

WALTER NICOLAI · MAINZ

Zuviel des Guten ist ungesund

Zur Dialektik von forciertem Leistungssteigerung und Selbstgefährdung
in der griechischen Literatur*

Daß das Maximum nicht unbedingt das Optimum ist, das lernen wir schon als Kinder, wenn wir uns von der Gier nach Süßigkeiten hinreißen lassen und anschließend davon Bauchweh bekommen. Und als Erwachsene wissen wir, daß, wer allzu ungestüm nach vorne drängt, leicht den Unwillen seiner Mitbewerber auf sich zieht und abrupt an die Kandare genommen wird. Übermäßiges Erfolgsstreben erweist sich demnach häufig als kontraproduktiv. Auch die Griechen haben diesem Phänomen, das ich die ‚Dialektik von forciertem Leistungssteigerung und Selbstgefährdung‘ nennen möchte, besondere Aufmerksamkeit gewidmet: das Thema (das seine klassische Formulierung in der Maxime μηδὲν ἄγαν¹ gefunden hat) zieht sich – von Homer an – wie ein roter Faden durch die griechische Literatur.

Einleitend seien ein paar allgemeine Kategorien vorausgeschickt, mit deren Hilfe ich dann im folgenden die geschichtliche Entwicklung dieser Dialektik bis zum Ende des 5. Jahrhunderts zu skizzieren versuche.

A. Im Hinblick auf das *Welt- und Geschichtsbild* der einzelnen Autoren macht es einen wesentlichen Unterschied, ob der Autor, indem er eine persönliche Fürsorge der Götter verkündet (mit Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen für deren Unrecht oder Überheblichkeit), bei seinen Hörern Gottvertrauen und Aufmunterung bewirken will, oder ob er die Götter, ohne Ansehen der Person, nur eine globale Unrechtsvergeltung betreiben läßt, was für den Hörer allenfalls einen eingeschränkten Trost bedeutet. Je nach der Art dieses Welt- und Geschichtsbildes ergibt sich für den Rezipienten entweder eine optimisti-

* Den beiden Herausgebern danke ich für wertvolle Hinweise.

¹ Dazu H. J. Mette, *Μηδὲν ἄγαν*. München 1933 (wiederabgedruckt in: *Kleine Schriften*. Frankfurt a. M. 1988, 1-38); H. North, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Ithaca, N.Y. 1966.

schere oder eine realistischere Perspektive auf das Leben. Im einen Fall (bei der Annahme einer göttlichen Unterstützung für die Guten) wird die Gefahr, daß forciertes Erfolgsstreben – in einem *circulus vitiosus* – mehr oder weniger zwangsläufig zum Scheitern führt, für durchaus überwindbar gehalten; im anderen Fall dagegen (ohne Annahme einer persönlichen göttlichen Fürsorge) gilt diese Gefahr als nur schwer oder überhaupt nicht vermeidbar.

B. Hinsichtlich der *ethischen Konsequenzen*, die sich daraus ergeben, wollen wir uns zunächst vergegenwärtigen, daß beispielsweise die optimale Anpassung einer Fahrzeuggeschwindigkeit an die jeweilige Verkehrssituation zur Voraussetzung hat, daß man zwei antagonistische Fähigkeiten beherrscht: das Beschleunigen und das Abbremsen. So ist auch jedes andere erfolgreiche Tun an eine doppelte Voraussetzung gebunden: einerseits an den engagierten Einsatz von Mut und Leistung (ohne Wagnis und Anstrengung keine Erfolgschance!) und andererseits an disziplinierte Selbstbeherrschung, die vor allem darin besteht, daß man sowohl die gesellschaftlichen Spielregeln beachtet (d. h. kein Unrecht begeht) als auch jenes Übermaß an Mut und Leistung vermeidet, das für einen selbst unbekömmlich ist. Was nun die Vereinbarkeit der beiden antagonistischen Fähigkeiten betrifft, so wird diese vom optimistischen und vom realistischen Weltbild unterschiedlich beurteilt, was zu entsprechenden Konsequenzen für die praktische Lebensgestaltung führt. Das optimistische Weltbild ermuntert uns, darauf zu vertrauen, daß – bei vernünftiger Verhaltensweise – engagierter Einsatz und disziplinierte Selbstkontrolle sehr wohl miteinander vereinbar sind, und macht uns dadurch kühn und unternehmungslustig. Das realistische Weltbild dagegen warnt uns (da eine solche harmonische Kombination nur schwer oder überhaupt nicht gelinge), daß wir entweder – bei ungezügelter Ehrgeiz – früher oder später vermutlich ein vorzeitiges Aus in Kauf zu nehmen haben oder daß wir (wenn wir dies nicht wollen) uns von vornherein mit einer wesentlich bescheideneren Zielsetzung zufrieden geben müssen.

C. Im Verlauf der *geschichtlichen Entwicklung* ergeben sich von Autor zu Autor eine Reihe charakteristischer Veränderungen im Erscheinungsbild der Dialektik von Leistungssteigerung und Selbstgefährdung, wobei folgender Prioritätenwechsel besonders wichtig zu sein scheint: primäres Lebensziel ist zunächst (vom 8. bis ins 5. Jahrhundert hinein) der Erwerb von Ansehen, Macht und Besitz, also nach Möglichkeit ‚herrscherliche‘ Größe; an deren Stelle tritt dann bei Sophokles (auf dem Höhepunkt der attischen Demokratie) moralische Größe und bei Platon und Aristoteles (als Reaktion auf die Erfahrungen des Peloponnesischen Krieges) innere bzw. geistige Größe. Im übrigen sind es vor allem drei Faktoren, die die

konkrete Erscheinungsform der Dialektik beeinflussen: einmal der (geistes)geschichtliche Standort des Autors, weiter das von ihm gewählte literarische Genos und schließlich das Publikum, an das er sich wendet.

Beginnen wir mit dem ältesten griechischen Text: der *Ilias*. Sie ist offensichtlich für eine Kriegergesellschaft² gedichtet, die – in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts – bereits im politischen Verband einer ‚Polis‘³ lebt. Wirtschaftliches Fundament solcher Poleis ist in der Regel der Grundbesitz, der infolge des beschleunigten Bevölkerungswachstums immer knapper wird, so daß sich ein ausgeprägtes Konkurrenzverhalten⁴ herausbildet. Dieser Konkurrenzkampf spielt sich einmal außenpolitisch ab, insofern die Polis mit ihren Nachbargemeinden nicht nur kleinere Fehden um Viehherden und andere Beute, sondern auch existenzbedrohende Kriege insbesondere um Ackerland⁵ auszufechten hat; und er spielt sich zum andern innenpolitisch ab, insofern in der breiten Schicht der kleinen und mittleren Bauern (die für die ‚Phalangentaktik‘⁶ in der Schlacht unentbehrlich sind) und mehr noch unter den mit Führungsaufgaben betrauten Großgrundbesitzern ein dauernder Rangstreit um Besitz, Ehre und politischen Einfluß stattfindet. In der *Ilias* erscheint dieser alltägliche Konkurrenzkampf – heroisch überhöht – in mythischer Spiegelung, wobei ein ursprünglich vielleicht einmal um die Kontrolle der Dardanellen geführter Krieg in ein griechisches Gemeinschaftsunternehmen zur Rückeroberung der entführten Helena umgewandelt worden ist und der innenpolitische Rangstreit konkurrierender Gefolgschaftsführer die

² Vgl. dazu jetzt H. van Wees, *Status Warriors. War, Violence and Society in Homer and History*. Amsterdam 1992; von »Wehrgemeinschaft« spricht K.-W. Welwei, *Polisbildung, Hetairos-Gruppen und Hetairien*, *Gymnasium* 99, 1992, 485.

³ Dazu siehe W. Hoffmann, *Die Polis bei Homer*, in: *Festschrift Br. Snell*. München 1956 (S. 153–165); L. H. Jeffery, *Archaic Greece. The City-States c. 700–500*. London 1976; F. Gschnitzer, *Griechische Sozialgeschichte von der mykenischen bis zum Ausgang der klassischen Zeit*. Wiesbaden 1981; K.-W. Welwei, *Die griechische Polis*. Stuttgart 1983; Ch. G. Starr, *Individual and Community. The Rise of the Polis 800–500 B.C.* New York 1986.

⁴ Vgl. W. Donlan, *Homeric τέμενος and the Land Economy of the Dark Age*, *Mus. Helv.* 46, 1986, 129–145. »Homeric violence may be the result of a form of status rivalry which is primarily concerned with securing deference, 'honour', from others, and which takes place in a face-to-face community«, van Wees (o. Anm. 2) 264.

