und Selbstbeherrschung, Leistungen für die Gemeinschaft. An die Stelle einer Ethik der Selbstbehauptung und Selbstentfaltung tritt eine Ethik der Kooperation²⁴⁾. Sie erscheint im Grunde schon in der *Ilias*, denn wenn es überhaupt erlaubt ist, eine moralische Lehre aus dem Epos zu entnehmen, so ist es die, daß die einzelgängerische Selbstbehauptung Achills ins Verderben führt, und es behalten die Ratgeber recht, die ihn, wie Phoinix im 9. Buch, zu einer Haltung der Einordnung und Kooperation ermahnten. Man

kann die griechische Geistesgeschichte vom 8. bis zum 5. Jh. bestimmt sehen von der Auseinandersetzung zwischen diesen zwei Einstellungen, die man als Adelsethik und Polisethik bezeichnen könnte. Dabei beobachtet man eine wachsende Neigung, die Macht zu diskreditieren. Zwar gibt es auch später noch ausgewogene Formulierungen, wie die zu Beginn zitierte Lehre, der Bürger müsse ἀρχεῖν καὶ ἀρχεσθῆαι, Amtsgewalt ausüben und sich ihr unterordnen können. Aber auch darin dominiert doch der Gedanke der Einordnung in die verfassungsmäßigen Regeln. Eine Feindseligkeit gegen die Macht als solche läßt sich verfolgen von Hesiods Polemik gegen den Adel seiner Zeit, die "geschenkefressenden Könige", wie er sie nennt, bis zu der tyrannenfeindlichen Ideologie des 5. und 4. Jahrhunderts. An der Erscheinung der Tyrannis läßt sich diese Entwicklung in der Geschichte der Moral besonders deutlich erkennen: Diese Machtform war, wie uns die Geschichtsforschung lehrt, in ihren Auswirkungen vielfach segensreich, ja fortschrittfördernd; und doch gelang es ihr auf die Dauer nicht, Anerkennung im moralischen Bewußtsein des griechischen Volkes zu finden.

Aus dieser Perspektive läßt sich, glaube ich, jetzt besser verstehen, was bei Thukydides geschehen ist. Bei ihm - und bei einigen Sophisten, die schon erwähnt wurden - liegt offenbar ein Versuch vor, die Macht in gewisser Weise zu rehabilitieren. Wir haben gesehen, daß die Macht als ethischer Wert mit den erstarkenden kooperativen Werten in Konflikt geraten war und, obwohl sie im tatsächlichen Verhalten der Menschen nach wie vor ein außerordentlich starkes Motiv war, in ihrem ethischen Denken zurücktrat. Thukydides deutet an, was dabei eintrat: Heuchelei, Verdecken des realen Machtstrebens durch schöne Worte über die Gerechtigkeit. Da bot sich als ehrlichste Lösung an, die beiden Bereiche streng voneinander zu trennen. Sophisten wie Kallikles und Thrasymachos taten das²⁵⁾, indem sie das Machtstreben als natürliche Eigenschaft und als Recht des starken In-

dividuums hinstellten, die geltende Moral dagegen, die der Macht feindlich war, als bloße Konvention, die von Schwächlingen und Duckmäusern erfunden war und nur für sie galt. Diese Lehre kann man, obwohl sie als schockierende Neuerung auftrat, einfach als rationalisierte Fassung der adlig-heroischen Moral der homerischen Zeit beschreiben. Auch Thukydides ging den Weg der Trennung zwischen Macht und Moral. Aber er sah die Dinge bei weitem nicht so einfach wie die Sophisten. Er bestritt nicht, daß Werte wie Gerechtigkeit, Rücksichtnahme, Ehre echte menschliche Motive sind und zu einem wertvollen, edlen Menschen gehören - im *Melier-Dialog* ist dafür das Wort ἀνδραγαθία, Manneswert charakteristisch, das zwar ironisch gebraucht wird, aber trotzdem sein Gewicht hat. Wenn man andere Thukydides-Stellen heranzieht, zeigt sich noch deutlicher, daß er der Moral eine positive Rolle zuerteilt: Sie ist im menschlichen Zusammenleben die Voraussetzung dafür, daß funktionsfähige Gesellschaften entstehen, und damit ist sie eine Vorbedingung auch für die Entstehung politischer Handlungsmöglichkeiten, politischer Macht²⁶⁾. In diesem Sinne dürfte es zu verstehen sein, wenn im Epitaphios die liberalen Formen des Zusammenlebens in Athen gerühmt werden: Es handelt sich um ethisch bewertbare Verhaltensweisen, die aber ihre Funktion haben als Voraussetzung der politischen Größe Athens. Davon zu unterscheiden ist nun aber das Machtstreben selbst. Thukydides hat es aus dem Bereich der ethischen Werte ausgeschieden, es ist für ihn ein bloßes Faktum menschlichen Verhaltens, das nicht moralisch, sondern psychologisch zu beurteilen ist und als allgemein menschlich und natürlich - modern gesprochen als *normal* - anzuerkennen ist. Daß es nichts mit Ethik zu tun hat, zeigt sich darin, daß es weder Lob noch Vorwürfe auslösen kann. Gegen Vorwürfe verwahren sich die athenischen Sprecher im *Melier-Dialog* und in anderen Reden immer wieder, aber auch ein Lob kommt nicht in Frage für jemand, der nur naturgegebenen Motiven folgt. Die Macht ist weder gut noch böse, das Streben nach ihr weder edel noch unedel. Nur einmal beanspruchen die Athener

