

Gutsein im Oikos
Subpolitische Tugenden in den ökonomischen Schriften
der klassischen Antike

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Akademischen Grades

eines Dr. phil.,

vorgelegt dem Fachbereich 05 – Philosophie und Philologie

der Johannes Gutenberg-Universität

Mainz

von

Dipl.-Ing. Johannes Unholtz

aus

Heidelberg

Mainz

2010

Referent: Aus datenschutzrechtlichen Gründen ohne Angabe.

Korreferent: Aus datenschutzrechtlichen Gründen ohne Angabe.

Tag des Prüfungskolloquiums: 5. Oktober 2010

Johannes Unholtz

Gutsein im Oikos
Subpolitische Tugenden in den oikonomischen Schriften
der klassischen Antike

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit untersucht klassische oikonomische Texte im Hinblick auf normative Aussagen, die das Gutsein im antiken Hausverband, dem Oikos, implizieren. Da der Oikos der Polis gegenüber nachrangig gesehen wird, erhalten die in Frage kommenden Vortrefflichkeiten den Namen subpolitische Tugenden. Als Quellentexte sind Xenophons *Oikonomikos*, Teile der aristotelischen *Politik* und der *Nikomachischen Ethik* sowie die pseudoaristotelischen *Oikonomika* zu betrachten.

Im ersten Schritt werden die Empfehlungen für das Verhalten im häuslichen Beziehungsgeflecht analysiert; es verbindet den Hausherrn mit seiner Ehefrau, mit den Kindern und den alten Eltern sowie mit den Sklaven. Diese Relationen, allen voran die eheliche Partnerschaft, repräsentieren partielle Praxen des Oikos, aus denen tragfähige Ansatzpunkte in Bezug auf Verhaltensstandards hervorgehen. Oberstes Ziel der Empfehlungen ist jeweils, den Erfolg des Oikos und damit das gute Leben in begrenzter Autarkie zu ermöglichen. In gleicher Weise ergiebig zeigen sich anschließend die Paränesen für die Vortrefflichkeit im öffentlichen Raum, der durch den Umgang mit Besitz sowie durch das Bürgersein in der Polis gegeben ist.

Unter Beachtung spezifischer methodologischer Aspekte werden die Einzelergebnisse zu einem Kanon der subpolitischen Tugenden kompiliert, dessen fünf Vortrefflichkeiten ohne Rangunterschied nebeneinanderstehen: Fürsorge, Zusammenarbeit, Eintracht, Mäßigung und Klugheit. Mit der Fürsorge (*epimeleia*) zeigt sich eine umfassende Forderung; sie versteht sich als jederzeitiges Bemühtsein und Sichkümmern um etwas Anvertrautes. Die Praxis der Zusammenarbeit (*synergeia*), ausgeübt in unterschiedlichen Formen von Arbeitsteilung, ist Voraussetzung für das Gelingen des häuslichen Funktionsverbands. Für die Vortrefflichkeit der Mäßigung (*sophrosyne*) zeigen sich primär extrinsische Begründungen, die sowohl Selbstbeherrschung verlangen als auch das Maßhalten in materiellen Dingen. Durch Eintracht (*homonoia*) verschaffen sich die Eheleute im Oikos selbst ein hohes Gut und zugleich Stärke nach außen. Schließlich gilt die Klugheit (*phronesis*) als Basistugend, indem sie das für den Oikos vorteilhafte Handeln erkennen oder durch Ratholen erfahren lässt.

In der zugrunde gelegten oikonomischen Literatur wird ein originäres Thema antiker praktischer Philosophie adressiert. Ihre hier vorgelegte Befragung im Hinblick auf subpolitische Tugenden spricht von daher auch transdisziplinäre Problemstellungen an, wie etwa antike Sklaverei, ökonomische Dogmengeschichte und Geschlechterdifferenz in der klassischen Antike.

Inhaltsverzeichnis¹

1 Einführung	1
1.1 Problembereich	1
1.2 Zielsetzung und Gang der Untersuchung	2
2 Oikos und Oikonomik	5
2.1 Die Begriffe	5
2.2 Oikonomik und praktische Philosophie	
2.3 Oikonomische Schriften	8
2.3.1 Xenophons <i>Oikonomikos</i>	8
2.3.2 Aristotelische Beiträge	10
2.3.3 Zugeschriebene oikonomische Schriften	12
2.4 Rezeption und Überlieferung	13
3 Das Gutsein im häuslichen Beziehungsgeflecht	15
3.1 Das gelingende Verhältnis zwischen Hausherr und Ehefrau	15
3.1.1 Heirat und Ehe im klassischen Athen	15
3.1.2 Xenophons Modell von Partnerschaft	17
3.1.3 Ungleichheit und Freundschaft bei Aristoteles	29
3.1.4 Der Begriff der Achtsamkeit	41
3.1.5 Leitfaden des gelingenden Verhältnisses	47
3.2 Vom rechten Umgang mit den Sklaven	51
3.2.1 Sklaverei im Athen der klassischen Zeit	51
3.2.2 Der vorbildliche Sklavenverwalter bei Xenophon	53
3.2.3 Der „Sklave von Natur aus“ bei Aristoteles	64
3.2.4 Der Sklave in der pseudoaristotelischen Quelle	74
3.2.5 Kanon des rechten Umgangs mit den Sklaven	78
3.3. Verantwortung gegenüber den Generationen	81
3.3.1 Die Stufen des Lebens	81
3.3.2 Xenophons Generationenkontrakt	83
3.3.3 Reproduktionsaspekt bei Aristoteles	85
3.3.4 Pseudoaristotelische Quellen	90
3.3.5 Zusammenfassung	92
3.4 Der Bezug zu den Göttern	94
3.4.1 Religion im klassischen Athen	94
3.4.2 Xenophon: Ein Leben mit den Göttern	96
3.4.3 Aristoteles: Polisreligion und Gottesdistanz	100
3.4.4 Pseudoaristotelische Quellen	103
3.4.5 Zusammenfassung	105

¹ Ein ausführliches Inhaltsverzeichnis findet sich im Anhang.

4 Vortrefflichkeit im öffentlichen Raum	107
4.1 Das Verhältnis zu Besitz und Erwerbskunst	107
4.1.1 Xenophon	107
4.1.2 Aristoteles	126
4.1.3 Pseudoaristotelische Quellen	143
4.2 Der Hausherr als Bürger in der Polis	146
4.2.1 Dem Staate Glanz verleihen	146
4.2.2 Rechtschaffenheit und Großzügigkeit	148
4.2.3 Der Hausherr und die Freunde	152
4.3 Wissen und Beratensein	154
4.3.1 Xenophon	155
4.3.2 Aristoteles	156
4.3.3 Hesiod als Vorbild	159
5 Kompendium der Vortrefflichkeiten	162
5.1 Methodik und Paradigma	162
5.2 Fürsorge	166
5.3 Zusammenarbeit	170
5.4 Eintracht	176
5.5 Mäßigung	181
5.6 Klugheit	185
5.7 Subpolitische und kardinale Tugenden	186
6 Ergebnisse	189
7 Ausblick	194
Anhang	196
A. Ausführliches Inhaltsverzeichnis	196
B. Verwendete Textausgaben und Übersetzungen	200
C. Häufig verwendete Nachschlagewerke und Lexika	202
D. Literaturverzeichnis	203

1 Einführung

1.1 Problembereich

In der griechischen Antike gilt der Oikos im Sinne von Haus, Besitz und Hausgemeinschaft als der Raum des Zusammenlebens, der jeder weiteren Gemeinschaft vorausgeht. Schon unter den Sophisten wird die Frage, wie man „sein Hauswesen am besten verwalten“¹ kann, neben der Politik zu einem Hauptgegenstand eines zeitgenössischen Lehrprogramms. In der Folge reflektieren oikonomische Schriften die Kunst und Wissenschaft von der rechten Führung eines Oikos.

So betrachtet der Athener und Sokratesschüler Xenophon in seinem Werk *Oikonomikos* die verschiedenen Beziehungen zwischen den Mitgliedern des Hauses, zu denen auch die Sklaven gehören, und gibt Empfehlungen ab für die Vortrefflichkeit des Einzelnen im häuslichen Funktionsverband. Eine Sammlung agrartechnischen Wissens vervollständigt den Anspruch des Werkes. In inhaltlicher Nähe dazu, jedoch ohne landwirtschaftlichen Bezug, stehen als pseudoaristotelische Quellen die *Oikonomika*, die dem Peripatos zuzurechnen sind. Aristoteles selbst stellt im ersten Buch der *Politik* einen theoretischen Überbau zum Verständnis vom Oikos in der Polis bereit. In der Summe liefern die in Frage kommenden Quellen Paränesen zu den häuslichen Personalrelationen sowie zum Umgang mit dem Eigentum, und sie markieren, was die Bewährung des Hausherrn in der Polis ausmacht. Erklärtes Anliegen dieser Empfehlungen ist das Wohl der Menschen im Familienverband sowie der gesicherte Fortbestand des Oikos vor dem Hintergrund der Einordnung in die geltenden politischen und gesellschaftlichen Randbedingungen.

Angesichts des Spannungsbogens der ursprünglichen Nähe der drei Disziplinen Oikonomik, Ethik und Politik erscheint es nun lohnenswert, herauszufinden, in welchem Maße und mit welchem Inhalt die oikonomischen Quellen eine über das Rezepthafte hinausgehende Sammlung von Tüchtigkeiten bereitstellen, die das Gutsein im Oikos zum Ziel haben. In einer Konzeption vom Gutsein im Oikos könnten, weil Oikos als Konstituente der Polis zu verstehen ist, ursprüngliche Elemente einer subpolitischen Tugendethik auffindbar sein, die im Idealfall sogar über die Tüchtigkeit im zeitgebundenen häuslichen Verband hinausweisen.

¹ Plat. Prot. 318 e (Ü.: F. Schleiermacher)

In der Befassung mit den antiken oikonomischen Texten lassen sich in Bezug auf die letzten Jahrzehnte vorrangig zwei Kategorien erkennen. Auf der einen Seite zeigen sich themenzentrierte Abhandlungen, die den gesamten Quellenkomplex auf eine bestimmte Fragestellung hin durchleuchten. Solche Untersuchungen betreffen etwa die Geschichte der Sexualität¹ oder die Thematik der Sklaverei² ebenso wie die Wirkungsgeschichte der oikonomischen Texte in einer späteren Hausväterliteratur³ oder Sichtungen im Hinblick auf die antike Wirtschaftsgeschichte⁴. Naturgemäß erfassen diese Forschungsperspektiven die Quellen in einem zwar synoptischen, jedoch themenselektiven Ansatz. Auf der anderen Seite findet sich Forschungsliteratur, die das komplette Themenspektrum des je einzelnen Quellentextes in voller Breite reflektiert.⁵ Ebenso liefern Einführungen und Kommentierungen moderner Übersetzungen ausführliche Betrachtungen in der ganzen Bandbreite der jeweils textlich berührten Themen.⁶ Bezeichnend für diese Kategorie von Abhandlungen ist, dass Beziehungen zu jeweils anderen Quellen zwar hergestellt werden, diese jedoch naturgemäß punktuell und peripher bleiben.

Offen bleibt der Ansatz einer ganzheitlichen Sichtweise auf alle und zugleich eigentlichen Lehrinhalte, die der oikonomischen Literatur als Gattung innewohnen. Eine Herausarbeitung, die umfassend, d. h. vom Umgang mit den Sklaven und Freien im Hause über den Bezug zu den Göttern bis hin zum Verhältnis zu Besitz und Erwerbskunst, die jeweils empfohlenen Haltungen quellenübergreifend darstellt, ist – soweit feststellbar – nicht zu finden. Darüber hinaus steht der Versuch aus, das Gutsein im Oikos auf wenige Maximen zu reduzieren, die durchgängig allen häuslichen Handlungs- und Verhaltensweisen normativ unterlegt werden könnten.⁷

1.2 Zielsetzung und Gang der Untersuchung

In der vorliegenden Arbeit wird zunächst eine ganzheitliche Darstellung der Themenbereiche aus der oikonomischen Literatur angestrebt. Die Untersuchung soll des Weiteren auf zwei Fragen Antwort geben: (a) Welches sind die normativen Vorstellungen, die die oikonomische Literatur jeweils zu den ihr eigenen Themenbereichen vorhält und (b) wie kann ein

¹ M. Foucault [Lüste 1989].

² H. Klees [Herren 1975].

³ S. Krüger [Ursprünge 1964].

⁴ B. Schefold [Dogmengeschichte 2004].

⁵ So etwa für Xenophon: H. R. Breitenbach [RE 1967], der einen umfassenden und grundlegenden Einblick in das xenophontische Gesamtwerk und somit auch in das Denken und die Paränesen des *Oikonomikos* gibt.

⁶ Für die in Frage kommenden Quellen: G. Audring [Ökonomische 1992]; S. Pomeroy [Oeconomicus 1994]; E. Schütrumpf [I 1991], [II 1991], [III 1996], [IV 2005]; R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006].

⁷ F. Wagner [Frühe Ökonomik 1969] 189 f. schlägt „Kategorien früheuropäischer Ökonomik“ vor. Diese beziehen sich jedoch auf epische Quellen und sind aus diesen abgeleitet. Eine Berücksichtigung z. B. des xenophontischen *Oikonomikos* ist somit nicht gegeben. S. unten Kap. 5.7.

umfassendes Kompendium des Gutseins im Oikos aussehen, das sich als Konzentrat aus den Ergebnissen von (a) ergibt.

Der Weg der Untersuchung ist durch die Fragestellungen weitgehend vorgezeichnet: Nach Begriffsklärung, Präsentation der betrachteten oikonomischen Quellen und deren Traditionsrahmen folgt das hermeneutische Herangehen an die Texte. Soweit sinnvoll, gehen den Analysen kurze Hinweise zu den zeitgenössisch vorherrschenden Verhaltensmustern und Sachlagen voraus, innerhalb derer die Paränesen stehen. Die Auslegung der ausgewählten Schriften folgt in ihrer Struktur zunächst dem vorzufindenden häuslichen Beziehungsgeflecht, das auch in den Quellen strukturgebend ist. So werden die Ausführungen zum Verhältnis der Eheleute im Oikos (3.1), zum Umgang mit den Sklaven (3.2), zur Verantwortung gegenüber den Generationen (3.3) sowie zum Götterbezug (3.4) synoptisch erfasst und zu einer ersten Verdichtung gebracht. Das synoptische Prinzip gewährleistet, dass unterschiedliche Autorenschaften durchgängig erkennbar bleiben. Bei vielschichtigen Themen erfolgt eine quellenspezifische Zusammenfassung als Zwischenschritt. Danach und in gleicher Methode richtet sich der Blick auf die Aussagen zum Verhalten des Hausherrn außerhalb des Oikos, das heißt im öffentlichen Raum, wobei insbesondere die Erwerbskunst (4.1), die Verantwortung des Bürgers in der Polis (4.2) sowie dessen Umgang mit Wissen (4.3) im Hinblick auf Normativität geprüft werden. Schon in einer frühen integrierenden Form ist damit der Fragestellung (a) der Versuch einer Beantwortung gegenübergestellt.

In einer zweiten Integrationsstufe wird angestrebt, die Summe der insgesamt erhaltenen Ergebnisse auf einige wenige Kernbegriffe zu reduzieren, welche sich zu einem handhabbaren Kompendium der Vortrefflichkeiten binden lassen. Zwei Wege, diese Integration vorzunehmen, werden in (5.1) vorgestellt, gefolgt von der Präsentation der letztendlich ermittelten Konstituenten des Gutseins im Oikos, nämlich Fürsorge (5.2), Zusammenarbeit (5.3), Eintracht (5.4), Mäßigung (5.5) und Klugheit (5.6). Damit sei der Fragestellung (b) Antwort gegeben. Zum Schluss (6) findet sich eine Zusammenfassung der Ergebnisse.

Es ist erkennbar, dass die vorliegende Arbeit zwar ein originäres Thema der antiken Philosophie adressiert, jedoch nicht ohne eine gewisse Transdisziplinarität geleistet werden kann. Dabei ist bestimmt zu denken an klassische Philologie und Altertumswissenschaft, fallweise auch an andere Fachgebiete.

Griechische Termini erscheinen kontinuierlich eingebettet in Text und Zitat, einerseits, um die spätere Zusammenführung in ein Kompendium erleichternd vorzubereiten und andererseits, um die Nähe zu den Quellentexten zu gewährleisten.

Griechische Ausdrücke werden auf einfachste Art ins Deutsche transkribiert; in Einzelfällen wird sich auch die griechische Schreibung finden. Dagegen werden die Begriffe Oikos und Polis, bis auf die Ausnahmen im nachfolgenden Kapitel, wie deutschsprachige Nomina gebraucht. Die Abkürzungen griechischer Autornamen und Werktitel orientieren sich weitgehend an den Vorschlägen in *Der Kleine Pauly*¹.

¹ *Der Kleine Pauly*, Lexikon der Antike in 5 Bänden, Bd. 1, München 1975, XXI – XXVI.