⁵ Siehe K. Raaflaub, *Homer und die Geschichte des 8. Jh. v. Chr.*, in: J. Latacz (Hrsg.), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick. Colloquium Rauricum*, Bd. 2. Stuttgart 1991 (222ff.).

⁶ Dazu J. Latacz, *Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios*. München 1977.

erweiterte Dimension eines Führungsstreits innerhalb einer quasi internationalen Streitmacht angenommen hat⁷. Bei einem solchen Rangstreit, wie er – exemplarisch für die Kriegergesellschaft des 8. Jahrhunderts – zwischen Achill und Agamemnon ausgefochten wird, geht es letzten Endes um die Bewährung ‚herrscherlicher Größe‘: alle Gefolgschaftsführer sind unablässig auf den Ausbau bzw. den Erhalt ihres Basileus-Status bedacht. Ersatzweise vorliebzunehmen mit lediglich ‚moralischer Größe‘ kommt nur im Notfall in Frage, wenn Scham oder schlechtes Gewissen wegen schuldhaften Versagens heroische Selbstaufopferung verlangen (zum Beispiel als Achill, nach dem von ihm verschuldeten Tod des Patroklos, sich sofort ohne Zögern entschließt, Rache an Hektor zu nehmen, obwohl er weiß, daß ihm – gleich nach Hektors Tod – auch sein eigener Tod bestimmt ist: 18,88–126; oder als Hektor, nachdem er in hybrider Selbstüberschätzung eine verheerende Niederlage seines Heeres verschuldet hat, es verschmäht, sich hinter die schützenden Mauern der Stadt zu retten: 22,99–130).

Die ethischen Normen⁸ dieser Kriegergesellschaft fordern von ihren Mitgliedern, je höher der Anspruch, desto höhere Leistung (vgl. 12,310–321). Dabei gibt es zwei grundsätzlich verschiedene Möglichkeiten, sich im Rangstreit zu profilieren: entweder auf dem Umweg über eine ‚produktive‘ Leistung, die das eigene Ansehen erhöht, ohne dem Rivalen Schaden zuzufügen, oder durch eine direkte Konfrontation mit dem Ziel, den Konkurrenten durch offene oder verdeckte Gewaltandrohung in einer strittigen Sache zum Nachgeben und damit zur Unterordnung zu zwingen, was freilich mit dem Risiko verbunden ist, daß ein durch ungebührliche Verletzung fremder τιμή errungener Sieg später bitter geübt

⁷ Nur Agamemnon ist »als Basileus allen anderen Oberbasilees übergeordnet. Die Spitze der politisch-sozialen Hierarchie innerhalb der Achaier unterscheidet sich von der aller anderen in den Epen dargestellten politischen Einheiten dadurch, daß sie gegenüber den zwei Ebenen, wie sie in jedem Ethnos existieren (Oberbasileus und Basilees), auf drei Ebenen (Oberbasileus, Oberbasilees, Basilees) erweitert ist. Diese nur in der Verbindung mit Agamemnon vorkommende Erweiterung legt den Gedanken nahe, daß der Dichter mit Hilfe eines von ihm erfundenen obersten Oberbasileus [...] ein in der Realität niemals existierendes Gebilde konstruierte, das es ihm erlaubte, die aus der vielfältigen Tradition her bekannten griechischen Ethne zu einem fiktiven einheitlichen Ethnos der Achaier im Rahmen eines gleichfalls nur fiktiven Kriegs zumindest oberflächlich zu verschmelzen«: Chr. Ulf, *Die homerische Gesellschaft* (München 1990) 122f. Vgl. W. Donlan, *The Social Groups of Dark Age Greece*, *Class. Phil.* 80, 1985, 293–308; ders., *The Pre-state Community in Greece*, *Symb. Osl.* 64, 1989, 5–29.

⁸ Dazu A. A. Long, *Morals and Values in Homer*, *Journ. Hell. Stud.* 90, 1970, 121–139.

werden muß (sachlich gerechtfertigt ist die Ausübung derartigen Drucks jedoch etwa dann, wenn das Gemeinwohl die Herausgabe eines Besitzstücks erfordert, wie im Fall der Chryseis und Helenas). Während nun ein Erfolg des einzelnen auf dem Schlachtfeld (gegenüber dem gemeinsamen auswärtigen Feind) in der Regel auch der Gemeinschaft zugute kommt, kann ein Triumph über den Rivalen auf den Turnierplätzen des innenpolitischen Konkurrenzkampfes (vor allem im Ältestenrat und in der Versammlung), wenn dadurch die bessere Meinung (etwa die des Antenor 7,348ff. und die des Polydamas 18,254ff.) unterdrückt oder wenn einem nahezu Gleichrangigen (wie dem Achill im 1. Gesang) durch entehrende Kränkung Unrecht getan wird und daraufhin unversöhnlicher Streit entsteht, schweren Schaden für die Gemeinschaft nach sich ziehen. Infolgedessen bringt der Iliasdichter für die Bewährung von Mut und kriegerischer Tüchtigkeit auf dem Schlachtfeld fast lauter positive Paradeigmata und veranschaulicht hier den fatalen Zusammenhang von übermäßigem Ehrgeiz und Selbsterstörung – von kleinen Kämpfern wie Polydoros (20,407–418) abgesehen – eigentlich nur an dem einen tragischen Beispiel des Patroklos (denn Hektors strategische Fehlentscheidung im 18. Gesang wird ja nicht auf dem Schlachtfeld, sondern in einer Heeresversammlung getroffen). Umgekehrt verfährt er dagegen beim Rangstreit innerhalb der Gemeinschaft: hier stellt er eindeutig die negativen Paradeigmata der beiden Achaiierführer Agamemnon und Achill in den Vordergrund, die nacheinander (zunächst Agamemnon ab dem 1. Gesang und dann Achill ab dem 9. Gesang) den Fehler begehen, durch Übersteigerung ihrer im Prinzip berechtigten Ansprüche den Bogen dermaßen zu überspannen, daß sie nicht nur der griechischen Heeresgemeinschaft, sondern auch sich selbst großen Schaden zufügen. Die Warnung⁹ vor den schlimmen Folgen von Übergriffen auf den Besitz eines wehrhaften Gegners gilt freilich auch für den außenpolitischen Bereich: hier besteht gleichfalls die Gefahr, daß – wie im Falle von Helenas Entführung durch den Troer Paris – privater Übermut den Untergang der gesamten Gemeinschaft zur Folge hat.

⁹ Zu den politischen Wirkungsabsichten des Iliasdichters vgl. K. Raaflaub, Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen 1, hrsg. von I. Fetscher und H. Münkler. München 1988 (197–215); ders., Hist. Zeitschr. 248, 1989, 1–32; Verf., Wirkungsabsichten des Iliasdichters, in: Gnomosyne. Festschrift W. Marg. München 1981 (81–101); Gefolgschaftsverweigerung als politisches Druckmittel in der Ilias, in: K. Raaflaub (Hrsg.), Anfänge politischen Denkens in der Antike: Griechenland und die nahöstlichen Kulturen. München 1993 (317–341); Chr. Ulf, Die Abwehr von internem Streit als Teil des ‚politischen‘ Programms der homerischen Epen, Graz. Beitr. 17, 1990, 1–25.