ein Lob - weil sie "gerechter seien als sie es entsprechend ihrer Macht zu sein brauchten" (1,76,3) - also sozusagen wegen einer Beimischung von *moralischer* Einstellung. Der Versuch, Macht und Moral möglichst klar zu trennen, zeigt sich schließlich vor allem darin, daß Thukydides ihnen getrennte Bereiche zuweist, wo sie ihre natürliche Wirkungsstätte haben.

4

An dieser Stelle könnten wir unseren Gedankengang abschließen; er hat uns dazu geführt, den Gegensatz von Macht und Moral bei Thukydides aus der Geschichte der Moral zu erklären: Die Macht ist gewissermaßen das Kernmotiv eines älteren Moralsystems, das in Konflikt geraten ist mit einem jüngeren und nun von seinem Konkurrenten ganz aus dem Bereich der Moral verdrängt worden ist.

Nun läßt sich allerdings nicht verschweigen, daß die Unterscheidung der zwei Typen von Moral sich nicht ganz so säuberlich durchführen läßt, wie ich es hier dargestellt habe. Einerseits kann man darauf hinweisen, daß auf der Seite der Melier auch die Motive von *Freiheit* und *Ehre* auftreten, die eher der adlig-heroischen Einstellung zuzurechnen sind, und andererseits gibt es in der Machttheorie des Thukydides ebenso wie in der alten griechischen Ethik die Tugend der *Mäßigung*, *σωφροσύνη*. Diese beiden Punkte müssen noch kurz besprochen werden.

Zum ersten: Auch die jüngere griechische Ethik, die die Werte der Kooperation betont, hat nie ganz auf die adligen Werte der Selbstbehauptung verzichtet. Die Griechen haben niemals das Ideal einer vollkommen selbstlosen Unterordnung

entwickelt. Im Vergleich zu der Ethik anderer Völker, etwa der Chinesen, mag auch der disziplinierteste Spartaner noch als Individualist erscheinen. Die *Freiheit* ist als Wertbegriff gerade in der Polis-Ethik entwickelt und sowohl auf Individuen wie Staaten angewendet worden, und so ist es ganz folgerichtig, wenn sie in der ethischen Argumentation der Melier auftaucht²⁷⁾. Ferner kommt der Wert der *Ehre* in beiden Moralsystemen, dem älteren wie dem jüngeren, vor. Bei Thukydides hat diese Tatsache eine überraschende Folge: nämlich die, daß der Begriff der *Ehre* aufgespalten erscheint. Im Bereich des Machtverhaltens, wo es ja nicht um Gesinnungen, sondern um erfolgreiches Sich-Durchsetzen geht, beruht *Ehre* auf dem Erfolg, *Schande* ist Erfolglosigkeit, *Niederlage*. Auf der Seite der Moral dagegen besteht *Ehre* in der Wahrung der eigenen Freiheit und Integrität, gleichgültig ob sie zum Untergang führt; *Schande* wäre die Nicht-Verteidigung dieser Werte. Erst diese Aufspaltung des Begriffs macht einen Satz gegen Ende des Melier-Dialogs verständlich: "*Viele Menschen hat die sogenannte Schande, ein verführerisches Wort, in ein nicht wiedergutzumachendes Unglück gestürzt, so daß sie einer noch größeren Schande durch ihren Unverstand als durch das Kriegsglück verfielen.*" (5,111,3). Die Wahrung der *moralischen* *Ehre* führt zum Verlust der *machtpolitischen* *Ehre*.