2 Oikos und Oikonomik

2.1 Die Begriffe

Der griechische Begriff *oikos* oder auch *oikia*¹ gehört wohl, ebenso wie *polis* zu jenen Ausdrücken, die Althistoriker eher ungern übersetzen.² Im Deutschen werden dafür die Bezeichnungen „Haushalt“, „Hausgemeinschaft“ verwendet,³ wobei der mit einzuschließende Aspekt des Besitzes eher verdeckt bleibt, während der den Besitz betonende Ausdruck „Landgut“ die Sicht auf die personalen Beziehungen außer Acht lassen und eine bestimmte Größenordnung unterstellen würde. Bei Hesiod, auf den auch Aristoteles verweisen wird, ist als *oikos* indes ein kleinbäuerlicher Hof anzutreffen,⁴ wohingegen Xenophon ein ausgedehntes Landgut vor sich sieht. Für den angelsächsischen Sprachraum wird in Abhängigkeit von der Größe des *oikos* und je nach Kontext die Übersetzung mit „family“, „household“ oder „estate“ vorgeschlagen.⁵ Wegen des weiten Bedeutungsspektrums und der dadurch jeweils kontextabhängig notwendigen Differenzierung wird im Folgenden der Begriff *oikos* in seiner griechischen Wortform als Oikos beibehalten und es bleibt darunter zu verstehen die Gesamtheit aus Haus, den dazugehörigen Personen und dem kompletten Besitz, zu dem auch die Sklaven zählen. Zur weiteren Festlegung soll gehören, dass im Folgenden der Oikos gesehen wird als geografisch begrenzt auf seine attische Erscheinungsform und historisch verankert in der klassischen Zeit, soweit nicht ausdrücklich auf einen anderen Bezug hingewiesen wird.

Das personale Beziehungsgeflecht, das die Mitglieder des Oikos verbindet, zeigt sich als ein System, in dessen Zentrum der Hausherr, der *oikonomos*⁶ steht. Seine Funktion spiegelt sich in seiner Bezeichnung, indem *nomos* für *nemein* steht, womit „austeilen“, „ver- und zuteilen“ sowie „verwalten“ gemeint ist und nicht etwa im Sinne von Gesetz (*nomos*) zu verstehen ist.⁷ Von der unangefochtenen Position des Hausherrn ausgehend lassen sich unterschiedliche

¹ Bereits früh findet eine Annäherung der beiden Begriffe statt. Vgl. E. Dassmann/G. Schöllgen [RAC 1986] Sp. 804.

² S. C. Humphreys [Families 1983] 1.

³ Vgl. R. Osborne/G. Thür [DNP 2000] Sp. 1134. Ebenso E. Dassmann/G. Schöllgen [RAC 1986] Sp. 803. Ähnlich H. R. Schweizer [HWPh 1972] Sp. 895.

R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] 66: „[...] klar, dass Oikos nicht nur die Familie im modernen Sinn, also Eltern und Kinder bezeichnet, [...] sondern Familie, Haus und Besitz an Land, Sklaven und Vieh, ja später auch an Werkstätten, also einen Haushalt.“ R. Zoepffel wendet sich hier gegen W. K. Lacey [Familie 1983], der „den Aspekt der Familie in den Vordergrund rückt.“

⁴ Hes. Erg. 405: „Erst ein Haus [*oikos*], dann eine Frau und den Ochsen zum Pflügen“. (Ü.: O. Schönberger).

⁵ S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] 31: „The oikos (‘estate’, ‘houshold’, or ‘family’) was a large entity embracing the members of the family, slaves, animals, the house itself, land, and all that was produced, consumed, and disbursed by the household.“

⁶ Um die Vielzahl der griechischen Begriffe mit dem Kompositum *oikonom...* nicht unnötig zu erhöhen, wird im Folgenden durchgängig das Wort „Hausherr“ verwendet und auf den Ausdruck *oikonomos* verzichtet.

⁷ Vgl. R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] 49.

Relationen ausmachen in dessen Rollen als Ehemann, als Vater sowie als Gebieter der Sklaven. Um dagegen den Begriff der Familie in der griechischen Klassik zu fassen, ist ein breiter angelegter Ausgangspunkt als der des Oikos zu verwenden.¹ Der Aspekt der Familie kann etwa zu einem Tripel von Zugehörigkeiten führen derart, dass ein athenischer Mann gleichzeitig Mitglied war in der öffentlich-politischen Familie seiner Freunde, im häuslich-öffentlichen Verbund seiner männlichen Verwandtschaft und dann drittens in seiner eigentlichen Familie, die aus männlichen und weiblichen Mitgliedern bestand. Diese „privateste“ Form der Familie gehört zum Verständnis von Oikos,² wobei die Mitglieder der Familie den Oikos dynamisch in Form von Lebenszyklen konstituieren, während der Oikos selbst statisch bleibt.³

Oikos und Polis stehen in komplementärem Verhältnis, wie die aristotelische Stufenlehre dies nahe legt: Mehrere Häuser bilden ein Dorf, und mehrere Dörfer bilden die Polis. Der Oikos befriedigt die Bedürfnisse des Alltags,⁴ während die Polis die vollständige Autarkie sichert.⁵ In Bezug auf die relationale Position von Oikos und Polis finden sich bei Aristoteles jene Aussagen (a) aus der *Politik*, die den Primat der Polis postulieren, scheinbar im Widerspruch zur Textstelle (b) der *Nikomachischen Ethik*, die den Vorrang des Oikos begründet:

- (a) „Der staatliche Verband geht aber von Natur dem Haushalt [*oikia*] und jedem einzelnen von uns voraus [*proteron*]; denn das Ganze geht notwendigerweise dem Teil voraus. [...] Es ist damit klar, dass der Staat einmal von Natur ist und einmal jedem einzelnen vorausgeht.“⁶
- (b) „Denn der Mensch ist von Natur aus mehr ein Paar bildendes Wesen als ein Staaten bildendes [*politikon*] Lebewesen, ebenso wie die Hausgemeinschaft [*oikia*] früher [*proteron*] und notwendiger ist als der Staat und die Fortpflanzung unter Lebewesen weiter verbreitet ist [als die Staatenbildung].“⁷

Nun geht die Proposition (a) offensichtlich aus einer öfter vorzufindenden aristotelischen Perspektive hervor, die Systeme jeweils ganzheitlich betrachtet und der systemischen Existenz die essenzielle Priorität zuordnet.⁸ Wie die Hand an einem toten Körper nicht mehr weiterexistieren würde, so erläutert Aristoteles, so habe der Einzelne, der seiner spezifischen Aufgabe (*ergon*) im Staat verlustig gegangen sei, seine Mitgliedschaft im staatlichen Verband verloren und damit letztendlich im Verband der Menschen; er sei somit „entweder Tier oder Gott“.⁹ Die organologische Nachgeordnetheit des Einzelnen in (a) besagt, dass erst die Polis als Zielraum gegeben sein muss, um sich darin politisch betätigen zu können und dass sie

¹ Vgl. hierzu S. Pomeroy [Families 1997] 17-39: *Defining the Family*.

² S. Pomeroy [Families 1997] 19 f..

³ S. Pomeroy [Families 1997] 23.

⁴ Aristot. Pol. I 2, 1252 b 12 f.

⁵ Aristot. Pol. I 2, 1253 b 29.

⁶ Aristot. Pol. I 2, 1253 a 18 f - 25 f.

⁷ Aristot. EN VIII 14, 1162 a 18 f. Vgl. unten Kap. 3.1.3 unter *Freundschaft zwischen Mann und Frau im Oikos*.

⁸ E. Schütrumpf [I 1991] 219.

⁹ Aristot. Pol. I 2, 1253 a 29.

insofern auch dem Oikos als Zielsetzung vorangeht. Die untergeordnete Stellung des Oikos wird im Folgenden mit dem Begriff „subpolitisch“ bezeichnet. In zeitlicher Hinsicht allerdings gehen der Einzelne und auch der Oikos der Polis voraus, wie es in (b) ausgesagt wird; sie stehen somit in einer präpolitischen Relation. Auch der pseudoaristotelische Autor von Buch I der *Oikonomika* betont den zeitlichen Vorlauf des Oikos vor der Polis, wenn er die Genesis beider Konstrukte vergleicht.¹

Die Quellen lassen keinen Zweifel daran, dass es der Hausherr ist, der als aktiver Bürger das Bindeglied darstellt zwischen dem geschlossenen Raum des Oikos und der offenen Bühne der Polis.² Dabei befähigt ihn nach Aristoteles das dem Menschen eigene Empfinden, „Gut und Schlecht, Gerech und Ungerech“ nicht nur wahrzunehmen sondern auch mittels der ebenfalls dem Menschen vorbehaltenen Sprache auseinander zu halten, sodass mit und auf diesen Begriffen sowohl der Oikos als auch die Polis begründet werden kann.³

2.2 Oikonomik und praktische Philosophie

Die Lehre vom rechten Haushalten wird in den Quellen mit dem Wort *oikonomia*⁴ bezeichnet, welches im Folgenden weiter verwendet wird, oder auch mit *oikonomike techne*, wofür in dieser Untersuchung das Wort Oikonomik stehen soll, um einen erkennbaren Abstand zur Begriffswelt in den heutigen Wirtschaftswissenschaften (Ökonomik) einzuhalten. Oikonomik steht zugleich für das Schriftgut, das Oikonomik zum Inhalt hat.

Der Begriff der praktischen Philosophie findet sich bei Aristoteles eingeführt; auf der Grundlage unterschiedlicher Wissensformen erfolgt die Dreiteilung in eine theoretische⁵, praktische und poietische Wissenschaft. Wenngleich die Unterscheidung der Verhaltensweisen des Handelns (*prattein*) von der des Betrachtens (*theorein*) fundamental ist, bleibt für den Fortgang in der vorliegenden Untersuchung die Differenzierung zwischen praktischer und poietischer Wissenschaft ebenso wichtig. Unterscheidungskriterium ist die jeweilige Positionierung des Ziels: Das Handeln (*praxis*) findet das Ziel in sich selbst, während das Herstellen (*poiesis*) auf das geschaffene Werk zielt. Der Erfolg des poietischen Tuns zeigt sich im hervorgebrachten Werk, das gute Handeln hingegen kann nur an dessen Gutsein, an seiner *arete* festgemacht werden.⁶ Die dem richtigen Handeln zugrunde liegende

¹ Aristot. Oec. I 1, 1343 a 15 f.

² Vgl. S. C. Humphreys [Families 1983] 1: „Its typical locus was the open arena-assembly, market-place, law-court, theatre, gymnasium, battle-field.“

³ Aristot. Pol. I 2, 1253 a 14 f.

⁴ Zur Wort- und Begriffsgeschichte vgl. R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] 49-65.

⁵ Aristot. Metaph. VI 1, 1026 a 19 benennt für die betrachtende Philosophie die drei Disziplinen Mathematik, Physik und Theologie.

⁶ F. Volpi [DNP 2001] Sp. 268-269.

Wissensform ist die Klugheit (*phronesis*), über welche diejenigen offensichtlich verfügen, „die ein Haus oder einen Staat leiten“;¹ letztendlich gilt die *oikonomia* selbst als eine Art der *phronesis*.² Jegliches Handeln steht, wie auch alle anderen Dispositionen, aus aristotelischer Sicht im fundamentalen Streben nach einem Gut;³ als vollkommenes, um seiner selbst willen angestrebtes Gut gilt die *eudaimonia*.⁴ Indem Leben ein Tätigsein als Handeln ist,⁵ stellt die *praxis* die Vollzugsform dar, in der sich gutes Handeln (*eu prattein*) zur Glückseligkeit entwickeln kann. Eine Ausprägung des guten Handelns ist aber, sein Haus gut zu verwalten, um am Leben der Polis teilnehmen zu können, die allein das gelungene Leben (*eu zen*) ermöglicht.⁶ So lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, dass *oikonomia* den Status eines Wissens von der gelungenen Lebensführung erhält.

Nicht Aristoteles selbst hat bewirkt, sondern die schulmäßige Systematisierung seiner Lehre hat dazu geführt, dass schon in der Antike eine Dreiteilung der praktischen Philosophie in Ethik, Oikonomik und Politik erfolgte,⁷ die bis in die Neuzeit tradiert wurde.⁷ Gemeinsam ist allen der Handlungsbegriff; die Unterscheidung richtet sich auf den Bürger als Individuum, auf den Bürger als Vorstand seines Oikos und auf die politische Gemeinschaft.⁸ Der Zusammenhang von *eu prattein* und *eudaimonein* wird schon früher auch bei Xenophon betont,⁹ ebenso wie die Gleichsetzung von Oikonomik und Politik im Sinne von Leitungstätigkeiten.¹⁰

2.3 Oikonomische Schriften

2.3.1 Xenophons *Oikonomikos*

Der Athener Xenophon¹¹ hinterließ ein umfangreiches Werk, das von der Historiographie¹ über die Biographie² bis zur Fachschriftstellerei reicht. Dabei weist er „einen derart reichen

¹ Aristot. EN VI 5, 1140 b 10.

² Aristot. EN VI 8, 1141 b 32. S. Föllinger [Differenz 1996] 81 verweist auf die Diotima-Rede in Plat. Symp. 209 a 5 f., in der die höchste Form der *phronesis* in den Kontext von Staats- und Hausverwaltung gestellt wird.

³ Aristot. EN I 1, 1094 a 1 f..

⁴ Aristot. EN I 5, 1097 b 20 f..

⁵ Aristot. Pol. I 4, 1254 a 7.

⁶ Aristot. Pol. I 2, 1252 b 30.

⁷ Als letztes Zeugnis wird Chr. Wolffs *Philosophia practica universalis* (1738/39) angesehen. Vgl. F. Volpi [DNP 2002] Sp. 271.

⁸ Vgl. F. Volpi [DNP 2001] Sp. 270.

⁹ Xen. Oik. 11, 8 sowie Xen. Mem. I 6, 8.

¹⁰ Xen. Oik. 21, 2; Xen. Mem. III 4.

¹¹ Xenophon (ca. 430 - ca. 355 v. Chr.), ein Schüler und Verehrer des Sokrates sowie Zeitgenosse Platons war zunächst Berufssoldat und danach Gutsbesitzer in langjährigem Exil im spartanischen Skillus, bevor er im späten Alter wieder nach Athen zurückkehren konnte. Mit seinem breit angelegten Werk war er bis in das 19. Jh. einer der beliebtesten antiken Autoren. Neben der nachhaltigen Bedeutung als Geschichtsschreiber wird Xenophon heute wieder verstärkt in den Blick genommen v. a. aus der Sicht von politischer Philosophie, von Wirtschaftswissenschaft und von Kulturgeschichte.

Erfahrungsschatz und eine so große Praxisrelevanz“ auf wie kaum ein anderer antiker Autor.³ Die hier eingehend zu betrachtende Lehrschrift *Oikonomikos* wird mit ihrer nach-exilischen Vollendung in den 60er Jahren des 4. Jahrhunderts als Spätschrift eingeordnet.⁴ Der Titel des Werkes weist lediglich das griechische Adjektiv *oikonomikos* auf, das offensichtlich durch das Nomen *logos* (Debatte, Gespräch, Buch) zu ergänzen ist. In der derzeit aktuellen deutschen Übersetzung⁵ erhält die Schrift demnach den Titel *Gespräch über die Haushaltsführung*.⁶ Die aktuelle englischsprachige Bearbeitung⁷ bietet als Überschrift an: *Discourse on the skill of estate management*.

Der erste der beiden Teile, die das Lehrstück ausmachen, führt mitten in ein Gespräch zwischen Sokrates und dem jungen Aristokraten und Lebemann Kritobulos.⁸ Der Dialog zeigt zunächst, dass zur erfolgreichen Führung eines Haushalts der oberen athenischen Gesellschaftsschicht Sachkenntnis und Sorgfalt notwendig sind. Im Anschluss daran leitet die Benennung der Landwirtschaft als beste Form der *oikonomia* über zum zweiten Teil, in dem Sokrates eine Unterredung wiedergibt, die er mit dem ausgewiesenen Haushaltspraktiker und dem allseits geachteten Bürger Ischomachos geführt haben will. Die dort vermittelten Empfehlungen bilden den Kern des *Oikonomikos*: Es sind Paränesen zum rechten Umgang mit den Menschen im Haus, d. h. zum Miteinander von Hausherr und Hausherrin sowie zum Gebieten über die Sklavenschaft im Haus. Neben den personalen Relationen spricht Xenophon das rechte Verhältnis zu Arbeit und Besitz und die rechte Einstellung zu Ordnung und (Fach-)Wissen an und erörtert die Verantwortung des Hausherrn in der Gesellschaft. In den Kapiteln zum Schluss des Werkes finden sich detaillierte Hinweise zu Landwirtschaft und Gartenbau, die mit der Kenntnis des Bodens beginnen und bis zur Kultur von Ölbaum und

Einführungen in das Gesamtwerk siehe Ch. Mueller-Goldingen [Xenophon 2007]; R. Nickel [Xenophon 1979]; H. R. Breitenbach [RE 1967].

¹ Vorrangig mit seinem Werk *Hellenika Pragmata*.

² Mehrere Werke sind der Erinnerung an Sokrates gewidmet, so die *Memorabilien* sowie eine (kurze) *Apologie* und ein *Symposion*.

³ Ch. Mueller-Goldingen [Xenophon 2007] 122 f.

⁴ Vgl. R. Nickel [Xenophon 1979] 8.