Da die Ilias dem Zuhörer somit ein Welt- und Geschichtsbild¹⁰ bietet, in welchem einerseits die Mitglieder der Kriegergesellschaft – je ranghöher, desto mehr – dazu tendieren, im Eifer des innenpolitischen Konkurrenzkampfes ihre Selbstkontrolle zu verlieren, und andererseits die Götter (in Form eines – von Zeus souverän und unparteiisch geregelten – Antagonismus der Einzelgötter¹¹) die menschlichen Rechtsverletzungen unbarmherzig bestrafen, wird man annehmen dürfen, daß der Dichter wohl eine doppelte Wirkung beabsichtigt hat: nämlich einmal nüchtern-realistisch aufzuzeigen, wie sehr die Gefahr besteht, daß gerade der Große (Agamemnon, Achill, Hektor) in seinem Übereifer – das heißt auf Grund desselben ungestümen Siegeswillens, dem er auch seine Größe verdankt – sich selbst und seine Gruppe zu Fall bringt, und zum andern dazu aufzufordern, diese Gefahr nach Möglichkeit dennoch zu vermeiden (wie es, beim Wagenrennen, 23,401–447. 540–611, vorbildlich Menelaos und Antilochos gelingt¹²). Indem der Autor für die ἄτη, die ihren Ursprung in einem unbändigen Ehrgeiz hat (»immer der Beste zu sein und überlegen zu sein den andern«, 6,208. 11,784), einen planmäßig handelnden göttlichen Verursacher bald ausdrücklich nennt, bald nicht nennt (bei Hektor: Zeus 8,473ff. 12,252–257. 15,64ff. 18,293f.; bei Patroklos: Zeus 16,688. 691; bei Agamemnon: angeblich Zeus 19,86–89; evtl. Apollon 1,8–12; bei Achill: Zeus allenfalls aus 8,473ff. zu erschließen), läßt er es letzten Endes offen, ob derartige *black-outs* der Großen – in der Lebenswirklichkeit – im Einzelfall vermeidbar¹³ oder unvermeidbar sind. Jedenfalls aber macht er unmißverständlich klar, daß die jeweilige Gemeinschaft sich vor den fatalen Folgen solcher ὕβρις nur dadurch zu schützen vermag, daß sie ihrem vorübergehend unzurechnungsfähigen Anführer rechtzeitig die Gefolgschaft versagt und sich stattdessen mit dem unschuldigen Opfer der ὕβρις bzw. mit einem klugen Warner oder Vermittler solidarisiert¹⁴.

Die *Odyssee* – wohl ebenfalls vorgetragen vor allem bei den großen regionalen Götterfesten¹⁵ – dürfte ungefähr für die gleiche Zuhörerschaft bestimmt gewesen sein wie die Ilias, nur mit der Einschränkung, daß ihr

¹⁰ Dazu Verf., Zum Welt- und Geschichtsbild der Ilias, in: Homer Beyond Oral Poetry, ed. by J. M. Bremer etc. Amsterdam 1987 (145–164).

¹¹ Siehe M. Schäfer, Der Götterstreit in der Ilias. Stuttgart 1990.

¹² Vgl. D. Lohmann, Homer als Erzähler, Gymnasium 99, 1992, 289–319 (bes. 307ff.).

¹³ So A. Schmitt, Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Stuttgart 1990; vgl. aber Verf., Zur Selbstbestimmbarkeit menschlichen Handelns in der Ilias, Würzb. Jbb. 17, 1991, 5–15.

¹⁴ Vgl. Verf., Gefolgschaftsverweigerung (o. Anm. 9).

¹⁵ So auch O. Taplin, Homeric Soundings. The Shaping of the Iliad. Oxford 1992 (28–30. 39–41).

Dichter sich, mit Figuren wie Eumaios¹⁶ und Eurykleia, gezielt auch an die kleinen Leute wendet und überhaupt seine Hörer nicht primär in ihrer Eigenschaft als statusbewußte Krieger, sondern (wie Märchen und Roman¹⁷) in der ganzen Breite ihrer menschlichen Existenz, mit allen dazugehörigen Wünschen und Nöten, anspricht. Die Andersheit¹⁸ der Odyssee gegenüber der Ilias scheint daher nicht so sehr als Antithese gemeint denn als Erweiterung¹⁹ einer speziellen Kriegerethik zu einer allgemeineren Ethik. In dieser wird zwar – außer am innenpolitischen Abenteuererum der Freier (die das Fehlen eigener Leistung durch Ausbeutung fremden Besitzes kompensieren) – mehrfach Kritik geübt auch an kriegerischen Beutezügen gegen fremde Staaten (z.B. an Eupheithes' Beteiligung an den Raubzügen der Taphier 16,424ff.; vgl. auch die implizite Kritik²⁰ in Odysseus' fingierter Autobiographie 14,211ff.); und ebenso wird gezeigt, daß vorschnelle Rachehandlungen, zur statuserhaltenden Verteidigung beleidigter Ehre (etwa gegenüber Polyphem 9,299ff., Melantheus 17,235ff. und den untreuen Mägden 20,9ff.), unter bestimmten Lebensumständen selbstmörderisch wären und daß stattdessen geduldige Selbstbeherrschung den Vorzug verdient: »Halte aus, Herz! einst hast du noch Hündischeres ausgehalten...« (20,18). Doch so weit geht der Odysseedichter keineswegs, daß er der Kriegerethik der Ilias bereits eine ausgesprochen ‚bürgerliche‘²¹ Ethik entgegensetzen würde, wonach private Rechtsstrei-

¹⁶ Vgl. H. Strasburger, Zum antiken Gesellschaftsideal. Heidelberg 1976 (16–42).

¹⁷ Dazu U. Hölscher, Die Odyssee. Epos zwischen Märchen und Roman. München 1989; H. Patzer und U. Hölscher, Die homerische Odyssee – Märchen, Roman oder stilisierte Adelswirklichkeit? *Poetica* 22, 1990, 488–513.

¹⁸ Siehe dazu W. Kullmann, Gods and Men in the Iliad and the Odyssey, *Harv. Studies* 89, 1985, 1–23.

¹⁹ »Odysseus' experience of the limits and liabilities inherent in the heroic will enable him to see it in perspective and accord it its proper place in a view that is larger than the traditional heroic outlook«, R. Friedrich, Heroic Man and πολύμητις: Odysseus in the Cyclopeia, *GRBS* 28, 1987, 132f. »Neuer Geist und alte Areté treten zu einer geläuterten, sublimierten Form von Heroik zusammen, die sich in der Rückeroberung des usurpierten Besitzes durch den heimgekehrten Trojafahrer bewähren wird. Odysseus wird nie mehr für traditionell-heroische Ziele kämpfen; aber kämpfen kann er noch und wird er noch. Sein letzter Krieg geht um sein Recht, in dem sich das ideologische Fundament der Odyssee manifestiert, das Recht von Eigentum und angestammter Herrschaft. Weit entfernt, eine *restitutio in integrum* zu sein, bedeutet das ‚Wiedererwachen‘ des Heros Odysseus seine Erhebung zum nun erst wirklichen Helden der Odyssee, der den Geist der Vergangenheit überwunden und eine höhere Stufe der Kultur erstiegen hat« (H. Rohdich, Ein Gleichnis der Odyssee, *Ant. u. Abendl.* 33, 1987, 52).

²⁰ Vgl. Strasburger (o. Anm. 16) 18f.

²¹ Dazu F. Jacoby, Die geistige Physiognomie der Odyssee, *Antike* 9, 1933, 159–194; M. Horkheimer u. Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1969 (zuerst:

tigkeiten nicht mehr mit dem Schwert, sondern nur noch mit wirtschaftlichen oder anderen zivilen Waffen ausgefochten werden dürfen und – im Zweifelsfall – das bloße Überleben den Vorzug verdient²² vor der Statusverteidigung bis zum eventuell bitteren Ende (vgl. Athenes Aufforderung an Telemach, notfalls auch ohne seinen Vater gegen die Freier vorzugehen: 1,294ff.). Stattdessen wählt er einen anderen Weg: er hält zwar fest an den traditionellen Wertvorstellungen (Besitz, Ehre und Macht), empfindet zugleich aber – für die Sicherung dieser Werte – eine breitere²³ Palette von Mitteln, so unter Umständen auch den Gebrauch von List und Verstellung (als deren Meister sich immer wieder Odysseus erweist), ja wenn es sein muß, sogar die vorübergehende Selbsterniedrigung (kulminierend in der Bettlerrolle, die sich Odysseus in seinem eigenen Haus erlebt).

Die Ethik der Odyssee ist damit auf der einen Seite wesentlich realistischer (sozusagen naturwüchsiger) als die konventionsgebundene Kriegerethik der Ilias; auf der anderen Seite ist sie freilich verquickt mit einem märchenhaft-optimistischen Weltbild, wonach es eine klare Unterscheidung zwischen den Guten und den Bösen bzw. Unfähigen gibt und wonach die Guten (die zugleich die Tüchtigen sind) von den Göttern²⁴ belohnt und die Bösen bestraft werden, so daß am Ende die gestörte Ordnung ihre Wiederherstellung erfährt, und zwar (anders als in der Ilias) stets zur vollen Genugtuung des Hörers. Demgemäß demonstriert der Dichter an seinem Haupthelden Odysseus, daß, wer sich durch hohe Leistungsfähigkeit in allen Lebenslagen auszeichnet, mit Hilfe der Götter zum Schluß den Sieg erringt und dabei (im Unterschied zu den Haupthelden der Ilias, wie die 2. Nekyia zeigt) imstande ist, beides gleichzeitig zu erlangen: κλέος und νόστος²⁵ (sowohl den Ruhm wie die Heimkehr; d. h.: nicht nur ideellen, sondern zugleich auch materiellen Erfolg und vor

New York 1944); H. Rohdich, Der Hund Argos und die Anfänge bürgerlichen Selbstbewußtseins, Ant. u. Abendl. 26, 1980, 33–50 (vgl. auch die in Anm. 19 und 23 genannten Arbeiten von Rohdich); J. M. Redfield, The Economic Man, in: C. A. Rubino and C. W. Shelmerdine (Hrsg.): Approaches to Homer. Austin, Texas 1983 (218–247).