Nun zum zweiten Punkt. Die Moral der heroischen Zeit hat vielleicht in der bisherigen Darstellung den Eindruck einer Herrenmoral gemacht, die durch keinerlei mitmenschliche Rücksichten gebändigt war. Dagegen ist es sicher richtig, daß die Tugend der *Mäßigung*, die *σωφροσύνη*²⁸⁾, seit ältester Zeit hoch im Rang stand. Aber: neben der Behauptung der eigenen Überlegenheit, der *ἀρετή*, hat sie eben nur den zweiten Rang und die Funktion eines Korrektivs. Man erinnere sich daran, daß Achill von seinem Vater, der die heroische Ethik weitergibt, die Mahnung mitbekommt, immer allen Überlegen zu sein. Von weisem Maßhalten ist da nicht die Rede.

Etwas Derartiges kommt erst zur Sprache, als Achill die Leiche Hektors mißhandelt und Apollon im Götterrat seine zügellose Wildheit anklagt. Die Gefahr, gegen die solche Mahnungen gerichtet sind, läßt sich mit dem Wort *Hybris* bezeichnen. Diese ist eine Übertreibung der adligen Selbstbehauptung, die als eine Überschreitung der für den Menschen normalen Grenzen aufgefaßt wird und deshalb Unwillen und Strafe der Götter hervorruft. Die Bedeutung der *Hybris* stieg begreiflicherweise in der Polis-Ethik. In den Dichtungen Solons, die zu den bedeutendsten Äußerungen dieser Polis-Ethik gehören, ist von der *Hybris* die Rede als einer zerstörerischen Macht im gesellschaftlichen und politischen Leben; aus Solons Reflexionen darüber will ich nur den einen Punkt erwähnen, daß er die Entstehung der *Hybris* zurückführt auf *Übersättigung*, *κόρος*; an einer Stelle heißt es: "Denn die *Übersättigung* gebiert *Hybris*, wenn großer Reichtum Menschen zufällt, die keinen wohlgefügtten Verstand haben." (Solon fr. 5,9-10).

Nun gebraucht auch Thukydides den Begriff der *Hybris*²⁹⁾ an mehreren Stellen. Er versteht darunter ein Ausgreifen des Machtstrebens über die realen Möglichkeiten hinaus, das die Gefahr einer Katastrophe mit sich bringt. Als Ursache solcher politischen Fehler betrachtet er die Fehleinschätzung der Lage, die dadurch entsteht, daß man durch Erfolge, vor allem durch plötzliche, unverhoffte Erfolge, zu der Erwartung weiterer Erfolge verleitet wird, also zu leichtsinniger Hoffnung. In einer Rede (3,39,4) heißt es: "Wenn eine Stadt besonderes, plötzliches und unerwartetes Glück hat, so pflegt das zur *Hybris* zu führen; meist sind Erfolge, die gemäß Erwartung eintreffen, ungefährlicher als unerwartete, und es ist geradezu leichter, eine Gefahr abzuwenden als einen Glücksfall festzuhalten." Man sieht, wie der Gedanke Solons zugrundeliegt, daß *Hybris* aus allzugroßem Wohlergehen entsteht. Aber darüber ist der entscheidende Unterschied nicht zu vergessen. Was früher eine ethisch-religiöse Idee

war, das wird bei Thukydides zu einem beobachtbaren Gesetz des politischen Lebens, das aus psychologischen Zusammenhängen kausal erklärt werden kann. Dasselbe gilt auch für das positive Gegenstück der *Hybris*, die Tugend der *σωφροσύνη*, der Zucht und Selbstbeherrschung. Sie war früher eine echte moralische Größe, nämlich eine Verhaltensweise, die an sich als wertvoll angesehen wurde und die eine religiöse Sanktion besaß. Anders bei Thukydides: Für ihn bezeichnet *σωφροσύνη* die vernünftige und praktische Forderung, im politischen Handeln die Grenzen der Machtmöglichkeiten zu erkennen und sie nicht zu überschreiten. Für den Verlauf des peloponnesischen Krieges im Ganzen spielte diese Regel eine wichtige Rolle: Perikles hatte beim Entwurf seiner Strategie am Beginn des Krieges gemahnt, man solle während des Krieges keine Expansion des Imperiums unternehmen, sondern nur das Vorhandene verteidigen. Und in der Tat kam die Wendung, die zur Niederlage führte, als seine Nachfolger in der sog. sizilischen Expedition weit über die bisherigen Grenzen ihrer Machtsphäre ausgriffen. Auch hier sehen wir also, wie eine frühere ethische Forderung gewissermaßen säkularisiert wird; sie wird zu einem Korrektiv des Machtstrebens, das den Zweck hat, eben diese Macht selbst zu sichern, und sie wird so zum Bestandteil jenes autonomen Bezirks, den die Macht bei Thukydides bildet.