⁵ Gerd Audring, Xenophon, *Ökonomische Schriften*, Griechisch und Deutsch. Berlin 1992. [Ökonomische 1992]. In 2008 erschien G. Audrings Übersetzung – offensichtlich unverändert – in einer neuen Textsammlung. Siehe unter G. Audring/K. Brodersen [Quellen 2008].

⁶ Eine etwas ältere Übersetzung, die in G. Audring [Ökonomische 1992] 29 ausdrücklich gelobt wird, liegt vor mit Klaus Meyer, Xenophons „Oikonomikos“. Übersetzung und Kommentar. Westerborg 1975. [Oikonomikos 1975]. Seine Titelwiedergabe „Die (rechte) Hauswirtschaft“ will den Titel bewusst zwischen systematisierender Lehre und bloßer Anweisung zur gewissenhaften Haushaltsführung positionieren. (K. Meyer [Oikonomikos 1975] 90).

⁷ Sarah B. Pomeroy, Xenophon, *Oeconomicus: a social and historical commentary with a new English translation*. Oxford 1994. [Oeconomicus 1994].

⁸ Da der Text einen Dialog Sokrates' bzw. dessen spätere Berichterstattung schildert, wird er mit den drei zuvor genannten Werken zu den sog. Sokratischen Schriften Xenophons gerechnet.

Rebstock reichen. So erweist sich die Kombination von ethischer und agrarischer Belehrung im *Oikonomikos* als einmalig für einen klassischen philosophischen Dialog.¹

Nicht nur die Zahl der neueren Übersetzungen zeigt, dass der *Oikonomikos* in jüngerer Zeit immer wieder Beachtung erfahren hat, sondern auch moderne Interpretationen, die sich dieser antiken Quelle aus den unterschiedlichsten Perspektiven nähern.²

Zur vorliegenden Untersuchung werden Xenophons *Memorabilien* als Ergänzung herangezogen. Zwar gibt es unterschiedliche Ansichten, in welchem Maße *Oikonomikos* und *Memorabilien* inhaltlich und intentional miteinander verbunden sind,³ im Hinblick auf die Fragestellung nach dem Gutsein im Oikos stützen die *Memorabilien* jedoch ganz offensichtlich den Kanon der Paränesen, der sich aus dem *Oikonomikos* ableiten lässt.⁴

2.3.2 Aristotelische Beiträge

Das erste Buch der *Politik* liefert eine Analyse zur Entstehung und Struktur des staatlichen Verbandes, beleuchtet sodann den Oikos mit seinen häuslich-familiären Herrschaftsbeziehungen als Baustein der Polis und geht explizit auf die despotische Herrschaftsform über Sklaven ein. Ein weiterer Schwerpunkt liegt in der Untersuchung zu Besitz und verschiedenen Formen des Besitz- und Gelderwerbs. Mit dieser Themenstellung wurde das erste Buch der *Politik* seit der antiken Kommentierung als die Oikonomik des Aristoteles angesehen und in eine „peripatetische Trias“ aus Ethik, Oikonomik und Politik eingereiht.⁵ Zweifelhaft bleibt bei dieser Positionierung die unterstellte Gleichrangigkeit der Oikonomik insbesondere mit der politischen Disziplin, denn die *oikonomia* kann zur Politik nur in der gleichen Subordination stehen wie der Oikos zur Polis; sie wird nicht systematisch und um ihrer selbst willen behandelt, sondern nur im Hinblick auf das Ganze einer politischen Betrachtung.⁶ Unabhängig davon kann auch mit dieser Einordnung die aristotelische Position zum „zeitgenössisch viel behandelten Thema Oikonomik“ abgeleitet werden.⁷ Auch in den weiteren Büchern der *Politik* lassen sich Beiträge zur Frage nach dem Gutsein im Oikos ausmachen: insbesondere aus Buch III, das den Status des Bürgers in der Polis behandelt

¹ S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] 20.

² Auf dem Weg zu einer Geschichte der Sexualität, die ihrerseits beitragen soll zu einer Geschichte der Wahrheit, verwendet M. Foucault [Lüste 1989] den *Oikonomikos* als paradigmatische Quelle. Aus der Perspektive einer politischen Philosophie interpretiert L. Strauss [Discourse 1970] den antiken Text. Mit wirtschaftshistorischem Interesse nähert sich B. Schefold [Oikonomikos 2004] dem xenophontischen Werk.

Zu „Xenophon heute“ Ch. Mueller-Goldingen [Xenophon 2007] 120-124.

³ Vgl. R. Nickel [Xenophon 1979] 73 f.

⁴ Besonders deutlich wird dies hinsichtlich des Bezugs zu den Göttern im Oikos. Vgl. unten Kap. 3.4.2 unter *Das Gottesbild der Memorabilien*.

⁵ Vgl. R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] 181.

⁶ Diese Sichtweise eingehend vertreten bei E. Schütrumpf [I 1991] 125 f.

⁷ Vgl. R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] 182.

sowie aus den beiden letzten Büchern, die das Ideal einer besten Staatsform entwickeln, einer Wunschpolis (*kat' euchen*)¹, in der den Bürgern das wünschenswerteste und glückselige Leben ermöglicht wird.

Aufgrund der ungesicherten Buchsequenz² bleiben die Einzeldatierungen zur *Politik* weiterhin offen; für das hier wesentliche Buch I sind die Einschätzungen im Sinne von Spät- oder Frühwerk nach wie vor unterschiedlich.³

Die *Nikomachische Ethik* nimmt in verschiedenen Kontexten Bezug zur *oikonomia* auf; in einer ersten Erwähnung wird *oikonomia* als eine von mehreren „am höchsten geschätzten Fähigkeiten“ gesehen, die sich jedoch allesamt der politischen Wissenschaft unterzuordnen haben.⁴ Indem die überragende Tugend der Klugheit (*phronesis*) zur Bedingung und zum Bestandteil von *oikonomia* – und von Staatslenkung – erklärt wird,⁵ werden Propositionen aus der *Nikomachischen Ethik* aufschlussreich für die Frage nach dem Wesen der Oikonomik. Buch VI, das sich eingehend mit der dianoetischen Tugend der Klugheit beschäftigt, wird deshalb als zusätzlicher Quellentext wichtig. Eine noch gewichtigere Rolle für die Frage nach dem Gutsein im Oikos spielt die Abhandlung über die Freundschaft, welche diejenigen im Haus und in der Familie mit einschließt und in den Büchern VIII und IX dargelegt ist.

Die zehn Bücher der *Nikomachischen Ethik* leisten die Verhaltensdeutung und -bestimmung des Bürgers in der Polis, der nach einem Maximum an Glückseligkeit strebt und dieses dadurch erreicht, dass er in seinen Handlungen bestimmte Tugenden und somit sein Gutsein als Bürger zeigt. Diese Betrachtung der Tugenden des Individuums in der Polis geht den Analysen von Strukturen und Verfassungen staatlicher Gemeinschaft voraus, die in der *Politik* geleistet wird. Auch für die beste Verfassung – oder abgewandelt formuliert – auch für das Gutsein des Staates zeigt sich dort, dass die Bestimmungsgröße im „höchsten Glück“ des je Einzelnen zu suchen ist,⁶ womit eine Kopplung zwischen Ethik und Politik hergestellt ist. Das Gutsein im Oikos, als zu vermutende Zielrichtung einer Oikonomik, könnte sich als dritte Kategorie des Gutseins dazugesellen.

¹ Aristot. Pol. VII 4, 1325 b 36.

² Vgl. E. Schütrumpf [I 1991] 39-67.

³ Vgl. E. Schütrumpf [I 1991] 128-134.

⁴ Aristot. EN I 1, 1094 b 3.

⁵ Aristot. EN VI 5, 1140 b10; VI 8, 1141 b 32.

⁶ Arist. Pol. VII 2, 1324 a 23 f..

2.3.3 Zugeschriebene oikonomische Schriften

Unter dem Titel *Oikonomika*, den man sich durch *pragmata* (Angelegenheiten) ergänzt vorstellen kann,¹ sind drei kleine² Schriften zusammengefasst, die seit jeher dem Corpus der aristotelischen Schriften zugezählt werden. Buch I gibt Anleitungen zur Haushaltsführung und erinnert stellenweise deutlich an Positionen aus der *Politik* und aus dem xenophontischen *Oikonomikos*. Buch II stellt diverse Möglichkeiten zur Erzielung von Staatseinnahmen vor,³ und das nur lateinisch vorliegende Buch III erörtert das rechte Verhalten in der Ehe. Das erste Buch versucht, oikonomische Inhalte in die Systematik eines Lehrbuchs zu bringen, während das dritte Buch eindeutig einen paränetischen Charakter aufweist, der mit deontischen Formulierungen des Sollens, Müssens und (Nicht-)Dürfens dem Zusammenleben der Ehepartner einen bestimmten Rahmen geben will. Eine aktuelle Übersetzung und Erläuterung der drei Texte liegt seit 2006 vor;⁴ eine frühere Übersetzung von Buch I wurde 1983 herausgebracht.⁵ Zur Frage der Autorschaft von Buch I kann davon ausgegangen werden, dass es zwar nicht von Aristoteles selbst verfasst wurde, jedoch von einem „versierten Peripatetiker“ stammen muss,⁶ und „in allernächster Nähe zu Aristoteles seinen Platz hat.“⁷ Als zusätzlicher Autor wird fallweise der Epiker Hesiod herangezogen, dessen Lehrgedicht „Werke und Tage“ schon allein deshalb prototypisch für eine Oikonomik steht, weil es alle diesbezüglich wichtigen Themen anspricht.⁸

¹ R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] 207.

² Die Bücher I und III, die für die vorliegende Arbeit vorrangig von Interesse sind, umfassen in der Übersetzung jeweils weniger als zehn Buchseiten; das Buch II ist nicht viel umfangreicher.

³ Buch II handelt ausschließlich vom öffentlichen Finanzwesen und berührt den Oikos nur indirekt. Deshalb kann es in der vorliegenden Fragestellung außer Acht gelassen werden. Nicht wenige der Vorschläge zur Geldgewinnung für die öffentlichen Kassen gleichen „Schurkenstreichen“ (R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] 215), weshalb eine aktuelle Übersetzung/Herausgabe den Titel trägt: 77 Tricks zur Steigerung der Staatseinnahmen (K. Brodersen [Tricks 2006]).

⁴ Renate Zoepffel, Aristoteles. *Oikonomika*. Schriften zu Hauswirtschaft und Finanzwesen, Übersetzt und erläutert. Darmstadt 2006. [Arist. Oik. 2006]. Alle drei Schriften sind auch in der jüngsten Quellensammlung von G. Audring/K. Brodersen [Quellen 2008] enthalten und übersetzt.

⁵ Ulrich Victor, [Aristoteles] *Oikonomikos*: Das erste Buch der Ökonomik -Handschriften, Text, Übersetzung und Kommentar - und seine Beziehungen zur Ökonomikliteratur. Königstein/Ts. 1983. [Arist. Oik. 1983]

⁶ Vgl. R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] 210 f.

⁷ U. Victor [Arist. Oik. 1983] 174. Während eine Datierung des Buches I auf das letzte Drittel des 4. Jahrhunderts v. Chr. gelegt werden kann (R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] 211), muss die Entstehungszeit für das griechische Original des auf Lateinisch erhaltenen Buches III weitgehend offen bleiben (R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] 243).

⁸ Zugeschnitten auf den kleinen Oikos im Attika der Archaik, behandeln Hesiods rund 800 Verse im Rahmen einer bäuerlichen Weisheitslehre die Bedeutung von Arbeit, die Sorge um Vorrat und Ackergerät, den Umgang mit Arbeitskräften, das Verhältnis zur Ehefrau, den Umgang mit den Eltern, mit Nachbarn und Freunden. Vgl. R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] 71.

2.4 Rezeption und Überlieferung

Wirkungsgeschichtlich zeigt sich die Gattung der antiken oikonomischen Literatur mehrdimensional¹ und weitgespannt; es soll im Folgenden nur ein grobes Bild gegeben werden und dieses begrenzt auf ihre originäre Funktion als Lehre vom Hause. In der griechischen Antike waren fast alle philosophischen Schulen mit Schriften zur Oikonomik vertreten.² Diese sind jedoch teils ganz verloren oder lediglich dem Titel nach bekannt geblieben, teils nur in Fragmenten³ überliefert oder erst in der Neuzeit wieder entdeckt worden, wie dies etwa für Xenophons Werk in der Renaissance zutrifft. Das spätmittelalterliche Abendland kannte die antike Oikonomik nur aus der aristotelischen *Politik* und aus den pseudoaristotelischen *Oikonomika*.⁴ Dementsprechend spielte in der daraus entstandenen Traditionslinie der Oikonomiken des späten Mittelalters das Thema der Landwirtschaft keine Rolle, sondern eher die Geld- und Handelslehre. Eine andere Traditionslinie lässt sich verfolgen mit der Überlieferung von Elementen der Oikonomik-Literatur in der stoischen Ethik, die mit der Lehre von den Pflichten (*kathekonta*) und dem Topos „Über die Ehe“ oikonomische Themen adressierte. Zusammen mit populäretischen Inhalten entstand eine an die Allgemeinheit gerichtete Philosophie, die einerseits die Breite einer oikonomischen Überlieferung im lateinisch schreibenden christlichen Abendland sicherte, diese andererseits jedoch mit ihrem kasuistischen Ansatz in den Bereich von Anstandsregeln führte.⁵

In der römischen Welt stand der Aufnahme und Weiterentwicklung der griechischen Lehre vom Hause vor allem das Fehlen eines dem Oikos entsprechenden Begriffes entgegen, der mit *domus* keineswegs gegeben war.⁶ Ein weiteres Hindernis ergab sich dadurch, dass nach römischem Verständnis die historisch gewachsene Tradition und nicht etwa eine philosophische Maxime den Maßstab für das sittlich gute Verhalten bereitstellte. Gleichwohl lieferte Ciceros Übersetzung des xenophontischen *Oikonomikos* einen, wenn auch begrenzten Beitrag zum literarischen Genus der *res rustica*, welcher in der lateinischen Tradition Jahrhunderte überdauerte und insbesondere bei dem nachklassischen Fachautor Columella⁷

¹ Zur Bedeutung der antiken Oikonomik in einer Dogmengeschichte der Nationalökonomie finden sich in dieser Arbeit begrenzt Hinweise unten Kap. 4.1.1 unter *Land-Wirtschaft*. Ausführlich B. Schefold [Dogmengeschichte 2004]; O. Brunner [Ganzes Haus 1968].

² Zum generischen Rahmen der oikonomischen Literatur sowie zu Rezeption und Tradition der hier benutzten Quellen R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] Einleitung I, II und IV; E. Dassmann/E. Schöllgen [RAC 1986]; O. Brunner [Ganzes Haus 1968]; S. Krüger [Ursprünge 1964].

³ Zu einzelnen antiken Autoren neben anderen R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] 138-205.

⁴ S. Krüger [Ursprünge 1964] 477.

⁵ Vgl. S. Krüger [Ursprünge 1964] 498.

⁶ Vgl. S. Krüger [Ursprünge 1964] 502 f.

⁷ Lucius Iunius Moderatus Columella (gest. 70 n. Chr.): *De re rustica libri* (zwölf Bücher).

deutliche Spuren hinterließ.¹ Aus der Tradition der römischen Landwirtschaftsschriftsteller², die vorrangig agrarisches Wissen einbrachten, entwickelte sich mit ihrer Verfügbarkeit ab dem 15. Jh. eine Hausväterliteratur, die sich vorrangig an den Landadel wandte. Der Titel *Georgica curiosa oder Adeliges Land- und Feldleben*³ eines Hauptwerks dieser Gattung sei hier deshalb zitiert, weil er programmatisch auf ein Element der Vortrefflichkeit verweist, das – wie noch gezeigt werden wird – für die xenophontische Oikonomik bezeichnend war.⁴ Das Zeitalter der Reformation kennt andererseits die an jedermann in großer Verbreitung gerichtete Haustafel Martin Luthers,⁵ zu der die von ihm in gleicher Weise titulierten neutestamentlichen Briefe den wesentlichen Inhalt beisteuerten. Diese Episteln der Apostel Petrus und Paulus wiederum standen in einer wenn auch deutlich eingeschränkten Tradition zur hellenistischen Popularethik,⁶ die in einer „verchristlichten“ Form Verwendung fand.⁷ Als sich im 18. Jh. die adlig-bäuerliche Welt mit ihrer ursprünglichen Einheit von Familie, Haushalt und Betrieb auflöste, verschwand auch die Kategorie des „ganzen Hauses“.⁸ Die auf dessen rechte Führung gerichtete, moralisch-ethisch geprägte Oikonomik geriet in der Folge zu einer bescheidenen Lehre vom Haushalt der städtischen Kleinfamilie und wirkte allenfalls als Ratgeberliteratur für Haus und Familie nach. Eine neue, rein fachlich orientierte „Haushaltsökonomik“ entwickelte sich ab dem 19. und 20. Jh. mit der Institutionalisierung der „Home Economics“ an amerikanischen Universitäten und der Einrichtung haushaltswissenschaftlicher Disziplinen an europäischen Hochschulen.⁹

¹ S. Krüger [Ursprünge 1964] 511.

² Neben Columella zu nennen Marcus Porcius Cato der Ältere (234-149 v. Chr.): *De agri cultura*; Marcus Terentius Varro (116-27 v. Chr.): *Res rusticae* (drei Bücher zur Landwirtschaft); Palladius (4. Jh. n. Chr.): *Opus Agriculturae* (14 Bücher).