²² So scheint es zwar Achills Schattenseele im Hades zu sehen (11, 488–491), doch ist dies wohl die einseitige Sicht des Toten.

²³ »Voriliadische Praktiken der Daseinsbewältigung kommen wieder zu Ehren, aber zu neuen, moralisch sublimierten«, H. Rohdich, Zwei Exkurse in die Vergangenheit, Ant. und Abendl. 36, 1990, 46.

²⁴ Dazu (außer dem o. Anm. 18 genannten Aufsatz von Kullmann): H. Lloyd-Jones, The Justice of Zeus, Berkeley 1971 (28ff.); R. Friedrich, Thrinakia and Zeus' Ways to Men in the Odyssey, GRBS 28, 1987, 375–400.

²⁵ Vgl. G. Nagy, The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry. Baltimore 1979 (26–41).

allem ein friedliches Lebensende²⁶). Damit stärkt die Odyssee – erstens – in viel größerem Maß als die Ilias das naive Vertrauen der Zuhörer in ihr eigenes Leistungsvermögen bzw. in das ihres Basileus (in dessen patriarchalischer Obhut, vorausgesetzt daß es ein tüchtiger und wohlwollender Herrscher ist, zumal die einfachen Leute sich geborgen fühlen dürfen). Und zweitens zeigt sie, wie die (so eindrucklich in der Ilias beschworene) Gefahr vermieden werden kann, daß der Große, durch ein allzu offensives Verhalten, sich selbst den Untergang bereitet: indem er nämlich auf so leichtsinnige Abenteuer wie den Besuch in der Höhle des Kyklopen²⁷ verzichtet; indem er die (auf unverzüglichen Vollzug drängenden) Triebregungen wie Hunger, Zorn oder Racheverlangen eisern der Kontrolle des Verstandes²⁸ unterwirft, der allein die Folgen des Handelns vorauszu- sehen vermag; ja sogar indem er zeitweise bittere Demütigungen (wie Odysseus in seiner Bettlerrolle) auf sich nimmt, um am Ende umso sicherer zu triumphieren. Im übrigen scheint sich die Odyssee vor allen anderen griechischen Dichtungen dadurch auszuzeichnen, daß sie nicht nur eindrucksvoll zeigt, wie der Mensch das Risiko, durch allzu ungestümes Draufgängertum sich selbst zu schädigen, vermittels seiner Vernunft vermeiden kann, sondern daß sie darüberhinaus am märchenhaft-mythischen Paradeigma ihres Haupthelden sozusagen auch den Beweis dafür zu erbringen sucht, daß eine solche Erfolgssicherung durch Selbstkontrolle tatsächlich in der Lebenspraxis möglich ist.

Im Vorübergehen werfen wir kurz einen Blick auf Hesiod und Solon. Die Ethik von *Hesiods* ‚Erga‘ – primär für das kleine und mittlere Bauern- tum gedacht – verfolgt als Ziel den wirtschaftlich-sozialen Aufstieg²⁹ zu Wohlstand und Ansehen (»damit du anderer Leute Land erwirbst, nicht deines ein anderer«, 341), billigt als Mittel dazu jedoch nur die unermüdliche Arbeit (298ff. 383ff.) auf dem eigenen Landgut. Wie Iliasdichter und Odysseedichter verurteilt also auch Hesiod den primitiven direkten Zugriff auf fremdes Eigentum (28ff. 213ff.) mittels Betrug oder Gewalt (androgung), der von Zeus streng bestraft werde (252ff.), und läßt nur den gesellschaftlich unschädlichen und deshalb segensreichen Umweg über

²⁶ So Teiresias' Prophezeiung (11, 134–137); im Gegensatz zu Achills Schlachtentod und Agamemnons Ermordung nach der Heimkehr.

²⁷ Dazu R. Friedrich, *The Hybris of Odysseus*, *Journ. Hell. Stud.* 111, 1991, 16–28.

²⁸ Zur Rolle des νόος bei Homer: A. Schmitt (o. Anm. 13) 182ff.

²⁹ Dazu P. Spahn, *Oikos und Polis. Beobachtungen zum Prozeß der Polisbildung bei Hesiod, Solon und Aischylos*, *Hist. Zeitschr.* 231, 1980, 529–564 (bes. 533–545); B. Bravo, *Les travaux et les jours et la cité*, *Ann. Scuol. Norm. Sup. Pisa* 15, 1985, 707–765; G. Zanker, *The Works and Days. Hesiod's Beggar's Opera?* *Bull. Inst. Class. Stud.* 33, 1986, 26–36; Raaflaub (o. Anm. 9) 216–224.

die eigene Anstrengung und Leistung gelten («vor den Erfolg haben die Götter den Schweiß gesetzt», 289f.); das heißt, er differenziert zwischen zwei unterschiedlichen Formen des menschlichen Existenzkampfes, von denen er die eine als die gute, die andere als die schlechte *ἐπις* bezeichnet (11–26). Hesiods für unser Thema einschlägige Maxime, daß die Hälfte mehr sei als das Ganze (40), ist dabei ausschließlich als Warnung vor unrechtmäßigem Besitzerwerb gemeint, wie ihn etwa sein Bruder bei dem Streit um das Erbe (33ff.) oder wie ihn bestechliche Richter-Könige durch Gefälligkeitsurteile betreiben (38f. 267ff.), noch nicht jedoch als Warnung vor übertriebenem bäuerlichem Arbeitseifer oder vor übermäßigem Macht- oder Wirtschaftswachstum der Basileis (sei es daß der Verdrängungsprozeß im Grundbesitz damals noch keine bedrohlichen Ausmaße angenommen hatte oder daß Hesiod dies nicht weiter beachtete). – Vor den sozialen und politischen Gefahren, die im 7. und 6. Jahrhundert der übersteigerte Expansionsdrang der Großgrundbesitzer heraufbeschwört, scheint vielmehr zum erstenmal der athenische Politiker *Solon* (um 600) zu warnen, der im übrigen noch ganz der traditionellen Vorstellung anhängt: »Besitz begehrt' ich zwar zu haben, aber ungerecht erworben / will ich ihn nicht« (Musenelegie 7/8, Latacz). Da der Konkurrenzkampf der Großen um Landbesitz und Macht zu Lasten des freien Bauerntums geht, das dadurch in die Schuldknechtschaft herabgedrückt oder in die Sklaverei verkauft wird, drohen der Polis bürgerkriegsartige Unruhen, die – wie Solon in der Staatslegie (26–29) ausdrücklich betont – nicht nur das Gemeinwesen insgesamt gefährden³⁰, sondern letzten Endes auf die Reichen und Mächtigen selbst zurückschlagen werden (auch wenn diese durch noch so hohe Mauern sich davor zu schützen versuchen). Um den Aufkauf der kleineren und mittleren Bauernhöfe zu verhindern, setzt Solon ein bestimmtes Höchstmaß für den Grundbesitz fest (Aristoteles, *Politeia* 1266 b 17), da die fatale Wachstumsmentalität, wie er am Ende der Musenelegie³¹ klar gesehen hat, keinerlei freiwillige Selbstbeschränkung kennt:

»Beim Reichtum gibt es für die Menschen keine klare Grenze; denn die von uns am meisten jetzt zum Leben haben, die sind doppelt gierig! Wer vermag sie alle zufriedenzustellen?

³⁰ Vgl. W. Jaeger, *Solons Eunomie*. Sitz. Ber. Ak. Berlin 1926; M. Stahl, *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen*. Stuttgart 1987; Raaflaub (o. Anm. 9) 234–239; B. Manuwald, *Zu Solons Gedankenwelt* (Fr. 4 und 13 West), *Rhein. Mus.* 132, 1989, 1–25.

³¹ Dazu u. a. A. Spira, *Solons Musenelegie*, in: *Gnomosyne* (o. Anm. 9) 177–196; J. Christes, *Solons Musenelegie*, *Hermes* 114, 1986, 1–19; B. Manuwald (o. Anm. 30).