Kommen wir zum Schluß. Thukydides hat über das Wesen der Macht Reflexionen angestellt, deren Illusionslosigkeit und Scharfsinn mit Recht gerühmt wurden. So ernsthaft und tiefdringend wie er haben erst wieder Denker der beginnenden Neuzeit wie Machiavelli und Hobbes das Problem behandelt. Thukydides hat das getan, was auch auf anderen Gebieten von Griechen geleistet worden ist: Er hat die nötigen Fragen mit einmaliger Schärfe und Deutlichkeit gestellt, so daß alle späteren Ansätze immer wieder bei ihm werden anknüpfen können. Das heißt keineswegs, daß Thukydides auch die letzten möglichen Antworten gegeben hat. Gewiß, die Darstellung ei-

nes unlösbaren Gegensatzes zwischen Macht und Moral ist des tragischen Zeitalters der Griechen würdig. Wenn aber unsere historische Analyse richtig ist, könnte sie darauf hindeuten, daß auch ein anderer Weg möglich ist. Muß der Kampf einer älteren und einer jüngeren Moral zu einer solchen Konfrontation führen? Wäre es nicht möglich, beide zu vereinen, ein System von Werten zu schaffen, in dem die Werte der Selbstbehauptung und die der Kooperation beide anerkannt werden? Man dürfte dann weder die Macht und das Streben nach ihr als unmoralisch verurteilen noch die Werte der Moral im engeren Sinne als wirklichkeitsfremd abtun. Konflikte müßten auch dann noch ausgetragen werden, aber es wären Konflikte zwischen Werten und deshalb keine notwendig unlösbaren Konflikte. Versuche einer moralischen Synthese in diesem Sinne sind von Philosophen immer wieder gemacht worden: von Platon, Thomas v. Aquin, Hegel - um nur einige große Namen zu nennen. Ob diese Versuche gelungen sind, und ob sie vor allem den tatsächlichen Umgang mit der Macht beeinflußt haben, darüber ist hier nicht zu sprechen. Bei einem Blick auf die heutige politische Wirklichkeit meint man immer wieder mit Bedauern feststellen zu müssen, daß die Analyse des Thukydides nach wie vor richtig ist.

Heidelberg

Herwig Görgemanns

Anmerkungen zu Herwig Görgemanns,
Macht, Moral und Psychologie bei Thukydides

- 1) Aus einem Brief vom Jahre 1887. Eingehende Darstellung der Zusammenhänge bei A.A. Rogow - H.J. Lasswell, *Power, Corruption and Rectitude*, Englewood Cliffs, N.J., 1963, 4.
- 2) So Rogow-Lasswell a.a.O.
- 3) So etwa Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1953, 132 f. Ähnlich die Darstellung bei Gerhard Ritter, *Die Dämonie der Macht*, München 1948⁶, 15-19. Gegen die Einwände von Joseph Vogt (*Dämonie der Macht und Weisheit der Antike*, *Die Welt als Geschichte* 10, 1950, 1-17) hat Ritter seine Auffassung aufrechterhalten (unter der gleichen Überschrift, *Die Welt als Geschichte* 10, 1950, 81-85, beide Aufsätze auch in: *Thukydides*, Wege der Forschung 98, hrsg. v. Hans Herter, Darmstadt 1968, 282-316).
- 4) Soph. Ant. 669. Eur. Med. 120. Xenoph. Ages. 2, 16. Platon Leges 643 E. Arist. Pol. III 4, 1277a 27. Plut. Apophth. Lac. 212 BC. 215 D (Agesilaos).
- 5) Soph. Ant. 175-177. Arist. EN 5, 3, 1130a 2 (Bias). Diog. Laert. 1, 77 (Pittakos). Plut. Sulla 30 (in pessimistischem Sinne); Comp. Dem. et Cic. 3. Weitere Quellen in: *Corpus Paroemiographorum Graecorum* ed. Leutsch - Schneidewin I, Göttingen 1839, S. 212.
- 6) Der Gedanke findet sich schon bei Herodot in der sog. *Verfassungsdebatte* (3, 80, 3) ausgesprochen: "(Die Monarchie) läßt auch den besten Mann, der in dieses Amt eintritt, aus seiner gewohnten Denkungsart heraustreten."
- 7) Eine monographische Behandlung: A.G. Woodhead, *Thucydides on the Nature of Power*, Cambridge (Mass.) 1970.
- 8) 5, 85-113. Die umfangreiche Literatur zu diesem Text findet man zusammengestellt bei Ph.A. Stadter (ed.), *The Speeches in Thucydides*, Chapel Hill 1973, 158-160.
- 9) Meritt, Wade-Gery, McGregor, *The Athenian Tribute Lists*, Bd. I Cambridge (Mass.) 1939, Nr. A9: der Tribut für Melos