³ Werk des Wolf Helmhard von Hohberg in zwölf Büchern (1682). Vgl. O. Brunner [Ganzes Haus 1968] 104.

⁴ *Curiosus* als Adjektiv zu *cura* richtet sich auf die Sorge, auf die Sorgfalt und auf das Sich Kümmeren. *Cura* ist der lateinische Ausdruck für das griechische Wort der *epimeleia* (Fürsorge), welche die entscheidende Vortrefflichkeit in der xenophontischen Paränese darstellt. Vgl. unten Kap. 4.1.1 unter *Schlüsselfaktor epimeleia*.

⁵ Seit 1529 Teil von Luthers Kleinem Katechismus. Vgl. S. Krüger [Ursprünge 1964] 531.

⁶ J. Hoffmann [Predigten 1959] 24 f.; S. Krüger [Ursprünge 1964] 498 f.

⁷ J. Hoffmann [Predigten 1959] 28 f. Eine zeitgleich zur Haustafel von einem Lutherschüler erschienene *Oeconomia Christiana* wurde nachweislich in Kenntnis der griechischen Oikonomiken geschrieben. Vgl. S. Krüger [Ursprünge 1964] 533.

⁸ O. Brunner [Ganzes Haus 1968] 109.

⁹ I. Richarz [Haushaltsökonomik 1991] 12.

3 Vom Gutsein in den personalen Beziehungen

3.1 Das gelingende Verhältnis zwischen Hausherr und Ehefrau

Die oikonomischen Quellen lassen keinen Zweifel daran, dass ein Oikos nur mit der Paarbildung von Mann und Frau entstehen und bestehen kann. Somit nimmt das rechte Verhältnis zwischen dem Hausherrn und seiner Ehefrau den ersten Platz innerhalb der Lektionen ein, die zum Gutsein im Oikos führen.

3.1.1 Heirat und Ehe im klassischen Athen

Das Thema Heirat und Ehe als *Ausdruck der Bürgerethik*¹ im Athen der klassischen Zeit erscheint aus historischer Sicht ausgiebig untersucht.² Formal war die Ehe im klassischen Athen eine endogame Mitgift Ehe,³ d. h., die Auswahl der Ehepartner erfolgte unter den Bürgern und Bürgerinnen der Stadt.⁴ Der Zusammenschluss war stark geprägt von ökonomischen und schichtenspezifischen Interessen, aber auch von familiären bzw. verwandtschaftlichen sowie nachbarschaftlichen Bindungen.⁵ Als Resultat einer komplexen Heiratsstrategie, bei der die Eltern der Braut den Bräutigam zu bestimmen hatten, dürften in den meisten Fällen letztendlich „passende Partien“ ausgesucht worden sein.⁶ Die Ehe war monogam und auf Lebensdauer angelegt; das Heiratsalter des Mannes lag bei etwa dreißig Jahren, während das Alter der Braut fünfzehn bis zwanzig Jahre betrug.⁷

Eine Mitgift, die – oft in beträchtlichem Umfang – der jungen Braut mitgegeben wurde, diente deren wirtschaftlicher Absicherung, z. B. im Falle einer Scheidung,⁸ und sie sicherte im Erbfall den Kindern einen Anteil des Familienvermögens mütterlicherseits. Während der Ehe oblag die Verwaltung des von der Braut eingebrachten Besitzes dem Manne.

Die Heirat setzte sich aus einem Ablauf mehrerer ritualisierter Handlungen zusammen;⁹ entscheidend war die Teilnahme vieler Zeugen, die die Rechtmäßigkeit der neuen Verbindung

¹ E. Hartmann [Heirat 2002] 130.

² Vgl. den Forschungsüberblick in E. Hartmann [Heirat 2002] 13-29. An literarischen Quellen werden vor allem Gerichtsreden, aber auch Tragödien und Komödien sowie ökonomische und – in geringerem Maße – philosophische Texte herangezogen; archäologische Zeugnisse wie Grabinschriften und Vasenbilder ergänzen die Quellenlage.

³ B. Wagner-Hasel [DNP 1997] Sp. 895.

⁴ Das perikleische Bürgerrechtsgesetz (451/450) gewährte athenisches Bürgerrecht nur, wenn beide Elternteile aus Athen stammten.

⁵ W. Schmitz [Haus 2007] 28.

⁶ E. Hartmann [Heirat 2002] 99.

⁷ W. Schmitz [Haus 2007] 29.

⁸ D. Hamel [Neaira 2004] 97 sieht in der Mitgift auch einen Schutz der Frau gegen Misshandlung durch den Ehemann, da ihn die Frau in diesem Fall verlassen konnte und die Mitgift für eine zweite Heirat zur Verfügung stand.

⁹ Näher W. Schmitz [Haus 2007] 29.

garantierten.¹ Der Prozess der Verheiratung wurde erst vollendet mit der Geburt des ersten Kindes.² Kinder zu bekommen und somit den Fortbestand des Oikos zu sichern sowie die eigene Versorgung im Alter abzudecken, waren Ziel und Begründung der ehelichen Gemeinschaft und damit auch Gegenstand innerfamiliärer Forderungen. Gleichzeitig entsprach es politischem Willen, den Fortbestand und das Wohl der Polis durch kontinuierliche Nachkommenschaft zu gewährleisten; wer sich einer Heirat entzog, konnte vor Gericht diffamiert werden.³

Dass sich trotz der gesellschaftlich gebotenen Dominanz des Ehemannes und über die bloße Zweckorientierung der Ehe hinaus durchaus emotional nachhaltige und liebevolle Bindungen ergeben haben können, wird in der alttumswissenschaftlichen Forschung zunehmend herausgearbeitet.⁴ In Kenntnis dieses Sachverhalts, jedoch unabhängig davon, soll die Analyse der für die vorliegende Arbeit ausgewählten Quellentexte erschließen, welche impliziten und expliziten Präzeptionen für ein gelingendes Verhältnis zwischen den Eheleuten des Oikos darin vorzufinden sind. Nachgegangen werden soll vor allem jenen Nuancen, die – über den rechtlich und sozial gefestigten Rahmen des Zusammenlebens hinaus – der personalen Beziehung zwischen Mann und Frau einen besonderen Charakter zukommen lassen und das Gutsein im Oikos konstituieren.

Mit der Erörterung des Ehe-Themas in den oikonomischen Texten soll nicht begonnen werden, ohne den berühmten Aphorismus aus der Gerichtsrede *Gegen Neaira* zu zitieren:

„Wir haben Hetären für unsere Lust, Konkubinen für den täglichen Dienst an unseren Körpern, und Ehefrauen, damit sie uns legitime Kinder gebären und treue Wacht über die Güter unseres Hauses halten.“⁵

Dieser Passage aus der Zeit um 340 v. Chr. wird von Forschungsseite nicht allzu viel Zeugniswert zuerkannt, da sie zum einen als polemisch intendierte Rhetorikfigur vor Gericht gelten muss,⁶ und zum Anderen ihr Bedeutungswert im rechtsprozessualen Kontext wegen bewusster Verdrehungen und Irreführungen völlig undogmatisch zu nehmen sei.⁷ Weiterhin zeigen bestimmte Ansätze der Interpretation ein modifiziertes Verständnis an dieser Stelle.⁸

¹ Die Hochzeit war somit Angelegenheit der beiden beteiligten Oikoi allein, aber auf Öffentlichkeit angewiesen und angelegt.

² E. Hartmann [Heirat 2002] 101.

³ E. Hartmann [Heirat 2002] 109 verweist auf Demosth. 48, 53-55.

⁴ Während C. Reinsberg [Ehe ²1993] 78 dem Geschlechtsleben in der klassisch-athenischen Ehe „eine untergeordnete Rolle“ zuschreibt, sieht E. Hartmann [Heirat 2002] 132 es als verfehlt an, von einer Trennung zwischen „ehelicher Zweckgemeinschaft und außerehelicher, erotischer Liebe auszugehen.“

⁵ Ps.-Demosth. 59, 122. Ü: J. Winkler [Eros 2002] 17.

⁶ C. Reinsberg [Ehe ²1993] 44.

⁷ J. Winkler [Eros 2002] 17.

⁸ Vgl. E. Hartmann [Heirat 2002] 227: Tätige Altenpflege an alleinstehenden, älteren Männern kann ebenso als eine aus mehreren Dienstleistungen von Konkubinen für möglich gehalten werden. E. Hartmanns Übersetzung in [Heirat 2002] 11 lautet an der betreffenden Stelle: „[...] Konkubinen für die tägliche Pflege unserer Körper [...]“.

Schließlich lässt sich im Zitat auch eine Steigerung der verschiedenen Bestimmungen erkennen, wonach allein der Ehefrau auch diejenige des Gebärens legitimer Kinder zustehe.¹ Dessen ungeachtet zeigt der Ausspruch wie zahlreiche andere Belegstellen auch, dass die Ehe im klassischen Athen zwar eine allseits anerkannte zielbestimmte Form des Zusammenlebens von Mann und Frau war, dass sie sich aber in Konkurrenz zu anderen Formen heterosexueller Partnerschaft vorfand.

3.1.2 Xenophons Modell von Partnerschaft

Die Ausführungen zur gelingenden Partnerschaft zwischen Hausherr und Ehefrau stehen an prominenter Stelle in Xenophons oikonomischer Standardsetzung. Sie unterstellen die eheliche Lebensform als Grundvoraussetzung des Oikos² und präsentieren das Ideal einer zeitgenössischen Oberschichts-Ehe.³ Nachdem er im ersten Teil seines Werkes das Fachwissen als wesentliche Determinante für eine erfolgreiche *oikonomia* bestimmt hatte, gibt er nun im zweiten Teil den Blick frei auf die wesentlichen Inhalte dieses Wissens.

Die Parole, mit der sich Ischomachos als vermeintlicher Müßiggänger dem ihn aufsuchenden Sokrates vorstellt, ist zugleich Programm: „[...] die Arbeiten in meinem Hause zu leiten, ist die Frau auch ganz allein imstande.“⁴ Die Ebenbürtigkeit der Gattin in der Hausherrschaft war Ziel und Ergebnis einer längeren Ausbildung und Pädagogik⁵, die er als Ehemann seiner weitaus jüngeren Gattin zuvor hatte angedeihen lassen. Im Vergleich zur weiter unten dargestellten Auffassung in der aristotelischen *Politik*, die der Frau nur beschränkte Planungs- und Denkfähigkeit (*buleutikon*) zumisst, erscheint Xenophons Empfehlung, sie durch gezielte Anleitung zur Partnerin im Oikos auszubilden, als revolutionär für seine Zeit.⁶ Zwar lässt sich die verordnete Rolle der jungen Frau als unwissendem Zögling aus heutiger Sicht kritisch betrachten und die Fremdbestimmtheit gibt Anlass zur Distanzierung.⁷ Allerdings bleibt festzuhalten, dass die xenophontische Praxis die junge Frau aus ihrer gesellschaftlich

¹ Vgl. Foucault [Lüste 1989] 190, der auf Lacey [Family 1968] 113 = [Familie 1983] 115 verweist: „Die Aussage behauptet nicht, dass wir kein Vergnügen oder keine Fürsorge für unsere Person von seiten unserer Ehefrauen haben können – ganz im Gegenteil: die Dienste der drei Sorten von Frauen sind kumulativ.“

² Vgl. S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] 33: „[...] the marital relationship is viewed as fundamental of the success of an oikos.“

³ Vgl. M. Kaimio [Conjugal bed 2002] 96: „The ideal marriage in upper-class Athens [...]“.

⁴ Xen. Oik. 7, 3. Mit einer ähnlich klingenden Formulierung wird Ischomachos später die Erörterung zur Sklavenerziehung eröffnen: „[...] werden mir die Arbeiten, [...] nicht vernachlässigt, denn ich habe Verwalter auf meinen Ländereien“ (Xen. Oik. 12, 2). Mit den beiden Zitaten werden die Zuschreibung des häuslichen Kompetenzraumes zur Frau und die Zuschreibung der außerhäuslichen Ländereien zu (männlichen) Verwaltern angekündigt.

⁵ Vgl. Foucault [Lüste 1989] 197: „[...] nimmt die Ehebeziehung [...] die Form einer Pädagogik und einer Steuerung der Verhaltensweisen an.“

⁶ Vgl. S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] 37.

⁷ Vgl. C. Reinsberg [Ehe²1993] 43.

bedingten Unmündigkeit auf den Weg in die Gleichrangigkeit mit dem Manne im Oikos führen will. So hatte Ischomachos gleich nach der Eheschließung seine Frau in einem längeren Verlauf über das geeignete Verhalten als Herrin des Oikos instruiert und mit ihr über den rechten Umgang der Eheleute im Miteinander nachgedacht sowie seine Prinzipien von Ordnung und Wohnen im Hause nahe gebracht. Dieses Curriculum wird im Folgenden näher betrachtet.

- Die rechte Grundlegung und Zielsetzung der ehelichen Verbindung

In Kapitel VII erhält die knapp 15-jährige Braut erste Hinweise über Ziel und Inhalt ihrer Ehe, und es ist der idealisierte Hausherr Ischomachos, der wohl einige Jahre später dem überaus wissbegierigen Sokrates hin jenen ersten zukunftsbestimmenden Dialog zwischen ihm und seiner Gemahlin wiedergibt.¹ Dieses Gespräch zwischen den Brautleuten zeigt unvermittelt eine Anmut, die im *Oikonomikos* mit seinen vorausgehenden Definitionspassagen und den nachfolgenden Kapiteln sonst nicht vorzufinden ist: Die Unterhaltung lässt mit einem stellenweise charmanten Unterton die Entwicklung der Braut vom unkundigen Mädchen hin zur verständigen und als gleichrangig geachteten Hausherrin sichtbar werden.

Als entscheidender Startpunkt auf dem Weg zu einer ebenbürtigen Partnerschaft innerhalb des Hauses ist offensichtlich die sorgfältige wechselseitige Partnerwahl anzusehen, die einerseits der Mann und andererseits die Eltern der jungen Frau vorgenommen haben:

„[...] als besten Partner [*koinonos*] für Haus und Kinder [...] habe ich dich, und deine Eltern, wie es scheint, aus den in Frage Kommenden mich ausgewählt.“²

Bereits die erstmalige Bestimmung des Ehezieles im Zitat Anfang liefert eine für beide Ehepartner geltende Festschreibung, in Haus und Kindern den Lebenszweck zu sehen und dafür das Beste zu leisten. Ischomachos vergisst nicht, auf die elterliche Wahl des Mannes einzugehen und zeigt damit seine auf Ausgewogenheit im Geschlechterverhältnis angelegte Sichtweise: Die Eltern wählten den Bräutigam in einem gleichfalls wohlbedachten und ergebnisoffenen Vorgang.³ Es mag nicht falsch sein, wenn man annimmt, dass dabei die

¹ Sokrates fragt danach, ob Ischomachos seine Frau selbst erzogen habe, „dass sie so ist, wie sie sein soll“ (Xen. Oik. 7, 4), oder ob er sie fertig ausgebildet von den Eltern übernommen habe. Was er sie als Erstes gelehrt habe, interessiert Sokrates dann mehr als ein Bericht über schöne Wettkämpfe oder Pferderennen (Xen. Oik. 7, 9). In ähnlicher Form wird Sokrates später nach der Heranbildung der Sklavenaufseher fragen, und die dortige Alternative wird lauten: „Kaufen oder Erziehen“. (Xen. Oik. 12, 3).

² Xen. Oik. 7, 11.

³ In seiner Übersetzung ins Englische in L. Strauss [Discourse 1970] 30, Anm. 32 weist der Übersetzer C. Lord darauf hin, dass mit der Auswahl unter Geeigneten „men of some wealth and position or according to their [i.e. the parents'] capabilities“ gemeint sein kann.

Eltern – neben allen anderen Aspekten – auch das persönliche Wohl des Mädchens im Auge hatten.¹

Offensichtlich benennt Ischomachos damit seiner jungen Gemahlin im Nachhinein die Kriterien einer Partnersuche, für deren Erfüllung ein Partner bzw. eine Partnerin als beste Wahl angesehen wird und die nun für den jeweils gewählten Ehepartner bindend werden. Paränetisch betrachtet gibt Xenophon dem Hausherrn, der ohne Ehefrau keinen Oikos begründen kann, den unmissverständlichen Hinweis, dass schon mit der richtigen Partnerwahl über das Gutsein des Oikos entschieden wird.² Zugleich beantwortet diese erste Instruktionsrunde die Frage nach dem Ziel der ehelichen Verbindung: den Oikos partnerschaftlich führen und dabei Kinder großziehen. Den Oikos irgendwie zu führen, ist nicht genug; wesentlich erscheint die gemeinschaftliche Führung. Mit der erkennbar gesteigerten Verwendung der entsprechenden Wortfamilie³ stellt Ischomachos gleich zu Beginn seiner Ausführungen den Leitbegriff der partnerschaftlichen Gemeinschaft (*koinonia*) in den Vordergrund, der das Gutsein im Oikos ausmacht.