Das Gewinnstreben ist den Menschen von den Göttern zwar verliehen,
 doch entspringt daraus zugleich das Unheil ...« (71–75, frei nach Latacz).

Während Homer und Hesiod also erst im Übergriff auf fremdes Eigentum (bzw. in der Verletzung fremder Rechts- und Ehrensprüche) eine Gefahr für die Gemeinschaft und damit zugleich eine Provokation der göttlichen Gerechtigkeit (und somit letzten Endes auch eine Selbstgefährdung des Täters) sehen, findet Solon offensichtlich allein schon in der grenzenlosen Unerättlichkeit³² unseres Besitzstrebens die Wurzel allen Übels (ohne deshalb jedoch den Reichtum als solchen, wie später Herodot, zu diskreditieren).

Machen wir nun einen großen Schritt bis ungefähr in die Mitte des 5. Jahrhunderts, als in Athen und dem von ihm beherrschten Seebund – unter der Führung von Ephialtes und Perikles, beginnend mit der Entmachtung des Areopags 462/461 – eine radikale Form der Demokratie verwirklicht wurde und infolgedessen demokratische Vorstellungen Einfluß auch auf die Deutungen des menschlichen Schicksals in den beiden großen Gattungen des 5. Jahrhunderts ausgeübt haben: in der attischen Tragödie und in der Geschichtsschreibung, wobei freilich charakteristische Unterschiede zwischen den einzelnen Autoren festzustellen sind.

Betrachten wir zunächst *Aischylos*, und zwar vor allem seine ‚Orestie‘³³ (aufgeführt 458). ‚Herrscherliche‘ Größe, insbesondere die des Staatsmannes und Heerführers, ist für ihn noch ein fast uneingeschränkt positiver Wert, da das Wohl der Polis – in seiner Sicht – entscheidend von den Führungsqualitäten ihrer Anführer abhängt. Zugleich macht er jedoch sehr deutlich auch die Gefahren sichtbar, denen die großen historischen Persönlichkeiten ausgesetzt sind. Das sind einmal die beiden (bereits von Homer her bekannten) Standard-Gefahren: die Unrechtshandlung und die hybride Selbstüberschätzung (deren sich bei Aischylos etwa der Perserkönig Xerxes und, in der ‚Orestie‘, Paris und Klytaimnestra schuldig machen, aber auch Agamemnon, wenn er sich die troische Seherin

³² Vgl. Spira (o. Anm. 31) 195f.; Manuwald (o. Anm. 30) 18–20; M. Stahl, Solon F 3 D. Die Geburtsstunde des demokratischen Gedankens, *Gymnasium* 99, 1992, 388–390. 402.

³³ Dazu M. Gagarin, *Aeschylean Drama*. Berkeley 1976; J. Bollack et P. Judet de la Combe, *L'Agamemnon d'Eschyle. Le texte et ses interprétations*. 2 Bde. Lille 1981–1982; Th. G. Rosenmeyer, *The Art of Aeschylus*. London 1983; D. J. Conacher, *Aeschylus' Oresteia. A Literary Commentary*. Toronto 1987; Verf., *Zum doppelten Wirkungsziel der aischyleischen Orestie*. Heidelberg 1988.

Kassandra als Bettgenossin mit nach Hause bringt). Und das ist zum andern die anscheinend neuentdeckte Gefahr des *double bind* (der ausweglosen Pflichtenkollision), die proportional zur gesellschaftlichen Ranghöhe - und zur damit verbundenen Verantwortung - wächst. So wird zum Beispiel Agamemnon, der sich, nach dem Gastrechtsbruch des Paris, zum Vergeltungszug gegen Troja (zur Rückeroberung der entführten Helena) verpflichtet fühlt, durch die von Artemis verursachte Blockade seiner Flotte vor die Notwendigkeit gestellt, entweder die Göttin durch Opferung seiner Tochter Iphigenie zu versöhnen oder seine Pflichten als Heerführer sträflich zu vernachlässigen³⁴ (Ag. 205-217). Ähnlich steht später sein Sohn Orest vor dem Dilemma, entweder die eigene Mutter töten zu müssen oder die Racheverpflichtung gegenüber seinem ermordeten Vater unerfüllt zu lassen und zugleich damit seinen legitimen Herrschaftsanspruch aufzugeben (Cho. 297-304. 899-902. 924f.). In beiden Fällen (wie übrigens auch im Fall des Eteokles in den ‚Sieben gegen Theben‘ und dem des Pelasgos in den ‚Hiketiden‘) gerät der Held - ohne jede eigene Schuld - in die tragische Situation, von zwei einander widersprechenden moralischen oder politischen Forderungen nur der einen genügen zu können und damit notgedrungen eine Pflichtverletzung gegenüber der anderen zu begehen. Da solche Verfehlungen - dem Aischyleischen Weltbild zufolge - von der jeweils zuständigen ‚Ressort-Gottheit‘ unerbittlich geahndet³⁵ werden, und zwar ohne Rücksicht darauf, ob der Täter seine Schuld - wie Paris und Klytaimnestra - hätte vermeiden oder - wie Agamemnon und Orest - nicht hätte vermeiden können, ergibt sich die bittere Einsicht, daß das große Individuum, je weiter seine politische Verantwortung reicht, umso mehr dem Risiko ausgesetzt ist, Entscheidungen treffen zu müssen³⁶, die zwangsläufig den Groll dieser oder jener Gottheit erregen. Im innenpolitischen³⁷ Bereich eines funktionierenden Gemeinwesens vermag die humane Rechtsord-

³⁴ Dazu besonders L. Bergson, Nochmals Artemis und Agamemnon, *Hermes* 110, 1982, 137-145; vgl. aber auch R. Thiel, Chor und tragische Handlung im ‚Agamemnon‘ des Aischylos. Stuttgart 1993, 111-143.

³⁵ Vgl. W. Pötscher, Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode, *Wien. Stud.* 72, 1959, 5-25; H. Patzer, Methodische Grundsätze der Sophoklesinterpretation, *Poetica* 15, 1983, 15-17.

³⁶ »Aeschylus was an observant, well-informed and reflective Greek who realised the magnitude of the predicament in which commanders of armies sometimes found themselves«, K. J. Dover, *Some Neglected Aspects of Agamemnon's Dilemma*, *Journ. Hell. Stud.* 93, 1973, 63.

³⁷ Zu Aischylos' politischer Zielsetzung vgl. Chr. Meier, Aischylos' Eumeniden und das Aufkommen des Politischen, in: ders., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt a. M. 1980, 144-246.

nung zwar (wie sie von Athene in den ‚Eumeniden‘ 681ff. gestiftet wird) die Notwendigkeit brutaler Racheaktionen obsolet zu machen; doch außenpolitisch bleibt, mangels durchsetzungsfähiger internationaler Gerichtshöfe, die Gefahr auswegloser Pflichtenkollisionen weiterhin bestehen.

Wenn der Chor (insbesondere des ‚Agamemnon‘), quasi als Sprachrohr der schweigenden Mehrheit, die Tragik des unter Handlungszwang stehenden politischen Führers mit Schauer und Mitleid registriert und wenn er das bescheidene Glück des kleinen Mannes stabiler und insofern auch wünschenswerter findet als alle Herrlichkeit der Reichen und Mächtigen (z. B. Ag. 468–474. 772–781. 1005–1014), dann äußert sich darin zweifellos der Gedanke eines ‚demokratischen‘ Ausgleichs, demzufolge alles seinen Preis hat: nicht nur Unrecht und Überheblichkeit erhalten die verdiente Bestrafung, sondern der große Mann muß auch (selbst wenn er keine persönliche Schuld auf sich läßt) allein für seine schiere Größe bzw. für die unvermeidbaren Folgen seiner innen- und außenpolitischen Maßnahmen (z. B. Ag. 429ff.) mit erhöhtem Unfallrisiko und größerer Fallhöhe bezahlen. Diese Perspektive des Chores ist allerdings nicht identisch mit der des Autors, die wesentlich differenzierter ist. Auf der einen Seite stellt die erfolgreiche Betätigung als politischer bzw. militärischer Führer in Aischylos’ Augen durchaus noch, weil sie dem Gemeinwohl dient, das höchste menschliche Lebensziel dar; auf der andern Seite zeigt Aischylos zum erstenmal in der griechischen Literatur, daß die Kontingenz der Geschichte (genauer gesagt: die Erblast der Vergangenheit) auch den fähigsten Staatsmann – ohne eigenes Verschulden, nur weil er die Verantwortung zu tragen hat – in eine Situation bringen kann, wo er bestenfalls die Alternative zwischen einem größeren und einem kleineren Übel hat, aber auch die Wahl des letzteren später mit seinem Untergang bezahlen muß. Ohne Zweifel ist es legitim, daraus (mit dem Chor, der gewiß einem großen Teil des Publikums aus dem Herzen gesprochen hat) die Folgerung abzuleiten, daß, wer der gefährlichen Koppelung von forciertem Leistungssteigerung und Selbstgefährdung aus dem Weg gehen will, eben den Pfad der Bescheidenheit einschlagen muß. Daß Aischylos solcher Bescheidenheit jedoch grundsätzlich den Vorzug vor dem – natürlich möglichst umsichtigen – Streben nach politischer Macht und politischem Erfolg gegeben hätte, dieser Schluß wäre falsch; denn Größe als solche (sofern sie Unrecht und Überheblichkeit vermeidet) ist für ihn zwar etwas durchaus Riskantes, aber noch nichts moralisch Fragwürdiges.