- wird auf 15 Talente festgesetzt. Aus der umfangreichen Diskussion über den Sachverhalt ist festzuhalten, daß sich nicht feststellen läßt, ob der Tribut von Melos tatsächlich gezahlt wurde. Es ist also möglich, daß es sich um einen athenischen Anspruch handelte, der von Melos nicht anerkannt wurde. In diesem Sinne äußert sich auch A.W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, Bd.IV, Oxford 1970, 156.
- 10) L. Hudson-Williams, *Conventional Forms of Debate and the Melian Dialogue*, *American Journal of Philology* 71, 1950 156-169.
 - 11) Für die Interpretation des *Melier-Dialogs* ist noch immer grundlegend: G. Deininger, *Der Melier-Dialog*, Diss. Erlangen 1939.
 - 12) Die politischen Theorien der Sophisten sind gut dargestellt bei T.A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, London 1967², 43-97.
 - 13) Hierzu vgl. vor allem J. de Romilly, *Thucydide et l'impérialisme athenien*, Paris 1951².
 - 14) Vgl. 5,89 und H. Strasburger, *Thukydides und die politische Selbstdarstellung der Athener*, *Hermes* 86, 1958, 17-40 = *Wege der Forschung* 98 (o. Anm. 3) 498-530.
 - 15) Zum Folgenden vgl. H.-P. Stahl, *Thukydides. Die Stellung des Menschen im geschichtlichen Prozeß*, München 1966 (Zetemata 40), Kap. VIII.
 - 16) 1,2-19. Hierzu vgl. vor allem E. Täubler, *Die Archäologie des Tacitus*, Leipzig 1927; J. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris 1956, Kap.IV (*L'enquête sur le passé*).
 - 17) Zu diesem Passus vgl. etwa J. de Romilly (o. Anm. 13) 214.
 - 18) Jacqueline de Romilly, *La crainte dans l'oeuvre de Thucydide*, *Class. et Mediaevalia* 17, 1956, 119-27. Zur Psychologie bei Thukydides überhaupt: P. Huart, *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, Paris 1968.
 - 19) Die Ausnahmen, von denen oben (S.74) gesprochen wurde, bedeuten kein machtpolitisch sinnvolles Handeln.
 - 20) Aus der umfangreichen Literatur hierzu sei nur das noch immer wertvolle Buch von F. Heinemann, *Nomos und Physis*, Basel 1945 genannt.
 - 21) Diese Seite der homerischen Ethik ist besonders hervorgehoben worden von Vilhelm Grønbech, *Hellas I*, Reinbek 1965 (das dänische Original Kopenhagen 1942).
 - 22) 6,208 und 11,784.
 - 23) B. Knox, *The Heroic Temper*, Berkeley-Los Angeles 1964, 15-17.
 - 24) Diese große Wandlung der Ethik ist grundlegend untersucht worden von A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility*, Oxford 1960. Er bezeichnet die neu hervortretenden Normen meist als die "ruhigen Tugenden" ("quiet virtues"), doch dürfte es erlaubt sein, ihre Orientierung auf die Polisgemeinschaft stärker zu betonen.
 - 25) Adkins (a.a.O. 238) hat auf diesen Zusammenhang hingewiesen: "Scratch Thrasymachus and you find King Agamemnon".
 - 26) Dies habe ich zu zeigen versucht in: *Machtpolitik und Sozialverhalten bei Thukydides*, in: *Mitteilungen für Lehrer der Alten Sprachen* 3 II, 1972, 3-9.
 - 27) Theoretisch könnte man das Freiheitsstreben als Spielart und gewissermaßen als Minimum des Machtstrebens auffassen, wie es etwa Deininger (s.o. Anm. 11) 111 f. tut. Aber damit geht man vielleicht zu weit über die Aussagen des Thukydides hinaus.
 - 28) Hierzu die umfassende Untersuchung von Helen North, *Sophrosyne*, Ithaca (N.Y.) 1966.
 - 29) Hierzu vgl. etwa de Romilly, *Impérialisme* (o. Anm.13) 268-274.