Zu Anfang des lebenslangen Bündnisses und noch vor jeder Gemeinschaft des Leibes ist die Gütergemeinschaft einzurichten, indem aus dem von beiden Seiten eingebrachten Eigentum, dem Haus des Mannes und der Mitgift der Frau, ein gemeinsames Vermögen erwächst.⁴ Xenophon scheint genug Lebenserfahrung zu haben, wenn er in der gesetzlich geforderten Zusammenlegung von Vermögensmassen der Eheleute schon einen ersten Keim für Misstrauen und Uneinigkeit sieht, und deshalb jegliche Aufrechnung ächtet.⁵ Wichtig für die Harmonie in der Paarbeziehung ist hingegen die Erkenntnis: „Wer von uns beiden der tüchtigere Partner ist, der steuert das Wertvollere bei.“⁶

Auf dieses Stichwort hin sieht die junge Frau bei sich zunächst keine nutzbaren Fähigkeiten, hat sie doch als einzigen Beitrag Besonnenheit (*sophronein*) anzubieten, wie ihre Mutter gesagt habe. Das Gleiche, nämlich besonnen zu sein, habe ihm sein Vater auch gesagt, kommt ihr der Bräutigam in erkennbarer Konsensstiftung entgegen.⁷ Auf der so gewonnenen

¹ Es gibt keinen Grund, anzunehmen, dass Väter bzw. Eltern ihre Töchter mit der Heirat in eine unglückliche Verbindung zu drängen bereit waren. Es handelte sich weder um Kaufehe, noch war mit der Übergabe des Mädchens in den Schwieger-Oikos eine besondere Rückkopplung auf den abgebenden Eltern-Oikos zu erwarten.

² Hier bietet sich der Hinweis auf eine häufig zitierte Warnung an, die Hesiod ausspricht: „[...] sieh dich rings gründlich um, damit du nicht den Nachbarn zum Vergnügen freist. Ein Mann gewinnt ja nichts Besseres als eine gute Gattin, nichts Schlechteres aber als eine schlechte, eine freßgierige.“ (Hes. Erg. 700 f.; Ü.: O. Schönberger).

³ In Xen. Oik. 7, 12-13 mehr als fünfmal *koin...* enthalten.

⁴ Xen. Oik. 7, 13. Der Umfang der Mitgift ist hier nicht näher ausgewiesen.

⁵ Xen. Oik. 7, 13: „Und nicht das kann unsere Aufgabe sein, zu rechnen, wer von uns beiden der Zahl nach mehr beigesteuert hat [...]“.

⁶ Xen. Oik. 7,13.

⁷ Diese Szene in 7, 14-15 ist eine der schönsten im Text und zugleich von der Anlage her bedeutungsvoll, weil sie ein Musterbeispiel von Harmonieerzeugung zwischen Mann und Frau zeigt. Vgl. dieses Kapitel unten unter *Gesprächs-Gemeinschaft*.

gemeinsamen Basis präzisiert er die Zielrichtung ihrer Verbindung: sowohl das vorhandene Gut bestmöglich zu bewahren als auch möglichst viel auf ehrliche und gerechte Art hinzuzufügen.¹ Wie die Rolle der Frau bei dieser ehelichen Zielstellung zu sehen sei, leitet Xenophon einerseits aus göttlichen, zugleich von der Natur gegebenen Bedingungen ab und andererseits aus dem menschlichen Gesetz: „[...] wozu die Götter dich fähig geschaffen haben und was das Gesetz gutheißt, das versuche möglichst gut zu tun.“²

- Arbeits-Gemeinschaft

Nach Ischomachos' Vorstellung haben die Götter das archetypische Paar aus Mann und Frau deshalb mit besonderer Umsicht zusammengefügt, „damit es sich möglichst nützlich sei bei seinem gemeinsamen Leben.“³ Dazu gehört weiterhin die Bestimmung – dieses zweite Mal nun als göttliche Absicht formuliert – zusammen für den Fortbestand der Gattung zu sorgen, und damit zugleich die Pflege im eigenen Alter zu sichern. Die Eheleute brauchen einander umso mehr, je verschiedener ihre naturgegebenen Fertigkeiten sind. Was der eine nicht leisten kann, das wird vom anderen erbracht.⁴

Das prinzipielle Verständnis für das Gebot der Zusammenarbeit konkretisiert sich im Alltag: Die Mittel zum Leben entstehen einerseits durch die Arbeit draußen auf dem Felde, andererseits durch deren Weiterverarbeitung und Bevorratung im Hause. Ob beabsichtigt oder nicht, zeigt Ischomachos' Aufzählung der Arbeiten draußen und drinnen eine geschlossene Wertschöpfungskette der Landwirtschaft.⁵ Grundsätzlich wird die Lebensgemeinschaft dann langfristig erfolgreich sein, wenn der gott- und zugleich naturgeschaffene⁶ Unterschied in der männlichen und weiblichen Leistungsfähigkeit (*dynamis*) zur entsprechenden Arbeitsteilung und konsequenten Trennung in jeweilige Verantwortungsbereiche führt.⁷ Der Frau obliege dann die Pflege und Ernährung der Neugeborenen, und dies treffe sich gut mit ihrer naturgegebenen Disposition zum Leben im Innenbereich des Hauses (*endon*), wo sie zugleich

¹ Xen. Oik. 7, 15.

² Xen. Oik. 7, 16. Ganz offensichtlich zeigt diese Aussage das klassische Verständnis von Tugend (*arete*), nämlich möglichst gut zu sein hinsichtlich der jeweiligen Bestimmung.

³ Xen Oik 7, 18 nimmt das Schlüsselwort *koinonia* auf.

⁴ Es ist auffallend, dass hier der naheliegende Begriff der Zusammenarbeit, der *synergeia* oder des *synergein* nicht erscheint. Im *Oikonomikos* gibt es laut TLG[®] v. 16.3. 2009 eine Wortverbindung mit *synerg...* nur in Oik. 3, 10, wo die Gattin zum *synergos* des Mannes wird.

⁵ Xen. Oik. 7, 20-21: Die Arbeit auf dem Felde (*exo*) beinhaltet Bodenbearbeitung, Pflanzen und Aussäen sowie Viehhüten. Die Arbeit im Hause (*endon*) sieht die Zubereitung von Speisen aus den Feldfrüchten vor sowie die Herstellung von Kleidung aus Wolle.

⁶ Xen. Oik. 7, 16: „[...] οἱ θεοὶ ἔφυσαν [...]“.

⁷ Die sich ergebende Aufteilung in geschlechtsspezifische Kompetenzräume ist über historische Zeiträume hinweg Gegenstand zahlreicher Kommentare gewesen und wurde zuletzt v. a. aus dem Blickwinkel der Genderforschung untersucht. Vgl. Überblick in S. Föllinger [Techne 2002] 49-53 und E. Hartmann [Heirat 2002] 24-28 sowie Literaturüberblick bei R. Zoepffel [Oikonomica 2006] 387 f.

die Sklaven beaufsichtigt und die Ausgaben genauestens im Auge hat. Gerade die gottgegebene ängstliche Seele der Frau mache sie zur geeigneten Bewacherin.¹ Der körperlich stärkere Mann erhält die Arbeiten außerhalb des Hauses (*exo*) zugewiesen,² ist für den Zufluss an Gütern zuständig³ und muss aufgrund des verliehenen größeren Muts die Verteidigung übernehmen. Eindeutige Schnittstelle⁴ zwischen beiden Kompetenzräumen ist die Mauer, die den Oikos umgibt.

Bei den geistig-charakterlichen Fähigkeiten lässt Ischomachos keine Geschlechtsunterschiede gelten: Gedächtnis (*mneme*) und Sorgfalt (*epimeleia*) sowie Selbstbeherrschung (*enkrateia*) seien beiden Geschlechtern gleich eigen⁵ und bestimmten damit beide zur Partnerschaft in der Führung des Haushaltes.⁶ Am Bild der Bienenkönigin⁷, die die Arbeiterinnen im Stock zur Arbeit anhält, das Hereingebrachte überwacht und zuteilt sowie den Bau der Waben beaufsichtigt und sich schließlich um die Brut sorgt, weist Ischomachos den Zuständigkeitsbereich der Frau aus. Dazu gehören weiterhin die Verbrauchskontrolle sowie die Einweisung und Unterweisung der Sklavinnen und die mit Belohnung und Bestrafung verbundene Aufsicht über die Sklaven.

Hatte sich das Brautpaar zu Anfang anhand des unspezifischen Begriffs der Besonnenheit seiner Harmonie versichert, so ergibt sich jetzt der Gleichklang in einem gereiften Verständnis der gemeinsamen Aufgabe: Die rundum instruierte Hausherrin hält ihre Aufsichtspflicht im Hause, die derjenigen der Bienenkönigin entsprechen soll, für „lächerlich“, wenn der Herr des Hauses nicht dafür sorgte, dass von draußen (*exothern*) etwas eingebracht wird.⁸ Eilends bezeichnet der Hausherr sein Einbringen in den Oikos als ebenso lächerlich, wie wenn man ein durchlöcherntes Fass auffüllen wollte, wenn nicht jemand im Hause (*endon*) das Eingebrachte sichern würde.⁹ Mit einer ähnlichen Sichtweise vom prozessorientierten Zusammenspiel zwischen Mann und Frau im Oikos hatte sich Sokrates

¹ S. Föllinger [Techne 2002] 57, die hier *phobos* mit „Vorsicht“ statt mit „Furcht“ übersetzt, sieht in dieser Argumentationsform ein geradezu „revolutionäres“ Konzept, indem Xenophon die größere Vorsicht von Frauen funktional gleichberechtigt neben den Mut des Mannes stellt.

² Xen. Oik 7, 22.

³ Xen. Oik 7, 39.

⁴ Der technologisch gebrauchte Begriff der Schnittstelle ist bewusst gewählt, weil diese sowohl den Ort als auch die Modalitäten der Übergabe von Teilergebnissen, Informationen u. ä. beschreibt. S. Föllinger [Techne 2002] 55 identifiziert als „Angelpunkt“ eine Wand, nämlich die Hauswand.

⁵ Xen. Oik 7, 26 f.

⁶ Xen. Oik 7, 30.

⁷ Gemäß heutigem Allgemeinwissen und so auch Meyer S. 128, Erl. 69 u. 70 ist die anschließende Zuschreibung von Aufgaben und Funktionen der Bienenkönigin in ihrem Stock weitgehend falsch.

⁸ Xen. Oik. 7, 39.

⁹ Diese Dialogszene liefert ein weiteres Beispiel, wie Einvernehmen im Denken hergestellt und damit Eintracht gestiftet werden kann.

eingangs gegenüber Kritobulos geäußert.¹ Für den als Lehrer agierenden Ischomachos stellt es dann die „erfreulichste“ Aussicht dar,² wenn sich seine Frau ihm einstmals als überlegen erweisen und auch ihn zu ihrem Diener gemacht haben wird³ und mit fortschreitendem Alter ihre Fähigkeiten weiterhin verbessert. Denn zum Schönen und Guten im Leben, zur *kalokagathia* tragen nicht die Reize der Jugend, sondern „verdienstvolle Taten“ (*aretai*) bei.⁴ Die erfolgreiche Arbeit am gemeinsamen Hauswesen setzt eine Verständigung über ein geeignetes Aufbewahrungssystem im Hause voraus. Dies lehrt zunächst eine kleine Episode, in der ein vom Manne benötigter Gegenstand im Hause nicht auffindbar ist. Dieses Vorkommnis gibt Ischomachos den Anlass, als wesentlichen Erfolgsfaktor das Prinzip der Ordnung (*taxis*) vorzustellen, wie dieses auch in einem Chor⁵ oder in einem Heer unabdingbar sei. Im Haushalt unterstütze Ordnung zudem eine nachhaltige Bestandsprüfung: „Denn der Platz selbst wird nach dem verlangen, was nicht da ist, und was der Wartung bedarf, wird der prüfende Blick ausfindig machen, [...]“⁶. So sei es also etwas Gutes (*agathon*), „wenn die Unterbringung der Geräte [im Hause] planvoll geschieht“.⁷ Zugleich sei es auch etwas Schönes, wenn die Dinge der Ordnung nach aufgestellt sind.⁸

Vor allem aber sei Ordnung notwendig im Haushalt, um den Bestand an Vorräten und Gerätschaften mittelfristig budgetieren zu können,⁹ was im Falle der Selbstversorgung unerlässlich und insbesondere Aufgabe der Herrin ist. Neben der materiellen Ordnung ist die funktionale Ordnung im Haus zu fördern, die für die Arbeit von Hausgesinde und Sklaven gelten soll. Ischomachos fordert seine Frau auf, sich als Gesetzeswächterin (*nomophylaka*) zu betrachten, da es ebenso wie in fortschrittlichen Poleis nicht genügt, allein gute Gesetze zu haben, sondern neben den Gesetzen auch die Kontrolle verfasst sein muss.¹⁰ Mit eindringlichem Bezug auf das „Sichkümmern“ (*epimeleisthai*) bestätigt daraufhin die ideale Dialogpartnerin, dass es für eine wirkliche Hausherrin angenehmer sei, sich um den

¹ Xen. Oik. 3, 15: „Die Besitztümer kommen zwar meist durch die Tätigkeiten des Mannes in das Haus, ausgegeben werden sie aber größtenteils nach der haushälterischen Einteilung der Frau, und wenn diese gut ist, vergrößern sich die Häuser [...]“.

² Xen. Oik. 7, 42.

³ S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] 34 verweist auf den „utopischen“ Charakter dieser Stelle, wenn man die in Aristoteles' *Politik* postulierte hierarchische Subordination der Frau unter den Mann dagegen hält.

⁴ Xen. Oik. 7, 43.

⁵ S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] im Kommentar zur Stelle sieht hier einen dithyrambischen Chor mit bis zu 50 Personen angesprochen.

⁶ Xen. Oik. 8, 10. Vgl. unten Kap. 4.1.1 unter *Praxis der Mittelverwaltung*.

⁷ Xen. Oik. 8, 18.

⁸ Vgl. Xen. Oik. 8, 19. So könne sich manch einer neben schön aufgereihten Schuhen, Kleidern und Geschirrstücken sogar an der Harmonie der Kochtöpfe erfreuen. S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] im Kommentar zur Stelle folgert anhand archäologischer Betrachtung: „Consequently, the need for organization was great. Indeed it would be wrong to ascribe an obsessive concern with neatness to Ischomachos.“ Gleichwohl konzediert sie: „[...] the entire passage might make it seem funny to the reader.“

⁹ Xen. Oik. 9, 8: „[...] was jeden Monat verbraucht wird [...] und auch das für ein Jahr berechnete [...]“.

¹⁰ Xen. Oik. 9, 15 f.

vorhandenen Besitz zu kümmern, als ihn zu vernachlässigen. Ebenso gelte es auch für eine wirkliche Mutter, dass ihr die Sorge um die Kinder leichter falle als deren Vernachlässigung.¹ Eine Sorgspflicht ergäbe sich immer dann, wenn aus Bewahrtem größter Gewinn und aus Verlorenem größter Schaden erwachse, hatte der Ehemann zuvor festgestellt, und die *epimeleia* damit für den Hausherrn und seine Gemahlin als dauernde Praxis verpflichtend gemacht.²

Die hier auffallende Häufigkeit der Präsiktion des Sichkümmerns bzw. der „Sorge um etwas“ markiert neben der arbeitsteiligen Zusammenarbeit einen weiteren Leitbegriff des Gutseins im Oikos.

- Leib-Gemeinschaft

Wenn die Auswahlkriterien für die Partnersuche nüchterne Zweckorientierung aufweisen und das Curriculum für die junge Frau an Pedanterie grenzt, so stünde zu erwarten, dass in Xenophons Behandlung des geschlechtlichen Aspekts einer Paarbeziehung – soweit überhaupt thematisiert – gleichermaßen eine gewisse Sprödigkeit vorherrschen wird. Noch davor erscheint jedoch wichtig, festzustellen, dass die Komponente der ehelichen Sexualität im *Oikonomikos* überhaupt vorzufinden ist, d. h., integriert wurde in einen Kontext, in dem primär darüber reflektiert wird, wie der Gatte aus der Frau eine geeignete Teilhaberin (*synergos*) des Oikos machen kann.³ Des Weiteren erscheint es wichtig aufzuzeigen, dass auch der Topos der Teilhabe am Körper des anderen in paränetischer Absicht erörtert wird.

Des Autors Sprachrohr Ischomachos sieht die geschlechtliche Beziehung als selbstverständliche Praxis in der Ehe, um die er kein großes Aufheben macht. In diesem Sinne hat er schon früh seiner Braut eröffnet, „dass es nicht an andern mangelte, mit denen wir hätten schlafen können [...]“.⁴ Unterschiedliche Deutungen dieses Spruches sind denkbar, müssen hier jedoch nicht festgelegt werden: Er könnte als Andeutung gemeint sein, dass genügend andere Heiratskandidatinnen vorhanden gewesen wären mit der Eignung, die geschlechtliche Funktion in der Ehe auszufüllen, und dass deshalb ein weit höherer Anspruch gelte, nämlich der einer umfassenden Partnerschaft.⁵ Andererseits kann aber eine Anspielung zu verstehen sein dahingehend, dass den ledigen Männern seines Standes mit der in Athen

¹ Xen. Oik. 9, 18 f.

² Xen. Oik. 9, 17 f.

³ Vgl. Foucault [Lüste 1989] 198.

⁴ Xen. Oik. 7, 11.