Die Position *Herodots*³⁸ (nach der Mitte des 5. Jahrhunderts) ähnelt in

³⁸ Dazu M. Pohlenz, *Herodot. Der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*. Leipzig

gewisser Weise der des Chores im Aischyleischen ‚Agamemnon‘. Obwohl die großen Führergestalten für den Historiker naturgemäß ein besonders ergiebiges Thema sind, steht Herodot – als Kind des demokratischen Zeitalters – dem Phänomen herrscherlicher Größe prinzipiell skeptisch gegenüber. Ja, er geht insofern noch einen Schritt weiter als Aischylos, als er die Sturzanfälligkeit des großen Individuums nicht nur – wie dieser – aus seiner stärkeren Belastung mit Verantwortung und aus der Kontingenz ungünstiger Umstände (insbesondere aus unausweichbaren Racheverpflichtungen) erklärt, sondern als Auswirkung einer Art von gottgewolltem Selbstzerstörungsmechanismus³⁹, der jede übermäßige Größe automatisch über die eigenen Füße zu Fall kommen läßt. Diese Fallsüchtigkeit des Allzugroßen wird metaphysisch gedeutet durch das Konzept vom ‚Neid der Götter‘ (1,32. 7,46), die auf menschliche Größe mit scheelen Augen sehen und daher nach ihrer Zerstörung trachten (so wie der Blitz stets in die höchsten Bäume und die höchsten Häuser schlägt; »denn der Gott duldet nicht, daß einer sich groß dünkt, außer ihm selber«, 7,10e; Übersetzung W. Marg). Als einer Projektion des menschlichen Sozialneids⁴⁰ auf die Götter liegt diesem Konzept die wohl genuin demokratische Vorstellung zugrunde, daß übermäßige Größe Resultat eines zügellosen Expansionsdrangs ist, der schon als solcher moralisch verwerflich ist und deshalb mit quasi naturgesetzmäßiger Notwendigkeit – bei Überschreiten einer bestimmten Größenmarke bzw. einer geographischen Grenze – sich selbst zugrunderichten muß⁴¹, so daß sich der Rhythmus eines wellenartigen Auf und Ab ergibt (»Menschendinge sind wie ein Rad, das dreht sich und läßt nicht immer dieselben im Glück«, 1,207; vgl. 1,5). Paradebeispiel dafür (neben Kroisos, Kyros, Kambyses, Dareios, Polykrates und anderen) ist Xerxes, mit dem das hypertroph gewordene Perserreich sich anschickt, über die Erdteilgrenze des Helles-

1937; K. v. Fritz, Die griechische Geschichtsschreibung, Bd. 1: Von den Anfängen bis Thukydides. Berlin 1967; K. H. Waters, Herodotus the Historian. London 1985.

³⁹ Zu Herodots Konzeption einer Art automatischer Geschehenssteuerung vgl. Verf., Versuch über Herodots Geschichtsphilosophie. Heidelberg 1986 (31ff.).

⁴⁰ Vgl. E. R. Dodds, Die Griechen und das Irrationale. Darmstadt 1970 (20); außerdem S. Ranulf, The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athens. 2 Bde. London-Copenhagen 1933. 1934; H. Schoeck, Der Neid. Freiburg 1966.

⁴¹ Vgl. die ‚patterns‘ in Herodots Darstellung des Geschichtsprozesses (vor allem »the overall cycle of rise and fall«), herausgearbeitet in den Strukturanalysen von H. R. Immerwahr, Form and Thought in Herodotus. Cleveland, Ohio 1966; J. Cobet, Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes. Wiesbaden 1971; H. Wood, The Histories of Herodotus. An Analysis of the Formal Structure. The Hague 1972; V. Hunter, Past and Process in Herodotus and Thucydides. Princeton, New Jersey 1982.

pont nach Europa hinüberzugreifen; Xerxes hilft es nichts, daß er sich schließlich doch noch die Warnungen des Artabanos zu Herzen nimmt und den Feldzug wieder absagen will (7,13): die Expansion Persiens hat die Toleranzgrenze der Götter bereits unwiderruflich überschritten, so daß ein gottgesandtes Traumgesicht den König dazu zwingt, den angekündigten Kriegszug dennoch durchzuführen (7,14–18), bei dem Heer und Flotte der Perser sich dann jene Blößen geben werden, die es den Griechen ermöglichen, ihnen (nicht ohne göttliches Zutun, vgl. 8,13. 109) zuerst bei Salamis und dann bei Plataiai eine vernichtende Niederlage beizubringen. Die Vermutung liegt nahe, daß Herodot damit (über die Deutung des Perserkriegs von 480/479 hinaus) zugleich auch eine aktuelle politische Warnung an die Adresse des athenischen Imperialismus zur Zeit des Perikles beabsichtigt⁴². Insgesamt scheint er, im Unterschied zu Aischylos, den durch pure Größe verursachten Sturz der Mächtigen weniger mit Bedauern als vielmehr mit einer gewissen auf Ausgleich bedachten Genugtuung zu betrachten; sein eigenes Wunschbild (weniger am Staatsmann ausgerichtet als das des Aischylos) dürfte – nach der Devise »small is beautiful« – wohl die Züge des einfachen Atheners Tellos tragen, so wie dieser von Solon (in seinem Gespräch mit Kroisos, 1,30) charakterisiert wird.

Noch einen erheblichen Schritt weiter als Herodot geht *Sophokles*, dessen vier frühere Stücke (,Aias‘, ,Trachinierinnen‘, ,Antigone‘, ,König Oidipus‘) mit Herodots Werk ungefähr gleichzeitig sind (drittes Viertel des 5. Jh.). Sophokles nimmt, sozusagen auf dem Kulminationspunkt der attischen Demokratie, gegenüber seinen Vorgängern einen bemerkenswerten Prioritätenwechsel vor, indem er nicht länger die Tragik herrscherlicher Größe, sondern die Tragik moralischer Größe zu seinem Thema macht. In den meisten seiner Dramen tragen die Machthaber despotische Züge und mißbrauchen ihre Amtsgewalt; sie üben dadurch einen starken Druck auf den tragischen Helden aus, der seine Überzeugung bzw. sein berechtigtes Interesse jedoch trotzdem zu behaupten sucht und dadurch – zumindest teilweise – die Sympathie und Bewunderung der Zuschauer (und nach seinem Scheitern ihr Mitleid) gewinnt. Die Repräsentanten der Macht (wohl inklusive der Vertreter demokratischer Staatsgewalt) scheinen in Sophokles’ Augen moralisch bereits so weit diskreditiert, daß er sie

⁴² Dazu H. Strasburger, Herodot und das perikleische Athen, *Historia* 4, 1955, 1–25; K. Raaflaub, Herodotus, Political Thought, and the Meaning of History, *Arethusa* 20, 1987, 221–248 (»the historian wanted his audience to continue to think of the present while they were hearing of the past«, 229); ders. (o. Anm. 9) 307–314.