Verzeichnis der Namen und Sachen

(Die für die einzelnen Beiträge konstitutiven Begriffe sind für diese nicht aufgenommen)

Absolutismus	58	Caligula	54
Achill	82. 87f.	Calvin	64
Acton	64. 75	Catilina	53
Adelsethik		Cato (der Jüngere)	52
(-kultur, -zeit)	72. 82-84	Ceres	17
Ägypten	5. 7. 11-13.	China (Religion)	7
Africa (röm. Provinz)	52	(Ethik)	87
Agamemnon	82. 93	Christentum, Kirche	
Aggression (Element der		(Religion)	2f.
thuk. Psychologie)	78	(Wirtschaft und Politik)	59
Agonistisches Ideal	83	Cicero	52
Agrargesellschaften	6	Constantin	58f.
Aios	82	Consules (religiöse	
Akropolis	37	Funktionen)	6
Alexander	11. 13. 45	Demagogen	39
Alexanderkult	12	Demetrios I.	
Altrömische Gesellschaft	33	(Poliorketes)	14
Amtsgewalt	65	Demokratie	36-49. 65
Apollon	88	Demosthenes	42
Thomas von Aquin	90	Despotismus	79
Archäologie (im Werk des		Diadochenstaaten	13
Thukydides)	75	Dialog (Gesprächs-	
Aristoi	33	technik)	68
Aristokratie	33-35. 43.	Diocletian	58
	46. 49. 53	Dioiketes	48
Aristoteles	34. 36. 45. 49	Dionysios II.	
Arsinoe II.	12	(und Platon)	66
Atheismus	3	Divinisierung	12
Attaliden	46	Dominat	58
Attisch-Delischer		Ehren (göttliche)	10f.
Seebund	41. 67	(-haftigkeit, Grundmotiv	
Auguren	20	der Machtpsychologie bei	
Augustus	(Reformen) 30	Thukydides)	72-87
	(Wirtschaft) 54f.	Epitaphios (im Werk	
Aurelian	58	des Thukydides)	81. 85
Auspikation,		Ethik (bei Thukydides)	
Auspizien	18-20		65f. 79. 83. 85. 87
Außenpolitik	69	Euergetes (Kultbeiname)	14
Bauernbefreiung	35	Fiskus	55f.
Bedürfnisbefriedigung	80	Flamen Dialis	6
Besonnenheit		J. G. Frazer	5
(Kardinaltugend)	72	Freiheit (-swille bei	
Bürger (im Staat)	65. 84	Thukydides)	79f. 86
Jacob Burckhardt	41	Frömmigkeit (in der Argu-	
Caesar	51-55	mentation der Melier	67. 73

Furcht (Grundmotiv der		Konvention (im Gegensatz	
Machtpsychologie bei		zur Natur)	79f.
Thukydides)	71. 77f. 80	Kriegsgeschichte	75
Gallien	52. 58	Kritias (Sophist)	2. 9f. 43
Geldwesen	34	Kulturgeschichte	76
Gerechtigkeit		Leibeigenschaft	35
(bei Thukydides)	67f. 80	Leiturgien	40
Götter		Liber (ital. Gott)	17
(bei Thukydides)	73. 83. 88	Ludwig XIV.	8
Gorgias	43	Maat	7f.
Gottesgnadentum	10. 46	Machiavelli	43. 66. 89
Haß (psychol. Element		Machtpsychologie	80
bei Thukydides)	71. 81	Mäßigung (in der Macht-	
Heer-König	13	theorie des Thukydides)	86f.
G.W.Fr. Hegel	2f. 90	Magistrate (in religiöser	
Hektor	88	Funktion)	6
Herodot	79	Manneswert (in der griech.	
Heroen	18	Adelsethik)	72. 85
Herrenmoral (der griech.		Marius	51
Heroenzeit?)	87	Merkantilismus	47
Legitimation	1. 4. 6-8	Mesopotamien	7
	13. 24. 29	Mittelalter, griechisches	34
Herrscherkult	10-14	Mittelstandsverfassung	42
Hesiod	35. 43. 84	"Multinationale" Konzerne	57
Th. Hobbes	89	Natur (im Gegensatz zur	
D. d'Holbach	2. 8	Konvention)	79f.
Homer	32. 34. 39. 82	Neid (psychologisches	
homerische Gesellschaft	33	Element bei Thukydides)	81
Hortikulturgesellschaften	6	Nero	54. 56
Hybris (im sozialen		W. Nestle	42
Verhalten)	88f.	Fr. Nietzsche	43
Ideologiekritik	3	Nikias	38
Imperialismus	41. 50. 52	Nutzen (Grundmotiv der	
imperium (und auspiciu)	19f.	Machtpsychologie bei Thu-	
Iugurtha	53	kydides)	70. 77f. 80. 82
Iulia gens (und ihre		Odysseus	5. 33f.
religiösen Traditionen)	17	Oligarchen	39
Junghegelianer	2	Religion, olympische	13
Iuppiter Optimus Maximus		Papsttum	59
	15. 17. 19f.	Patrizier	49
Iuvenal	55	pax Augusta (Romana)	54
Kaiserkult	10	Peloponnesischer Krieg	42. 76
Kallikles (Sophist)	70. 84	Penelope	5
Kardinaltugenden	72	Perikles	38-41. 81. 83. 89
Karl X. (frz. König)	5	Perser (Kriege)	71. 75-79
Karl der Große	59	Petron	56
Karthager	51	Pharao, Pharaonentum	7f.
Klassengesellschaften	6		12f. 48f.
C. Koch	16	Philippi	51
Königsideologie	25	Phoinix (Ratgeber	
Königskult	11	Achills)	83
Königstum, hellenistisches	48	Platon	32. 43-45. 50
Kolonen	58		65f. 70. 78. 90