⁵ K. Meyer [Oikonomikos 1975] 126, Anm. 63 sieht in dieser Bemerkung ein freimütig eröffnetes Gespräch, das von Anfang an das „partnerschaftliche Aufeinanderangewiesensein“ verdeutlicht. Vgl. auch S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] im Kommentar zur Stelle: “Ischomachos begins to reveal his idea of marriage as a partnership. This view was radical.”

allerorts vorfindlichen Prostitution und der längerfristigen Beziehung zu Hetären¹ genügend Möglichkeiten zur sexuellen Aktivität zur Verfügung standen.² Indem der erfahrene Bräutigam gegen Ende dieses Unterweisungsabschnittes die These aufstellt, dass man sich miteinander verbunden habe, „um auch einer des anderen Körper zu benutzen“,³ schafft er ein bestimmtes Verständnis von sexueller Praxis in der Ehe.⁴ Trotz aller Reserviertheit kann die junge Frau dieser Sicht zustimmen, da sie wohl einen Gemeinplatz darstelle: „Die Leute sagen es wenigstens so.“⁵ Geschlechtlichkeit erscheint in dieser modellhaften Paarbeziehung als integraler Bestandteil.⁶

Das Reden über den sexuellen Umgang findet sich im Kontext einer Morallektion, die auf das charakterliche Moment der Wahrhaftigkeit innerhalb einer Partnerschaft abzielt.⁷ Nach Ischomachos' Bericht hatte sich seine Frau wohl nach dem geltenden Schönheitsideal mit „viel Bleiweiß“ und „viel Rot“ und „hohen Schuhen“ schön gemacht,⁸ zweifellos um ihm zu gefallen. Ischomachos reagiert jedoch unvermutet mit der Frage, wie seine Frau ihn wohl als Vermögensbesitzer einschätzen würde, wenn er mit Nicht-Vorhandenem prahlte und sie mit falschem Silber und gefälschtem Schmuck beschenke? Wie erwartet, wäre das für die junge Frau ein Hinderungsgrund ihrer Liebe. Die Lektion wird daraufhin noch deutlicher, indem die Braut zur imaginierten Entscheidung aufgerufen wird: Ist ihr ein Bräutigam lieber, der als Bettpartner ungeschminkt ist und mit einem trainierten, gesunden Körper aufwarten kann oder

¹ Hetären konnten von Ledigen für eine längere Liaison angekauft werden, wie aus dem Prozess gegen Neaira hervorgeht (Ps.-Demosth. 59, 30).

² Interpretation des Plurals als ein Gemeinschafts-Wir der Männer, denen die Dienste der Prostitution offen stehen. Vgl. Exkurs „Straßenstrich und Bordelle in Athen“ in E. Hartmann [Heirat 2002] 245 f. sowie den dortigen Hinweis auf Xen. Mem. II, 2.

³ Xen. Oik. 10, 4: „σωμαίων κοινωνήσοντες“. K. Meyer [Oikonomikos 1975] übersetzt eleganter: „[...] damit wir auch unsere Körper gemeinsam haben?“

⁴ C. Reinsberg [Ehe²1993] 43 lehnt dagegen für die Ehefrau die Rolle der Geliebten ab und bezieht sich dabei auf Xen. Mem. 2.2.4: „Du nimmst doch gewiß nicht an, daß die Menschen um der Liebeslust willen Kinder zeugen, da ja die Straßen und Bordelle genug Möglichkeiten bieten, diese zu erfüllen.“ (Ü. Preiswerk). Es ist jedoch zu beachten, dass dieses Zitat einer Szene entlehnt ist, in der Sokrates von seinem Sohn Lamprokles gebührieliches Verhalten gegenüber dessen Mutter – und Sokrates' Frau – einfordert. Eine Anspielung auf sexuelle Ambitionen in der Ehe würde in diesem Kontext eher überraschen. In strenger Logik sagt der Satz außerdem nichts aus gegen sexuelle Gemeinschaft in der Ehe außerhalb einer Zeugungsabsicht.

⁵ Xen. Oik. 10, 4.

⁶ E. Hartmann [Heirat 2002] 111 f. schlägt vor, in Anbetracht der spärlichen Informationen in den Quellen, aus denen sich Normen des Sexualverhaltens rekonstruieren ließen, anhand der Komödie *Lysistrate* des Aristophanes (Erstaufführung 411 v. Chr.) einen behutsamen Einblick in die Ehepraxis der Zeit zu wagen. Liest man mit E. Hartmann das Theaterstück vom Liebesstreik „gegen den Strich“, so lässt sich ein, wenn auch verzerrter Einblick in die eheliche Sexualität im klassischen Athen gewinnen: In komischer Übertreibung werden die Ehefrauen als mannstoll gezeigt, die auf gar keinen Fall auf den Liebesgenuss verzichten möchten. In der zentral platzierten Parodie einer beiderseits ersehnten, den Eid brechenden Liebesszene heißt die Athenerin Myrrhine ihren Mann zuerst das kleine Kind wegbringen, um ihn dann ganz nach ihren Vorstellungen zu umgarnen.

⁷ Xen. Oik. 10, 2 f.

⁸ Zur Praxis des Schminkens und zu Formen weiblicher Kleidung im antiken Athen vgl. E. Hartmann [Heirat 2002] 112-115, sowie R. Zoepffel [Oikonomika 2006] 320-326.

jener, der geschminkt und „mit Röteln bestrichen“ das Lager mit ihr teilen würde?¹ Ihre absehbar eindeutige Antwort, nämlich dass sie ihn ungeschminkt „lieber fühlen“ würde, macht aus der Ermunterung zur Authentizität in der Leibgemeinschaft, die zunächst an die Frau gerichtet war, eine Präzeption, die sich auch an den Mann richtet, nämlich seinen Körper gesund und kräftig zu halten.² Ob nun als didaktisch gebotene Abrundung oder als aufrichtige Versicherung seiner Zuneigung gemeint, bekräftigt Ischomachos, dass er mehr Freude an ihrer eigenen Farbe habe statt an weißer oder roter Schminke.³ Die paränetische Absicht dieser Instruktionsszene wird anschließend offenbar gemacht: Fälschungen mögen Außenstehende täuschen, Zusammenlebende können eine Täuschung gar nicht aufrecht erhalten,⁴ und, so ist zu folgern, es bleiben in jeder Hinsicht Wahrhaftigkeit und Natürlichkeit oberstes Gebot.

Wie Xenophon mehrfach betont hat, ist die als *techne* zu lehrende oikonomische Vortrefflichkeit der Gebieterin der Schlüssel zum Erfolg des Oikos. So zeigt er zum Ende des Braut-Curriculums dann noch eine Technik, mit der die äußere Erscheinung der Herrin des Oikos hervorragend beeinflusst werden kann: dauernde Bewegung im Haus, wodurch zugleich die Aufsicht über das Gesinde erfolgen kann. Mit der Vortrefflichkeit der selbst mit anpackenden Gebieterin, verbunden mit sitzsamer Kleidung, wird sie ihren Liebreiz über den der allgegenwärtigen Dienerinnen erheben können. Hochmütiges Dasitzen dagegen führe erst dazu, die Ehefrau in den Vergleich mit „Aufgetakelten“ zu bringen.⁵ Um einer Interpretation, die in den Vorhaltungen des Ischomachos die Absicht einer Lustbegrenzung erkennt,⁶ zu begegnen, sei abschließend auf einen offensichtlichen Aspekt der Leib-Gemeinschaft hingewiesen: Gerade weil die Geburt legitimer Nachfolger im Oikos oberstes Ziel war, muss Sexualität in der Ehe „eine wichtige Rolle“ gespielt haben, zumindest, bis eine angemessene Zahl an Erben geboren war.⁷

¹ Xen. Oik. 10, 5.

² M. Foucault [Lüste 1989] 205 f. räumt der Schminke-Episode einen hohen Stellenwert ein: „Die natürliche Anziehung muß die sexuellen Beziehungen zwischen Eheleuten und ihre Körpergemeinschaft tragen.“ (206).

³ Xen. Oik. 10, 7.

⁴ Xen. Oik. 10, 8.

⁵ Xen. Oik. 10, 13.

⁶ M. Foucault [Lüste 1989] 206 f. tendiert dazu, die „Weisheit des Gatten“ an der Selbstbeherrschung (*enkrateia*) fest zu machen, die „Begierden und Lüste“ zwischen Eheleuten nicht vermehren soll.

⁷ E. Hartmann [Heirat 2002] 110. Zum xenophontischen Schminke-Verdikt sieht E. Hartmann 112 f. Parallelen in anderen Quellen gegeben. Es habe jedoch anlässlich der Hochzeit gegolten, die Braut „äußerst erotisch zu kleiden,“ wofür zahlreiche Bilder auf sogenannten Hochzeitskesseln stehen, in denen es gilt, die Braut der Liebesgöttin Aphrodite anzugleichen. (E. Hartmann [Heirat 2002] 114 f.).

- Gesprächs-Gemeinschaft

Wesentliche Textteile des *Oikonomikos* sind als Dialogszenen zwischen Ischomachos und seiner jungen Frau arrangiert. Es scheint dies der einzige Fall in der Literatur der Antike zu sein, dass eine Ehefrau derart intensiv und inhaltlich belangreich in ein Gespräch eingebunden gezeigt wird. Auch innerhalb des Textes ist „das Sprechen mit der Frau“, wie seitens des idealen Hausherrn Ischomachos praktiziert, unverkennbarer Ausweis einer Vortrefflichkeit im Verhältnis von Mann und Frau im Oikos. Hat doch noch der unwissende Ehemann Kritobulos in der Eingangsszene gestehen müssen, dass er sich mit seiner Frau, der er von wichtigen Angelegenheiten mehr als „irgendeinem anderen“ anvertraut, nur wenig unterhält.¹

Zwar bleibt der Name der Partnerin mit Recht ungenannt,² aber ihre Gefühle und ihr Denken kommen deutlich zum Ausdruck. Freilich gibt es innerhalb der Gesprächsepisoden unstrittig langatmige monologische Einschübe, der Autor lässt jedoch offen, ob sie überhaupt stattgefunden haben.³ Ansonsten gibt Xenophon eine Konversation zwischen Eheleuten wieder, von der man annehmen kann, dass sie so oder ähnlich hätte ablaufen können. Entscheidend ist, dass diese Gespräche, über ihre Inhalte hinaus, selbst Vorbildcharakter haben; zumindest lassen sich einige Merkmale festmachen, die zeigen, wie ständiges Sich Austauschen zum gelingenden Verhältnis zwischen Mann und Frau beitragen kann.

Inhaltlich fördert der Austausch die Abstimmung zweier unterschiedlich entwickelter Individuen, die einen lebenslangen gemeinsamen Weg meistern wollen. Miteinander Sprechen und aufeinander Hören stehen am Anfang einer Entwicklung, die Harmonie und Eintracht in der Lebenspartnerschaft ermöglicht. So beginnen die Klärungen mit der Zielbestimmung der ehelichen Verbindung, konzentrieren sich auf das rechte Miteinander sowie den guten Umgang mit den Ressourcen einschließlich der Sklaven und reichen bis hin zur Einrichtung von Wohn- und Arbeitsräumen. Beim Abgleich von Kenntnissen und Informationen werden Ängste eingestanden, Gefühle offenbart und es wird ein Wettbewerb der Vortrefflichkeit angestoßen. Pläne werden geschmiedet und Zukunftsprojektionen entworfen. Es scheint alles angesprochen zu sein, und alles scheint unter dem Aspekt der Konsensbildung erörtert worden zu sein. Allein schon die Tatsache, das Vorhaben „Gemeinsames Leben im Oikos“ zu Anfang der Ehe einer gemeinsamen Erörterung und

¹ Xen. Oik. 3, 12.

² C. Reinsberg [Ehe ²1993] 42 weist in anderem Zusammenhang darauf hin, dass die Nennung des Namens einer ehrbaren Frau in der Öffentlichkeit ungehörig war. Nur Sklaven und Prostituierte wurden namentlich erwähnt. Vor diesem Hintergrund mag Xenophon mit Recht auf eine Namensnennung verzichtet haben.

³ Vgl. Xen. Oik. 8, 23: „[...] glaube ich mich zu erinnern, mit ihr anfangs gesprochen zu haben“.

Abstimmung unterzogen zu haben, erscheint dem interessiert zuhörenden Sokrates als lobenswert.¹

Ganz offensichtlich verläuft das Sprechen miteinander zunächst in einer Asymmetrie, hervorgehend aus dem erdrückenden Übergewicht an Wissen und Erfahrung des Hausherrn. Dennoch ist eine gegenläufige Spannung zu verspüren, indem nämlich der Erfolg all seines Bemühens letztendlich in der Hand der jungen Frau liegt. Es ist quasi ein Buhlen um ihre Gewogenheit, um ihre Zustimmung und verinnerlichte Gefolgschaft, und es liegt an ihr ganz allein, ihm diese zu gewähren oder ihm lediglich als gehorchendes Weib zu folgen. Vielleicht dem Stolz über seinen Erziehungserfolg geschuldet, rühmt Ischomachos im späteren Verlauf gegenüber dem wissbegierig zuhörenden Sokrates, dass seine Frau „nur einmal etwas hörte und es unverzüglich befolgte“.² Der vortreffliche Hausherr und Gemahl wirbt sowohl für sich als auch für die Institution der Ehe. Statt sich auf seine Herrschaftsposition zu berufen, gibt er sich fallweise als Welterfahrener, als Vertrauter oder als Beschützer, um so die Zuneigung seiner Frau zu gewinnen und zu festigen.

Wie Ischomachos' Rede dazu dient, Gemeinsamkeiten zu finden und Harmonie herzustellen, ist in sehr schöner Weise einer kurzen Szene des siebten Kapitels zu entnehmen:

„Darauf antwortete mir meine Frau, Sokrates: Was könnte ich dir denn helfen? Worin besteht denn meine Fähigkeit? Alles liegt doch bei dir; meine Aufgabe ist es, wie meine Mutter sagte, besonnen zu sein.

Bei Zeus, Frau, antwortete ich, das hat mir mein Vater auch gesagt. Aber es ist doch Sache der Besonnenen – ob Mann oder Frau –, so zu handeln, dass einerseits das Vorhandene bestmöglich erhalten wird, andererseits aber möglichst viel aus anständigem und gerechtem Wirken hinzukommt.“³

Die junge Frau, konfrontiert mit der anspruchsvollen Lebensaufgabe, stuft ihre Fähigkeit zunächst einmal gering ein, ob aus Zaghaftheit, Bescheidenheit oder vorsichtiger Überlegung heraus muss offenbleiben. Der Ehemann, der gerade die große, vielleicht überfordernde Linie für die Zukunft vorgegeben hat, widerspricht nun weder, noch zeigt er Ungeduld oder Enttäuschung, sondern begibt sich unmittelbar auf die Ebene seiner Braut. Dort erzeugt er einen ermutigenden Gleichklang, indem er sich mit Ironie und Charme als Leidensgenosse einer dürftigen Erziehung zeigt. Mit einer überraschenden Wende schafft er es, seine Partnerin in eine vertiefende Zielbestimmung der gemeinsamen Verbindung einzubeziehen.

Die Komposition der Gesprächsbeiträge lässt weiterhin eine Entfaltung der persönlichen Haltung erkennen, wenn die junge Frau im Verlauf des episodenhafte fortgesetzten Zwiegesprächs eine eigene Position und eine eigene Begeisterung entwickelt für das

¹ Xen. Oik. 11, 1.

² Xen. Oik. 10, 1.

³ Xen. Oik. 7, 14-15.

gemeinsame Wagnis, einen Oikos vortrefflich zu führen. Beispielhaft lässt sich eine solche gesprächsbasierte Entwicklung im Zusammenhang mit dem Reden über den geschlechtlichen Umgang miteinander verfolgen. Noch bei dem ersten Hinweis, dass es in der beginnenden Verbindung nicht nur um Sex gehe,¹ verbleibt die Braut stumm. Einige Kapitel später kommt das Thema wieder auf, wenn der geschlechtliche Verkehr des Paares als eine Dimension des Paarseins postuliert wird. Die junge Frau stimmt dieser Sicht nun verhalten zu, indem sie bestätigt, dass es allgemein zumindest so behauptet werde.² Diese Zurückhaltung mag als retardierendes Moment eingebracht worden sein, jedenfalls wird sich die junge Frau in der Folgeszene ihrer eigenen Position klar und beginnt, ihre Präferenz im körperlichen Miteinander deutlich zu machen: „Ich [...] würde weder Rötel lieber fühlen als dich noch die Farbe von Schminke lieber als deine eigene sehen [...]“.³

Aber auch beim Bräutigam lässt sich eine der Dialogform geschuldete Ausgestaltung seiner Denkweise erkennen. So etwa, wenn er im Schwunge des eigenen Vortrages weit über anfängliche Positionen hinausgetragen wird. Beispielhaft erkennbar ist dies beim Enkomion auf die Ordnung, die mit nachvollziehbaren Erklärungen beginnt und in der Idealvorstellung von der Harmonie der Kochtöpfe endet. Ebenso führt das eindringliche Werben, mit dem Ischomachos seine Frau für die kundige und eifrige Herrschaftsübernahme im Innern des Oikos gewinnen will, schließlich dazu, dass Ischomachos als Zielvorgabe ihrer vortrefflichen Oikos-Lenkung sein eigenes Unterlegen-Sein und Diener-Sein formuliert.⁴

- Zusammenfassung zu Xenophons Modell

Leitbegriff bei der Erörterung des Verhältnisses von Mann und Frau im Oikos ist Partnerschaft bzw. Gemeinschaft (*koinonia*), die das Gutsein im Oikos erst ermöglicht. Noch vor jeglicher weiteren Erörterung betont Ischomachos die Wichtigkeit von Partnerschaft und die prinzipielle Gleichwertigkeit der Partner in Bezug auf bestimmte geistige Fähigkeiten. Sorgfältige Partnerwahl vorausgesetzt, findet sich das junge Paar angesichts der entstandenen Besitzgemeinschaft und der gemeinsamen Lebensaufgabe zur *koinonia* als verbindlicher Form der Lebensgemeinschaft zusammen. Indem Xenophon daran teilnehmen lässt, wie sich die anfänglich einseitige Belehrung der jungen Frau zu einem Harmonie erzeugenden Gespräch der Eheleute miteinander entwickelt, worin das gemeinsame Leben und Arbeiten im Oikos erörtert wird, verweist er auf die anzustrebende Haltung der Eintracht zwischen den

¹ Xen. Oik. 7, 3. Vgl. dieses Kapitel oben unter *Leib-Gemeinschaft*.