(vom König Oidipus⁴³ und von Theseus im 2. Oidipusdrama abgesehen) durchweg negativ charakterisiert und stattdessen den heroischen Selbstbehauptungskampf des tragischen Helden – als Identifikationsangebot für den Zuschauer – zum Mittelpunkt seiner Darstellung macht⁴⁴. Dabei unterscheiden sich seine vier früheren von den drei späteren Stücken (‘Elektra’, ‘Philoktet’, ‘Oidipus auf Kolonos’) zwar darin, daß in der ersten Gruppe der tragische Held den Widerstand gegen den Machthaber (in der einen oder anderen Weise) mit seinem Untergang bezahlen muß und erst nach dem Tod eine Rehabilitierung erfährt, während er sich in der zweiten Gruppe (als das athenische Publikum – nach dem Scheitern der Sizilischen Expedition 414/413 – offensichtlich der Aufmunterung bedurfte⁴⁵) mit Erfolg behaupten kann und am Ende gerettet wird. In beiden Fällen ist der Protagonist jedoch ausweglos vor die Alternative gestellt, entweder die ihm zugefügte Kränkung widerstandslos hinzunehmen und gute Miene zum bösen Spiel zu machen oder seine Gegenwehr notfalls mit dem Leben bezahlen zu müssen. In gewisser Weise gibt es also, wie bei der herrscherlichen Größe seiner Vorgänger, auch bei der moralischen Größe des Sophokleischen Helden jenes – jedenfalls vom Standpunkt des ‘gesunden Menschenverstandes’ bzw. des Selbsterhaltungstriebes aus betrachtet, wie ihn häufig (nicht immer) der Chor⁴⁶ verkörpert – riskante ‘Zuviel des Guten’, das leicht zur Selbstzerstörung führt; und ebenso gibt es, wertneutral gesprochen, die Vorstellung von einer Art sozialer Aus-

⁴³ Ob es das Schicksal des von der Pest bedrängten Perikles gewesen sein mag, das Sophokles in diesem Fall dazu veranlaßt hat, dem Machthaber (und nicht einem unterdrückten Opponenten) die Rolle des tragischen Helden zuzuweisen?

⁴⁴ Dazu vor allem C. H. Whitman, *Sophocles. A Study of Heroic Humanism*. Cambridge, Mass. 1951; B. M. W. Knox, *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*. Berkeley 1964; G. Ronnet, *Sophocle. Poète tragique*. Paris 1969; A. Kiso, *The Lost Sophocles*. New York 1984; aber auch K. v. Fritz, *Antike und Moderne Tragödie*. Neun Abhandlungen. Berlin 1962. – Kritisch eingestellt gegenüber dem tragischen Helden sind dagegen: C. M. Bowra, *Sophoclean Tragedy*. Oxford 1944, und A. Schmitt, *Bemerkungen zu Charakter und Schicksal der tragischen Hauptpersonen in der ‘Antigone’*, *Ant. u. Abendl.* 34, 1988, 1–16; ders., *Menschliches Fehlen und tragisches Scheitern. Zur Handlungsmotivation im Sophokleischen ‘König Oidipus’*, *Rhein. Mus.* 131, 1988, 8–30. – Eine vermittelnde Position nehmen ein: H. D. F. Kitto, *Form and Meaning in Drama*. London 1956; ders., *Sophocles. Dramatist and Philosopher*. London 1958; G. M. Kirkwood, *A Study of Sophoclean Drama*. Ithaca, New York 1958; R. P. Winnington-Ingram, *Sophocles. An Interpretation*. Cambridge 1980.

⁴⁵ Vgl. Ronnet (o. Anm. 44) 338f.; Verf., *Zu Sophokles’ Wirkungsabsichten*. Heidelberg 1992 (114).

⁴⁶ Dazu R. W. B. Burton, *The Chorus in Sophocles’ Tragedies*. Oxford 1980; C. P. Gardner, *The Sophoclean Chorus. A Study of Character and Function*. Iowa 1987.

gleichsgerechtigkeit: wie der Preis für heroische Selbstbehauptung der Einsatz des eigenen Lebens ist, so der Preis für opportunistische Anpassung der Verlust des guten Rufs und der Selbstachtung. An die Stelle des traditionellen Lebensziels staatsmännischer Größe ist bei Sophokles demnach offensichtlich (unter anderm wohl auf Grund der Erfahrung, daß Macht korrumpiert) das neue Lebensziel moralischer Größe getreten, das im übrigen auch den Göttern wohlgefällig ist (vgl. Verf., o. Anm. 45, 108-111), weil unbeirrbarer Widerstand gegen die Willkür der Mächtigen am Ende zur Wiederherstellung der Gerechtigkeit in der Welt beiträgt (selbst wenn dem tragischen Helden – wie in den vier früheren Stücken ‚realistisch‘ konzidiert wird – das göttliche Wohlwollen nicht mehr bei Lebzeiten zugute kommt). Bemerkenswert dabei ist freilich, daß Sophokles, trotz aller eigenen Sympathie und Bewunderung für den Protagonisten, dem Rezipienten anscheinend (wie die nach wie vor unentschiedene Forschungskontroverse zeigt) die Wahl frei läßt, ob er – jeweils seinem eigenen Wesen gemäß – dem Vorbild des tragischen Helden folgen will (wie das später etwa, trotz drohendem Todesurteil, Sokrates getan hat) oder lieber nicht (vgl. Verf. a.O. 111-116).

Der vielgestaltige *Euripides*⁴⁷ soll in diesem Zusammenhang nur kurz gestreift werden. In einer Reihe seiner Stücke, die der Gruppe der frühen Sophoklesdramen zeitlich ungefähr parallel läuft und ebenfalls auf tragische Erschütterung zielt, scheitert der tragische Held daran, daß eine (in den Abgründen der menschlichen Seele lauernde und dann unter äußerem Druck entfesselte) Leidenschaft zum Bedauern und Entsetzen der Zuschauer eine partielle oder vorübergehende Trübung seiner klaren Besinnung verursacht, so daß er, dem eigentlich – anders als den meisten Aischyleischen und Sophokleischen Helden – eine bessere Alternative zu Gebote stünde, in seiner Verblendung sich dennoch zu einer maßlosen Überreaktion hinreißen läßt. So Medea, die aus gekränktem weiblichem Stolz nicht nur die Rivalin, sondern sogar die eigenen Kinder umbringt, um sich an Jason für dessen Treulosigkeit zu rächen; Hippolytos, dessen vermeintliche *σωφοσύνη* (seine Aversion gegen die Sexualität) »eine aus der Leidenschaft kommende Verblendung«⁴⁸ ist, die ihn die Lebensmacht Aphrodite so höhnisch wie töricht verachten läßt; Elektra, die

⁴⁷ Dazu A. Rivier, *Essay sur le tragique d'Euripide*. Lausanne 1944; G. M. A. Grube, *The Drama of Euripides*. London ²1961; D. J. Conacher, *Euripidean Drama: Myth, Theme, and Structure*. Toronto 1967; K. Matthiessen, *Euripides: Die Tragödien*, in: G. A. Seeck (Hrsg.), *Das griechische Drama*. Darmstadt 1979 (105-154).

⁴⁸ A. Schmitt, *Zur Charakterdarstellung des Hippolytos im ‚Hippolytos‘ von Euripides*, Würzb. Jbb. 3, 1977, 29.

zuerst, aus jahrelang aufgestautem Haß, den zögernden Bruder zum Muttermord antreibt und am Ende dann – gemeinsam mit ihm – von bitteren Gewissensqualen gepeinigt wird; und schließlich Herakles, der nach der Tötung des Frevlers Lykos – in einem Anfall von Wahnsinn (im Blutrausch) – seine eigene Frau und die eigenen Kinder erschlägt, im Glauben, es handle sich um die Familie des verhaßten Auftraggebers Eurystheus. Ein anderes Bild bietet die nach 415 entstandene Gruppe der Dramen mit rettendem *deus ex machina*⁴⁹ (Iphignie bei den Taurern‘, ‚Ion‘, ‚Helena‘, ‚Orestes‘), die ungefähr gleichzeitig sind mit den drei späteren Sophokles-Stücken mit ebenfalls gutem Ausgang, wo Euripides wohlwollende Götter die menschlichen Hauptakteure vor solcher Selbstschädigung bewahren läßt und dadurch – in einer politischen Krisensituation – das Selbst- und Gottvertrauen seines athenischen Publikums⁵⁰ stärkt.