Platoniker	45	Solon	35. 88
Plebeier	49	Sonnengott	13
Pleonexie (des athenischen Volks)	41	Sophisten	68f. 80. 84f.
Plutarch	41	Sophokles	82f.
Polis	35f. 44. 83	Soter (Kultbeiname)	14
Polisethik	84. 87f.	Spanien (röm. Provinz)	52
Polybios	9f.	Sparta, Spartaner	70. 73. 87
Pompeius	51f.	Staatsgötter	16
K. Popper	43	Ständekampf	49
Praetor (in religiöser Funktion)	6	Stoiker	46
preußischer Staat	3	Sulla	51
Priestertrug	2. 8f.	Symmorien	42
Probus	58	Syrakus	66
Propaganda (zur Verbreitung des Sarapis-Kultes)	12	Syrien	58
Protagoras	70	Tabu-Vorschriften	6
Psychologie	25. 71	Tacitus	56. 64
	76. 78. 92	Terra sigillata	57
Ptolemaier	45-48. 51. 55f.	Thea Philadelphos	12
Ptolemaios I. Soter	12	Theognis von Megara	35
Ptolemaios II. Philadelphos	11-13. 28	Theoi Philadelphoi	12
Rangordnungsantriebe	77. 80	Theoi Soteres	12
Re	7f.	Thersites	33
Realpolitik	68	Thrasymachos (Sophist)	43. 70
Recht	66. 69. 70. 74		84. 93
Rechtsbewußtsein	80	Thukydidēs	36. 38f. 43
Reichtum	82	Tiberius	56
Religionskritik	10f.	E. Topitsch	8
Repetundenprozesse	52	Trimalchio (des Petron)	56
Republik, römische	49-54	Trojanischer Krieg	76. 82
Rex sacrorum	6	Tunesien	56
Ruhm (Grundmotiv der Machtpsychologie bei Thukydidēs)	67	Tyrannis	66. 70. 84
Veto, sakrales	20	Unternehmergeist	40
Sallust	53	Varro	16
Sarapis-Kult	12	Veiovis	17
Schande (in der griech. Adelsethik)	67. 72	Verres	52
Scipio (der Jüngere)	50	Verfassung, gemischte	49
Seeherrschaft	77	Vorratswirtschaft	76
Seele (in Analogie zum Staat bei Platon)	65	Max Weber	41. 69
Seleukiden	46	P. Wendland	13
Sisyphos	9	Wirtschaftsgeschichte	75f.
Sizilianische Expedition	89	Wirtschaftssystem	11
Sklaven	37. 51. 57	Wissenschaft	78
societates (römische Kapitalgesellschaften)	51	Xenophanes	73
Sokratesprozess	37	Xenophon	36. 39f.
		Zeremoniell des französischen Königtums	25
		Zucht	79