² Xen. Oik. 10, 4. Vgl. dieses Kapitel oben unter *Leib-Gemeinschaft*.

³ Xen. Oik. 10, 6.

⁴ Xen. Oik. 7, 42. Vgl. dieses Kap. oben unter *Arbeits-Gemeinschaft*.

Hausleuten. Dabei zeichnet sich der ideale Ehemann dadurch aus, dass er die junge Frau ermutigt, sich selbst zu artikulieren und mit eigener Einsicht in die neue Lebenswelt einzufinden.

Zum Gelingen der Gemeinschaft ist die Zusammenarbeit (*synergeia*) bzw. die Aufgabenverteilung im Sinne einer Arbeits-Gemeinschaft zwischen den Partnern unabdingbar, und dies schon einfach deshalb, weil die Art und die Menge der Leitungstätigkeiten in einem Oikos von einem Menschen allein nicht bewältigt werden können. Die Trennung der Kompetenzbereiche verläuft über die Lokalisierung von drinnen und draußen; die Zuteilung der Aufgaben geschieht nach den naturgegebenen Fähigkeiten und gibt der Frau weitgehende Herrschaftsbefugnisse im Hause, während der Mann für die Vertretung des Oikos außer Hause Verantwortung trägt. Beide Bereiche können nur dann erfolgreich kooperieren, wenn ein gemeinsames Ordnungssystem etabliert ist. Ein weiterer Leitbegriff für das Gutsein im Oikos ergibt sich aus der vielschichtigen Konzeption von Sorgfalt, Sorge und Fürsorge (*epimeleia*) und des Sichkümmerns (*epimeleisthai*), und die Eheleute verständigen sich ausgiebig darüber.

Die Leib-Gemeinschaft wird als integraler Bestandteil der Lebensgemeinschaft und zugleich als selbstverständliche Praxis gesehen und nicht nur um der Reproduktion willen vorausgesetzt. Schließlich bleibt vor dem Hintergrund einer lang andauernden Verbindung eine für beide Partner geltende personale Authentizität unerlässlich.

3.1.3 Ungleichheit und Freundschaft der Geschlechter bei Aristoteles

- Die naturgemäße Paarverbindung in der *Politik*

Im ersten Buch der *Politik* finden sich die Betrachtungen zur Genese der Polis und die Untersuchung ihrer strukturellen Bestandteile, zu denen vorrangig der Oikos und dessen Bewohner gehören. Eingangs zeigt Aristoteles die vom Kleinen zum Großen aufsteigende Entwicklungsreihe auf, die mit der Beziehung zweier Menschen beginnt, den Haushalt als Knotenpunkt mehrerer Paarbeziehungen sieht und schließlich über das Dorf hinweg bis zum Staat hin reicht. Als Prämisse gilt: „Die Gemeinschaft [*koinonia*], die in Übereinstimmung mit der Natur zur Befriedigung der Alltagsbedürfnisse gebildet ist, ist der Haushalt [*oikos*]“.¹ Zwei Paarverbindungen, die Aristoteles von Anfang an aufeinander angewiesen sieht, bedingen zusammen als Quadrupel den Oikos: die Verbindung von Weiblichem und Männlichem, welche dem natürlichen Zwang der Arterhaltung folgt, sowie die Verbindung von Herrn und Sklave, welche Verstandeskraft und Körperkraft zum beiderseitigen Vorteil

¹ Aristot. Pol. I 2, 1252 b 13 f.

vereint und im Bemühen um die Dinge des täglichen Bedarfs für die Existenzerhaltung notwendig ist.¹

Hatte Aristoteles zuvor den wesensmäßigen Unterschied zwischen der Führung eines Haushalts und der Führung eines Staates generell hervorgehoben² – und diese Auffassung gegen eine nicht explizit genannte platonische gestellt³ – so führt er in der Folge die häuslichen Führungskonzeptionen im Einzelnen auf. Die Analyse ihrer Bedingungen, die Begründungen und die Darstellung ihrer Formen basieren auf dem nicht nur unerlässlichen, sondern auch nützlichen Prinzip von Herrschen (*archein*) und Beherrschtwerden (*archesthai*).⁴ In formaler Konsequenz finden sich die verschiedenen Beziehungsstränge zum Hausherrn in der Reihung Sklave – Ehefrau – Kinder an diesem Prinzip gespiegelt: In der Beziehung zwischen Herr und Sklave kommt die despotische (*despotike*) Form der Leitung zum Einsatz; für die Verbindung von Ehemann und Ehefrau bzw. von Vater und Kindern kommen jeweils andere, nämlich die eheliche (*gamike*) und die väterliche (*patrike*) Herrschaft in Frage.⁵ Mit dieser Strukturvorgabe ist nun der Vergleich der Herrschaftsformen im Haushalt mit denen im Staat möglich, und sie können durch die Art des Umgangs miteinander bestimmt werden.

Der nähere Begründungsansatz für die Herrschaft des Mannes über die Frau wird in der Abhandlung vom „Sklaven von Natur aus“⁶ entwickelt: Dass die Seele eine Herrschaft über den Körper ausübe, und die Vernunft (*nus*) das Begehren (*orexis*) dominiere, sei offensichtlich naturgemäß und vorteilhaft für den Körper bzw. die Affekte; eine Gleichrangigkeit aber sei schädlich.⁷ So sei gemäß der Dualität der Geschlechter „das Männliche von Natur aus das Bessere, das Weibliche das Geringerwertige, und das eine herrscht, das andere wird beherrscht.“⁸ Im Gegensatz zum Sklaven, dessen Subordination sich aus dem „verständigen Vorausblick“ seines Gebieters ergibt,⁹ findet sich für die Inferiorität der Frau zunächst kein spezifischer Begründungsversuch. Erst zu Ende des Buches I wird ihr praktische Vernunft (*buleutikon*) zwar zugesprochen; diese sei allerdings nicht voll wirksam und deshalb müsse die Frau vom Manne geführt werden.¹⁰

¹ Aristot. Pol. I 2, 1252 a 26 f. S. unten Kap. 3.2.3 unter *Diskurs über die Sklaverei*.

² Aristot. Pol. I 2, 1252 a 7 f.

³ Vgl. E. Schütrumpf [I 1991] 175, Anm. 11, 12: gerichtet gegen Platons Staat, und dort gegen 258 e f..

⁴ Aristot. Pol. I 5, 1258 a 21 f.

⁵ Aristot. Pol. I 3, 1253 b 9 f.: zunächst *gamike* und *teknopoietike*, später dann in I 12, 1258 a 38 f. *gamike* bzw. *patrike*.

⁶ S. unten Kap. 3.2.3 unter *Theorie des „Sklaven von Natur aus“*.

⁷ Aristot. Pol. I 5, 1254 b 4 f.

⁸ Aristot. Pol. I 5, 1254 b 13 f.

⁹ Aristot. Pol. I 2, 1252 a 31 f. Vgl. unten Kap. 3.2.3 unter *Diskurs über die Sklaverei*.

¹⁰ Aristot. Pol. I 13, 1260 a 12 f.

Hatte die Form der Führung im ehelichen Bereich zunächst überraschend eine Gleichrangigkeit der Beteiligten gezeigt, denn der Hausherr gebiete „über die Gattin, wie man unter Bürgern herrscht [*politikos*]“,¹ so unterliegt späterhin die aristotelische Festlegung der ehelichen Herrschaftsform erheblichen Schwankungen, wobei die Charakterisierungen von monarchisch über aristokratisch bis politisch reichen.² Die Vorstellung vom „politischen“, d. h. gleichberechtigten, Umgang miteinander scheint nur für einen kurzen Moment auf; es folgt als Präzisierung, dass das Männliche (*to arren*) von Natur aus eher die Führung (*hegemonikoteron*) vor dem Weiblichen (*to tely*) habe.³ Lediglich in naturwidrigen Verbindungen kann das Weibliche Dominanz (*gynaikokratia*) ausüben.⁴ Das Diktum zum Schluss ist eindeutig: Wechseln sich in den „politischen“ Herrschaftsbeziehungen der Polis Regierende und Regierte ab, so steht im Rahmen des Oikos das Männliche zum Weiblichen nicht nur zeitweilig, sondern immer im Verhältnis von Regierendem zu Regierten.⁵

Der Bemühung um den besten Zustand der Menschen im Oikos räumt Aristoteles einen höheren Stellenwert ein als derjenigen um den besten Zustand des häuslichen Besitzes. Somit stellt sich für den Autor – in der bekannten Reihung – die Frage, ob Sklaven,⁶ Frauen und Kindern gemäß der Idealforderung vollkommene Charakterqualitäten (*aretai*) generell zukommen und diese auch besitzen sollten; d. h. ob eine Frau besonnen (*sophron*), tapfer (*andreia*) und gerecht (*dikaia*) sein sollte⁷ bzw. ob Kinder anders als zuchtlos (*akolastos*) auch besonnen sein können.⁸

In der Folge postuliert Aristoteles rollenspezifisch unterschiedliche Grade von Tugendhaftigkeit⁹ und kann damit ein in seiner Herrschaftstheorie sich ergebendes Dilemma auflösen.¹⁰ Rollenspezifisch bedeutet dann aber im Falle von Mann und Frau geschlechtsspezifisch: vollendete charakterliche Qualität für den Mann als Regierenden¹¹ und charakterliche Minderstellung der Frau hinsichtlich der genannten drei Tugenden. Die einzelnen Tugenden seien ihrer Qualität aufzuspalten in solche, die dem Herrscher

¹ Aristot. Pol. I 12, 1259 b 1.

² E. Schütrumpf [I 1991] 364, Anm. zu 30, 22 erörtert eingehend die Frage, warum in diesem Kontext nicht die sonst vorfindliche, aristokratische Herrschaftsbeziehung eingebracht wurde.

³ Aristot. Pol. I 12, 1259 b 2.

⁴ Zur Erörterung des Begriffs der Gynaikokratie s. B. Wagner-Hasel [Frauenherrschaft 2006] 198 f.

⁵ Aristot. Pol. I 12, 1259 b 9.

⁶ Aristot. Pol. I 13, 1259 b 18. Hinsichtlich der Sklaven s. unten Kap. 3.2.3 unter *Umgang mit den Sklaven und ihre Tugendfähigkeit*.

⁷ Aristot. Pol. I 13, 1259 b 30 f.. Damit sind drei der vier platonischen Kardinaltugenden aufgelistet.

⁸ Aristot. Pol. I 13, 1259 b 30 f.. Nach E. Schütrumpf [I 1991] 371, Anm. zu 31, 21, ist *akolastos* die geläufige Bezeichnung für das Verhalten von Kindern.

⁹ Aristot. Pol. I 13, 1260 a 3 f.

¹⁰ Vgl. unten Kap. 3.2.3 unter *Umgang mit den Sklaven und ihre Tugendfähigkeit*.

¹¹ Aristot. Pol. I 13, 1260 a 18 f.

eigentümlich sind (*archike*) und solche, die den Dienenden zukommen (*hyperetike*),¹ d. h., aus der Geschlechterdifferenz ergibt sich eine Tugenddifferenz. Weil der Mann von Natur aus stärker sei, gebühre ihm die Funktion des Herrschenden und somit sei ihm die größere Tugend inhärent. Die Argumentation folgt dem Muster: Die Natur selbst bedingt das Herrschaftsverhältnis des Mannes über die Frau und damit ist diesem qua Funktion auch die Vortrefflichkeit dazugegeben. Es wird aber nicht umgekehrt ein seelisches Gutsein „beobachtet“, aus dem ein funktionaler Status abzuleiten wäre.²

- Freundschaft zwischen Mann und Frau im Oikos

Die *Nikomachische Ethik* führt den ausgedehnten Diskurs zum Thema Freundschaft (*philia*) im Anschluss an die Erörterungen der Tugenden. Dabei erhält die Freundschaft ihrerseits nahezu den Rang einer Tugend, „zudem ist sie äußerst notwendig für das Leben“: Der Reiche möchte nicht, der Arme kann nicht darauf verzichten, der junge Mensch braucht sie ebenso wie der Greis.³ Damit ist Freundschaft als „ursprüngliche Gegebenheit menschlicher Lebenspraxis“⁴ eingeführt und zugleich angedeutet, dass die anstehende Untersuchung eine Vielzahl von interpersonalen Beziehungen im Blick haben wird. Zum klärenden Einstieg in die Analyse unterscheidet Aristoteles drei Ausprägungen des Liebenswerten (*phileton*), über welche sich Freundschaft aufbaut, nämlich das Nützliche (*chresimon*), das Angenehme (*hedý*) und das Gute (*agathon*).

Eine erste, allgemeine Proposition besagt, dass Freundschaft auf gegenseitigem Wohlwollen (*eunoia*) beruhe, das dem Betroffenen nicht verborgen bleibe.⁵ In der Folge gilt dies für die den drei Ausprägungen entsprechenden Arten von Freundschaft: für die Freundschaft des Nutzens halber (Nutzenfreundschaft), für die Freundschaft um des Angenehmen willen (Lustfreundschaft) und für diejenige des Guten wegen (Charakterfreundschaft). Von diesen ist die vollkommene (*teleia*) Freundschaft nur diejenige „zwischen Menschen, die gut und gleich an Tugend sind“⁶ und als deren Referenz des Liebenswerten „gilt das, was gut oder angenehm überhaupt ist.“⁷ Für diese Art gilt ein weiterer Befund: „Und indem jemand seinen Freund

¹ Aristot. Pol. I 13, 1260 a 23 f.

² S. Föllinger [Differenz 1996] 184.

³ Aristot. EN VIII 1, 1155 a 4 f.. Später wird ergänzt werden: „Die Freundschaft ist aber nicht nur notwendig, sondern auch werthalt (*kalon*).“ (EN VIII 1, 1155 a 28).

⁴ P. Schulz [Freundschaft 2000] 11.

⁵ Aristot. EN VIII 2, 1155 b 33 f.

⁶ Aristot. EN VIII 4, 1156 b 7.

⁷ Aristot. EN VIII 7, 1157 b 26 f.

liebt, liebt er das, was für ihn selbst gut ist.“¹ Die Ausgewogenheit in der Gesinnung weist die eine Form der Freundschaft aus, nämlich die Freundschaft als Gleichheit (*isotes*).²

Eine andere Form der Freundschaft, die durch die Überlegenheit (*kath hyperochen*) des einen Partners gekennzeichnet ist, zeigt sich zwischen Mann und Frau, Vater und Sohn und überhaupt zwischen Herrschendem und Beherrschten.³ Weil sich Mann und Frau in Gutheit (*arete*) und Funktion (*ergon*) unterscheiden, unterscheiden sich „auch die Gründe, aus denen man liebt.“⁴ und dementsprechend wird auch die Freundschaft verschieden sein. Die gegenseitigen Leistungen seien nicht gleichwertig und das dürfe man auch nicht erwarten. Die Zuneigung müsse eine sein, die dem proportionalen Verhältnis (*analogon*) entspricht, d. h., „der Bessere muss mehr geliebt werden als lieben, ebenso der Nützlichere [...]“.⁵

Es zeigt sich also, dass die „affektive Antwort“⁶ in einer derartigen Freundschaft den Unterschied in der Würdigkeit ausgleichen muss.⁷ Letztendlich, so fährt der Text fort, „kommt in gewissem Sinne Gleichheit zustande“⁸, wenn die Zuneigung der Würdigkeit entspricht, und dies scheine ja Kennzeichen der Freundschaft zu sein.⁹

Nach den Ausführungen zur gleichrangigen bzw. ungleichrangigen Freundschaft, die immer eine solche zwischen zwei Individuen meinte, wird die Ausweitung vorgenommen auf Freundschaftsformen in Gemeinschaften, denn „in jeder Gemeinschaft gibt es, so die übliche Meinung, eine bestimmte Art des Gerechten, aber auch Freundschaft.“¹⁰ Als oberste Gemeinschaft gilt dabei die staatliche, der sich andere, partielle Gemeinschaften mit partiellem Nutzen unterordnen. Solche sind z. B. Kampfgemeinschaften im Krieg, Fahrgemeinschaften in der Seefahrt oder politische Verbände auf der Ebene von Demos und Phyle,¹¹ deren Kollektiv immer eine bestimmte Form von Freundschaft entspricht.¹² In diesem Sinne werden in einem weitgreifenden Zwischenschritt historisch präse

¹ Aristot. EN VIII 7, 1157 b 33.