Beim Historiker *Thukydides*⁵¹ verlagert sich das Interesse in erheblichem Maße von den großen Individuen zur Analyse der ‚allgemeinen Menschennatur‘ (3,82), die besonders in der Verhaltensweise ganzer Populationen (z.B. der Athener oder der Spartaner) zum Ausdruck kommt. Diese ἀνθρωπεία φύσις hat, jedenfalls wie sie sich unter dem Leidensdruck des Peloponnesischen Krieges herauskristallisiert, im Ganzen wenig Großartiges (obschon Thukydides den Imperialismus des Perikleischen Athen – für heutiges Empfinden – überraschend positiv darstellt, vgl. 2,62–65), wobei mitspielen mag, daß der Autor, mit wissenschaftlicher Nüchternheit und Unbestechlichkeit, für ein anonymes Lesepublikum schreibt und nicht – wie ein auf den Sieg im Theateragon bedachter Tragödiendichter – das Trost- bzw. Sinnbedürfnis seiner Zuschauer zu berücksichtigen braucht. Angetrieben von unersättlichem Pleonexiestreben (3,45. 82), gegen Gerechtigkeitsappelle taub (1,76f. 5,89) und unbeirrbar in ihrem Erfolgsvertrauen (3,45), kennt unsere menschliche Natur (exemplarisch dargestellt an der imperialistischen Politik Athens im allgemeinen und der großen Sizilischen Expedition im besonderen, vgl. 6,24) von Hause aus keinerlei Selbstbeschränkung, hat keinen Blick für die unsichtbare Grenze zwischen dem Guten und dem, was

⁴⁹ Dazu A. Spira, Untersuchungen zum Deus ex machina bei Sophokles und Euripides. Kallmünz 1960; A. P. Burnett, Catastrophe Survived. Euripides' Plays of Mixed Reversal. Oxford 1971.

⁵⁰ Vgl. Verf., Euripides' Dramen mit rettendem Deus ex machina. Heidelberg 1990.

⁵¹ Dazu H. P. Stahl, Thukydides. Die Stellung des Menschen im geschichtlichen Prozeß. München 1966; v. Fritz (o. Anm. 38); H. R. Rawlings, The Structure of Thucydides' History. Princeton 1981; H. Erbse, Thukydides-Interpretationen. Berlin 1989.

zuviel des Guten ist, und kommt erst zur Besinnung, wenn das Leid sie eines Besseren belehrt (vgl. etwa 7,87–8,1). Kaum weniger desillusionierend als die politische Analyse des Phänomens der Macht⁵² (die so lange expandiert, bis sich irgendwo einmal eine gemeinsame Abwehrfront der Bedrohten bildet, die dem Aggressor das Handwerk legt) ist das Schicksal des kleinen Inselstaates Melos, der seine Unabhängigkeit zwar – wie ein Sophokleischer Held – heroisch gegen die Übermacht der Athener zu verteidigen sucht, alsbald jedoch erbarmungslos von der athenischen Kriegsmaschine überrollt wird (5,84–116); was bei Sophokles noch ein Exempel moralischer Größe war, wird bei Thukydides zum Beispiel für sinnloses und insofern törichtes Heldentum, das sich durch trügerische Hoffnungen⁵³ verführen läßt, seine Existenz aufs Spiel zu setzen. Nichts scheint – im Privatleben wie in der Politik – schwieriger zu sein, als im Einzelfall jeweils die (aufs Ganze gesehen) vorteilhafteste Verhaltensweise herauszufinden: weil das richtige Maß (wie schon Solon 16 West erkannt hat) so schwer im voraus zu berechnen ist.

Nach »dem traumatischen Zusammenbruch Athens im Jahr 404«, für den Thukydides' »Pathologie der Macht« und »der Demokratie« (Raaflaub, o. Anm. 9, 340. 357) die Erklärung liefert, nimmt Platon zu Beginn des 4. Jahrhunderts einen erneuten Prioritätenwechsel vor von der moralischen Größe des Sophokleischen Helden, der sein Recht in der realen politischen Lebenswelt zu verwirklichen suchte, zur sozusagen inneren Größe des philosophischen Weisen, der nach dem Vorbild des Odysseus (im Er-Mythos der ‚Politeia‘, 620c/d) sich von der Außenwelt, insbesondere aus der politischen Auseinandersetzung, zurückzieht und primär die Ausbildung seiner Seele – vor allem seines Denkvermögens – betreibt. Gewiß weist die platonische Ethik (und in ihrer Weiterbildung die *aristotelische* μεσότης-Lehre, vgl. Nik. Eth. 1106 b 5ff.), jedenfalls in der Theorie, den Königsweg zur Überwindung des Antagonismus von forciertem Leistungssteigerung und Selbstgefährdung: das Anpeilen der richtigen Mitte⁵⁴, die – zwischen den Extremen von Ungenügen und Übermaß gelegen – nur der Weise, nach langem Training, exakt zu treffen vermag. Gleichwohl stellt sich die Frage, ob dieser Weg nach innen mit seiner ein-

⁵² Dazu J. de Romilly, *Thucydide et l'impérialisme athénien*. Paris 1951; Hunter (o. Anm. 41); A. Rengakos, *Form und Wandel des Machtdenkens der Athener bei Thukydides*. Wiesbaden 1984; Raaflaub (o. Anm. 9) 326–342.

⁵³ Zum Phänomen der ‚Hoffnung‘ und seiner Bedeutung in der griechischen Literatur vgl. A. Spira, *Angst und Hoffnung in der Antike*, in: *Ainigma*. Festschrift H. Rahn. Heidelberg 1988, 129–181.

⁵⁴ Dazu H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg 1959.

seitigen Bevorzugung des Noetischen, sobald er (zweifelloos entgegen Platons eigener Intention) nicht mehr zugleich um der Bewältigung der Lebenswirklichkeit, sondern allein um seiner selbst willen beschritten wird, nicht ebenfalls schließlich Gefahr läuft, einem ‚Zuviel des Guten‘ nachzujagen, um den Preis, darüber das Leben zu verfehlen.

In der griechischen Literatur der frühen und der klassischen Zeit wird also, wie wir gesehen haben, immer wieder aufgezeigt, daß der Mensch, soweit nicht Selbstdisziplin oder äußere Umstände ihn davor bewahren, unwillkürlich die Tendenz hat, sein Heil – stets der Begierde oder der Vorstellung folgend, die ihn im Augenblick gerade beherrscht – quasi monoman jeweils in einer ganz bestimmten Richtung zu suchen, und zwar ohne dabei ein Maß zu kennen. In dieser Fixiertheit⁵⁵ unseres Verlangens sind wir (wie die Verliebten) nicht nur blind für den Wert bzw. die Qualität aller möglichen anderen Lebensgüter, die – an und für sich betrachtet – unserem Wohlergehen vermutlich nahezu ebensogut dienlich sein könnten, sondern auch rücksichtslos gegenüber unserem sozialen Umfeld und wollen, in der Versessenheit auf das Objekt unserer Begierde, nicht einsehen, daß dauerhafter Erfolg uns allenfalls nur dann vergönnt ist, wenn wir – durch umsichtiges Verhalten (und / oder durch die Gunst der Umstände) – den vielfältigen und teilweise widersprüchlichen Anforderungen des Lebens (im griechischen Polytheismus durch die jeweils zuständigen Ressortgötter vertreten) einigermaßen gleichmäßig gerecht zu werden vermögen und, bis zu einem gewissen Grad, die legitimen Interessen unserer Mitmenschen respektieren.

Zum Abschluß sei noch eine aktuelle Anmerkung gestattet. So deutlich heute, auf der einen Seite, die verheerenden Folgen des unausrottbaren – sozusagen imperialen, auf ‚herrscherliche Größe‘ zielenden – Wachstumsverlangens unserer menschlichen Natur erkennbar sind und so bewunderungswürdig, auf der andern Seite, die moralische Größe ökologisch verantwortlich Denkender ist, die der Naturzerstörung durch ihren Widerstand Einhalt zu gebieten versuchen (und so respektabel auch der Rückzug auf innere, geistige Werte sein mag), es scheint trotz allem schwer vorstellbar, wie eine demokratische Gesellschaft (zu der es keine akzeptable Alternative gibt) aus sich selbst heraus jemals fähig sein wird,

⁵⁵ Vgl. die Charakterisierung der ἀτη bei A. Schmitt (im o. Anm. 44 genannten ‚Antigone‘-Aufsatz): »Verdorbenheit« des »gesunden Sinns durch eine leidenschaftliche Verengung« des »Denkens, die [...] blind macht für alles von diesem fixierten Blick nicht Erfasste« (14).

die tödliche Spirale von technischer Leistungssteigerung und Selbstzerstörung zu durchbrechen⁵⁶.

⁵⁶ Wem es einen Trost bedeutet, der mag immerhin seine Zuflucht nehmen zu den Versen, die Euripides so oft (in Alk., Andr., Med., Hel. und Ba.) an den Schluß seiner Dramen stellt:

»Vielerlei Gestalten hat das Göttliche,
viele bringen die Götter wider Erwarten zustande.
Was wir vermuten, das erfüllt sich nicht;
doch was uns unmöglich scheint, dafür findet der Gott einen Weg«.