Verzeichnis der behandelten
Quellenstellen

Aristot. Polit.	3,4,1277a	27	91 Anm.	4
Aristot. Polit.	3,1279a	30ff.	60 Anm.	8
Aristot. Polit.	3,1279b	7ff.	60 Anm.	8
Aristot. Polit.	3,1279b	39ff.	60 Anm.	13
Aristot. Polit.	4,1290a	30ff.	60 Anm.	13
Aristot. Polit.	4,1297a	9ff.	60 Anm.	8
Aristot. Polit.	5,1306b	22ff.	60 Anm.	8
Aristot. Polit.	5,1307a	24f.	60 Anm.	8
Aristot. Polit.	6,1317b	8ff.	60 Anm.	13
Aristot. EN	5,3,1130a	2	91 Anm.	5
Athenaios	6,253e		28 Anm.	45
Aug. civ. dei	VI 4 p.	150, 17ff.	29 Anm.	50
Cic. de div.	1,2(3)		30 Anm.	60
Cic. de div.	2,70		30 Anm.	59
Cic. de leg.	2,20		30 Anm.	59
Demosth.	14,16		61 Anm.	25
Diog. Laert.	1,77		91 Anm.	5
Duris F. Gr. Hist.	76,F13		28 Anm.	45
Eur. Med.	120		91 Anm.	4
Herodot	3,80,3		91 Anm.	6
Hesiod, Erga	39		60 Anm.	9
Hesiod, Erga	202ff.		60 Anm.	10
Hesiod, Erga	221		60 Anm.	9
Hesiod, Erga	250		60 Anm.	9
Hesiod, Erga	264		60 Anm.	9
Hesiod, Erga	304ff.		60 Anm.	11
Hom. Il.	1,80		60 Anm.	4
Hom. Il.	2,202		60 Anm.	3
Hom. Il.	2,212ff.		60 Anm.	5
Hom. Il.	2,248		60 Anm.	4
Hom. Il.	2,483		60 Anm.	4
Hom. Il.	6,6		60 Anm.	1
Hom. Il.	6,208		93 Anm.	22
Hom. Il.	6,209		60 Anm.	1
Hom. Il.	9,3		60 Anm.	1
Hom. Il.	10,214		60 Anm.	1
Hom. Il.	11,784		93 Anm.	22
Hom. Il.	12,103		60 Anm.	1
Hom. Il.	14,122f.		60 Anm.	2
Hom. Il.	14,382		60 Anm.	4
Hom. Od.	3,370		60 Anm.	1
Hom. Od.	8,123		60 Anm.	1
Hom. Od.	8,247		60 Anm.	1
Hom. Od.	11,469		60 Anm.	1
Hom. Od.	13,297		60 Anm.	1
Hom. Od.	16,419		60 Anm.	1
Hom. Od.	19,109ff.		25 Anm.	20

Kritias fr. 25 D.-K.	9. 23 Anm. 7
Liv. 8,30,1 8,32,4	30 Anm. 62
Liv. 10,3,6	30 Anm. 62
Liv. 23,19,2	30 Anm. 62
Liv. 45,34,5	62 Anm. 39
Plat. Nomoi 1,643 E	91 Anm. 4
Plat. Nomoi 5,742a	62 Anm. 31
Plat. Nomoi 5,743a	62 Anm. 31
Plat. Nomoi 9,875b	65
Plat. Polit. 5,473d	62 Anm. 33
Plat. Polit. 8,550e	62 Anm. 30
Plat. Polit. 8,559d-562a	62 Anm. 32
Plat. POLit. 10,621c	62 Anm. 34
Plat. 7. Brief 326b	62 Anm. 33
Plat. 7. Brief 335d	62 Anm. 34
Plin. Nat. hist. 18,35	62 Anm. 40
	62 Anm. 43
Plut. Comp. Dem et Cic. 3	91 Anm. 5
Plut. Per. 12,4	61 Anm. 21
Plut. Sulla 30	91 Anm. 5
Plut. mor. 212BC. 215D	91 Anm. 4
Polybios 6,56	9
Polybios 30,15	62 Anm. 39
Ps. Xenoph. Rep. Athen 1,2ff.	61 Anm. 17
Sall. Ing. 28,1	62 Anm. 41
Solon fr. 5,9-10	88
Soph. Ant. 175-177	91 Anm. 5
Soph. Ant. 669	91 Anm. 4
Tac. Ann. 6,16f.	62 Anm. 44
Theogn. 718	60 Anm. 12
Thuk. 1,8,3f.	82
Thuk. 1,75,3	77
Thuk. 1,76,2	76f.
Thuk. 1,76,3	86
Thuk. 2,35-46	61 Anm. 18
Thuk. 2,37,1	61 Anm. 16
Thuk. 2,64,3	81
Thuk. 3,39,4	88
Thuk. 3,82,6. 8	61 Anm. 22
Thuk. 4,62,3	61 Anm. 22
Thuk. 5,85-113	91 Anm. 8
	62 Anm. 27
	92 Anm. 14
Thuk. 5,89	69
Thuk. 5,90	70
Thuk. 5,91. 5,94-99	71
Thuk. 5,95	72
Thuk. 5,100-111	73
Thuk. 5,105	87
Thuk. 5,111,3	29 Anm. 50
Varro fr. 4 Agahd	91 Anm. 4
Xenoph. Ages. 2,16	61 Anm. 20
Xenoph. Conviv. 4,30f.	61 Anm. 19
Xenoph. Conviv. 4,45	

Xenoph. Conviv. 4,45	61 Anm. 20
Xenoph. Hell. 2,3,47	62 Anm. 28
Xenoph. Memorab. 4,37	60 Anm. 13
Xenoph. Poroi 4,14	61 Anm. 15