² Aristot. EN VIII 7, 1157 b 36.

³ Aristot. EN VIII 8, 1158 b 12 f.

⁴ Aristot. EN VIII 8, 1158 b 17 f.

⁵ Aristot. EN VIII 8, 1158 b 23 f. Die Denkfigur des proportionalen Verhältnisses findet sich schon zuvor in EN V, 1131 a 29-b 24 in Bezug auf die Gerechtigkeit.

⁶ N. v. Siemens [Freundschaft 2007] 194.

⁷ Das proportionale Verhältnis formal als Gleichung dargestellt:

$$B : L_{Sch} = Sch : L_B$$

mit B = der Bessere; Sch = der Schlechtere; L_B = Liebe des Besseren; L_{Sch} = Liebe des Schlechteren.

So auch dargestellt für den Fall der Gerechtigkeit bei G. Bien [Gerechtigkeit 2006] 155.

⁸ Aristot. EN VIII 8, 1158 b 28.

⁹ In der vorangehenden Gleichung lässt sich die Idee der „gewissen Gleichheit“ nachvollziehen, wenn B = Sch gesetzt wird: Besserer und Schlechterer sind gleich würdig, und so muss auch die gegenseitige Liebe gleich groß werden (Sonderfall der *isotes*).

¹⁰ Aristot. EN VIII 11, 1159 b 26 f.

¹¹ Aristot. EN VIII 11, 1160 a 15 f.

¹² Aristot. EN VIII 11, 1160 a 29.

Staatsverfassungen¹ daraufhin geprüft, wie sich aus ihrer jeweiligen Herrschaftsform letztendlich bestimmte Formen der Freundschaft ergeben.

Eine wichtige partielle Gemeinschaft stellt der Haushalt dar, in dem sich neben den Führungsbeziehungen wie in den anderen partiellen Gemeinschaften bestimmte Formen und Inhalte von Freundschaft entwickelt haben. Im Oikos lassen sich im Übrigen Ebenbilder (*homoiomata*) und quasi Vorbilder (*paradeigmata*) an Führungs- und Freundschaftsformen für die gesellschaftlichen Relationen in der obersten, der staatlichen Gemeinschaft finden. So steht das Verhältnis des Vaters zum Sohn für das Königtum, während die Beziehung von Mann und Frau die Aristokratie verkörpert, weil der Mann in Würdigkeit (*kat axian*) und nach Zuständigkeit herrsche.² Die Proposition, dass zu jeder Staatsform eine spezifische Form der Freundschaft (und des Rechts) existiert,³ in Kombination mit dem Ebenbild-Ansatz ergibt für die eheliche Verbindung einen bestimmten Freundschaftstypus. So gerät gemäß der aristokratischen Form der Gemeinschaft zwischen Mann und Frau deren Freundschaft nach aristokratischem Muster: dem Besseren, d. h., dem Manne wird mehr Gutes zuteil.⁴ Hier zeigt sich also die zuvor entwickelte Theorie des proportionalen Verhältnisses, der *analogia*, angewandt auf die durch einseitige Überlegenheit gekennzeichnete Personalrelation von Mann und Frau. Der entfalteten Systematik entsprechend erhält der Mann als der Herrschende und Tüchtigere mehr Liebe;⁵ die Frau als Geringere kann nicht ebenso viel Gegenliebe erwarten. Mann und Frau stehen letztendlich für die Variablen eines theoretischen Konzepts. Im anschließenden Übergang auf die praktische Ebene erörtert der Diskurs von der Freundschaft das besondere Beziehungssystem der Verwandtenfreundschaft. Dazu gehören die Liebe der Eltern zu den Kindern,⁶ hier insbesondere von Müttern zu Kindern, sowie die freundschaftlichen Beziehungen unter Brüdern und anderen Verwandten. Den Abschluss der Betrachtungen bildet schließlich das Freundschaftsverhältnis von Mann und Frau, die in der Hausgemeinschaft (*oikia*) zusammenleben, und es ergibt sich dabei ein ganz anderes Bild, als es noch kurz zuvor in der Theorie abgeleitet wurde. Diese geänderte Sicht auf das Paar im Oikos soll wegen der zentralen Bedeutung für die vorliegende Arbeit ausführlich zitiert und

¹ Aristot. EN VIII 12, 1160 b 22 f.: Es sind dies in der Reinform Monarchie, Aristokratie und Timokratie und als deren Fehlentwicklungen Tyrannis, Oligarchie und Demokratie.

² Aristot. EN VIII 12, 1160 b 32f.. Zur Entartung als Oligarchie (b 35) komme es, wenn der Mann über alles befehlen will und der Frau nicht belässt, was zu ihr gehört. Auch wenn Frauen als Erbtöchter (*epikleroi*) herrschten, ist das nicht ihrer Tüchtigkeit geschuldet, sondern wie in der Oligarchie der aus dem Reichtum abgeleiteten Macht zu verdanken. Das aristokratische Modell für das Verhältnis von Mann und Frau findet sich auch in EE VII 9, 1241 b 30.

³ Aristot. EN VIII 13, 1161 a 11.

⁴ Aristot. EN VIII 13, 1161 a 24.

⁵ S. Föllinger [Differenz 1996] 192 verweist auf eine ähnliche Aussage in der *Eudemischen Ethik*: „Geliebt werden, nicht lieben, ist das, was dem Herrschenden eignet [...]“ (EE VII 3, 1238 b 29f.; Übers. S. Föllinger).

⁶ Siehe unten Kap. 3.3.3 unter *Elternliebe als Verhältnis zu sich selbst*.

betrachtet werden.¹ Dazu wird der ganze Abschnitt EN VIII 14, 1162 a 16-31, der im Weiteren mit „Paar-Konzept“ bezeichnet wird, in vier Textstücke A bis D aufgeteilt:

A (a 16-19): „Die Freundschaft zwischen Mann und Frau aber besteht, wie man allgemein annimmt, von Natur aus [*kata physin*]. Denn der Mensch ist von Natur aus mehr ein Paar bildendes Wesen [*syndyastikon*] als ein Staaten bildendes Lebewesen, ebenso wie die Hausgemeinschaft [*oikia*] früher und notwendiger ist als der Staat und die Fortpflanzung unter Lebewesen weiter verbreitet ist [als die Staatenbildung].“

Gleich zu Beginn des Paar-Konzepts zeigt sich ein geänderter Duktus in der Betrachtung: Mann und Frau, obschon weiterhin mit *aner* und *gyne* benannt, erscheinen nicht mehr als Gattungsbegriff, sondern als das bipolare Zentrum einer Familie,² welche ihrerseits das Kernstück jeglicher politischen Struktur bildet. Die erste Proposition zeigt die Freundschaft zwischen beiden als naturgegründet, indem die Natur es ist, die den Menschen noch vor aller staatlichen Organisation zu einem Leben in einer Zweiergemeinschaft bestimmt. Mit *kata physin* zeigt sich eine kategorisch neue Begründungsweise von Freundschaft. Dies drückt sich auch in der genuinen Vorrangstellung der Familie vor dem Staat aus³ und wird offenbar in der allen Kreaturen eigenen Bestimmung zur Reproduktion. Apodiktisch erscheint in diesem ersten Passus des Paar-Konzepts eine Konstante der aristotelischen Anthropologie: der Mensch als ein paarweise zusammenlebendes Wesen (*zoon syndyastikon*), das sich in einer Hausgemeinschaft verbunden hat (*zoon oikonomikon*).⁴ Damit ist nicht nur eine klare Position gegen die platonische Aufhebung von Familie eingenommen, sondern auch die Beziehung hergestellt zum Kriterium der Autarkie, welche zur aristotelischen Bestimmung der *eudaimonia* gehört und dabei „die Eltern, Kinder, Ehefrau“ mit einbezieht.⁵

B (a 19-24): „Bei den anderen Lebewesen nun reicht die Gemeinschaft bis zu diesem Punkt, die Menschen dagegen wohnen nicht nur wegen der Fortpflanzung zusammen, sondern auch der lebensnotwendigen Dinge wegen. Denn die Aufgaben sind von Anfang an geteilt und für Mann und Frau verschieden. Sie helfen sich also gegenseitig, indem sie das, was jedem eigen ist, zum Gemeinsamen beitragen.“

¹ S. Föllinger [Differenz 1996] 193 f., der hier gefolgt werden soll, diskutiert den bezeichneten Abschnitt in EN VIII 14 als einen eigenständigen Aussagenkomplex „von zentraler Bedeutung“. Ebenso wird dieser Quellenausschnitt bei J. Sihvola [Love 2002] 214 f. eingehend untersucht. Texte zur aristotelischen Freundschaftsabhandlung hingegen wie diejenigen von N. v. Siemens [Freundschaft 2007], P. Schulz [Freundschaft 2000], M. Pakaluk [Commentary 1998 bzw. Introduction 2005], K. Vogt [Freundschaft 2001] übergehen den bezeichneten Textblock oder streifen ihn nur marginal.

A. Price [Love 1989] 172 f. widmet dem Abschnitt – diesen der Haltung Platons zu Ehe und Familie gegenüberstellend – größere Aufmerksamkeit und merkt an, dass Aristoteles im Unterschied zu Platon zu verstehen ist als „a married man, and apparently a devoted one.“

U. Wolf [Interpret NE ²2007] 222 sieht die Stelle primär als ein geeignetes Muster für eine eigentlich politisch gewünschte Gemeinschaft und nicht so sehr als eine anthropologische Aussage.

² E. Hartmann [Heirat 2002] 29, Anm. 90, verweist auf L. Foxhall [Household 1989] 23: „The household embodies the unification of the male/female opposition. [...] The household is the context in which male and female individuals operate as a single social entity.“

³ Vgl. oben Kap. 2.1.

⁴ Aristot. EE VII 10, 1242 a 22 f. Vgl. die Ausführungen von S. Föllinger [Differenz 1996] 207 f.

⁵ Vgl. Verweis von S. Föllinger [Differenz 1996] 208 auf Aristot. EN I 5, 1097 b 7 f.

Im Unterschied jedoch zu den übrigen Geschöpfen ist bei den Menschen Reproduktion nicht die alleinige Triebfeder zum Zusammenschluss, sondern es bildet sich eine Gemeinschaft um des Lebens willen, begründet auf der geschlechtsspezifischen Verschiedenheit der Aufgaben, die – so ist leicht zu ergänzen – in dieser Lebensgemeinschaft zu bewerkstelligen sind. Zwei Punkte sind in der Folge bemerkenswert: Zum einen findet sich hier, indem „die Aufgaben [als] geteilt“¹ gesehen werden, die Vorzeichnung zum modernen Begriff der Arbeitsteilung, zum anderen wird auf eine näher präjudizierende Kopplung von Arbeitsaufgabe und Geschlecht verzichtet, wie dies bei Xenophon der Fall war und dort zur grundlegenden *endon-exo*-Trennung führte. Die hier präskribierte Arbeitsteilung kennt zwar verschiedene Aufgaben für Mann und Frau, lässt deren synergetische Beiträge jedoch offen. Im Zusammenschluss der jeweils verfügbaren Kräfte, d. h. in der Zusammenarbeit und Teilung der Arbeit bewältigen Mann und Frau die insgesamt anstehenden Aufgaben eines ganzen Lebens. Die Aufgaben (*erga*) beider mögen verschieden sein, worauf schon vorher abgehoben wurde,² aber von Superiorität bzw. Inferiorität wird nicht mehr gesprochen. Es zeichnet das Paar-Konzept aus, dass zwar der Dualismus von Mann und Frau als Konstituente der Ehe gilt, dass aber die sonst proponierte Charakterisierung der Ehe als Freundschaft der Überlegenheit – als Folge einer Geschlechterdifferenz – nicht vorzufinden ist. Auch an anderer Stelle im aristotelischen Werk sind divergierende Aussagen erkennbar, und sie können auf eine bestimmte Arbeitsweise zurückgeführt werden.³ Zur korrekten Gewichtung des Paar-Konzepts muss demnach festgehalten werden, dass Aristoteles die grundlegende Theorie von Herrschendem und Beherrschtem nicht revidiert.⁴

Mit der von Textteil B gestützten Dauerhaftigkeit der Verbindung kommt zusätzlich ein Gesichtspunkt ins Spiel, der zuvor schon als eine Bestimmungsgröße von vollkommener Freundschaft eingeführt worden war.⁵ Wenn schon bei Freunden das Zusammenleben das

¹ Aristot. EN VIII 14, 1162 a 22: *dieretai ta erga*. Vgl. unten Kap. 5.3 unter *Eine frühe Theorie der synergeia*.

² Aristot. EN VIII 8, 1158 b 17 f.

³ S. Föllinger [Differenz 1996] 227 sieht diese Divergenz gegeben durch die aristotelische Vorgehensweise der prozessartigen „Annäherung an ein Phänomen, wodurch sich Modifikationen und bestimmte Brüche erklären lassen. Genauso, wie die Zeugungsbeiträge von Männchen und Weibchen in seiner [des Aristoteles] Erklärung der Vererbung auf eine Gleichwertigkeit hinauslaufen, ohne dass er deshalb sein zugrunde liegendes, von ungleichwertigen Zeugungsbeiträgen ausgehendes Konzept von Stoff und Form explizit modifiziert, spielen an etlichen Stellen der ethisch-politischen Schriften die gegenseitige Ergänzung von Mann und Frau, die unter den Aspekten von Nutzen, Lust und Tugend geradezu gleichwertig erscheinen, eine bedeutendere Rolle als die sonst konstatierte naturgemäße Ungleichheit von Frau und Mann.“

⁴ S. Föllinger [Differenz 1996] 294.

⁵ So ist die vollkommene Freundschaft der Tugendhaften akzidentiell dauerhaft: „Folglich bleibt die Freundschaft dieser Menschen bestehen, solange sie gut sind; die Gutheit aber ist etwas Beständiges.“ (EN VIII 4, 1156 b 11 f.).

Wünschenswerteste sei,¹ so zeigt sich die Gemeinschaft der Eheleute im Oikos auf die längstmögliche Dauerhaftigkeit hin angelegt.

C (a 24-27): „Darum findet sich nach verbreiteter Ansicht sowohl das Nützliche [*to chresimon*] als auch das Angenehme [*to hedy*] in dieser Freundschaft. Sie kann aber auch aufgrund der Gutheit [*arete*] bestehen, wenn die Beteiligten gut sind. Denn jeder hat eine eigene Gutheit, und daran werden sie sich freuen.“

Wie ein Passstück fügt sich die Sonderform der Freundschaft zwischen Mann und Frau in das generelle Konzept der aristotelischen *philia* ein. In Passage C zeigen sich alle drei Begründungsformen, die zuvor als grundlegende Einteilung vollendeter Freundschaft gesetzt wurden: das Nützliche, das Angenehme und die Tugend. Aristoteles spricht an anderen Stellen ausgiebig über die verschiedenen Übergänge innerhalb der Freundschaftsarten, die einer zeitlichen oder charakterlichen Entwicklung geschuldet sein können. Eine konkrete Manifestation der dauerhaften, vollendeten Freundschaft scheint in der Ehe vorzuliegen, soweit die Partner jeweils eine Gutheit mit einbringen. Und diese wird von Aristoteles als gegeben gesetzt.

Offensichtlich findet sich in Textstück B der Beleg für das Vorhandensein des „Nützlichen“, während eine Adressierung des *to hedy*, das überwiegend – wie in der zugrunde gelegten Übersetzung – mit „das Angenehme“ und seltener mit „Lust“ übersetzt wird,² weder in Textstück B noch in A auszumachen ist. So bleibt offen, was in Textstück C mit dem proponierten *hedy*, als einer Kernform des *phileton*, gemeint ist und ob darunter auch die Komponente einer sinnlichen Lust³ in der Ehe verstanden werden darf. Das aristotelische Paar-Konzept daraufhin zu befragen, erscheint folgerichtig, nachdem im xenophontischen Verständnis von Ehe Sexualität als dezidiertem Bestandteil vorgefunden wurde.⁴ An anderer Stelle gesteht Aristoteles dem *hedy* überdies eine erotisch motivierte Form des Angenehmen zu, wenn er in der „Freundschaft der jungen Menschen“ *hedy* mit Lust (*hedone*) gleichsetzt.⁵ So ist auch von dort her zu fragen, ob analog dazu in der ehelichen Freundschaft mit *hedy* der geschlechtliche Umgang als begründendes Element der Gemeinschaft gemeint sein könnte. Erschwert wird die Bestimmung dadurch, dass für die Freundschaft der Kinder zu den Eltern – und diejenige der Menschen zu den Göttern – ebenso das Begründungsduo aus *hedy* und

¹ Aristot. EN IX 12, 1171 b 29 f.

² Dagegen übersetzt S. Föllinger [Differenz 1996] 194 den entsprechenden Passus zu Anfang von Textstück C wie folgt: „Deswegen scheinen Nutzen und Lust in dieser Freundschaft zu wohnen.“ Ebenso auch F. Dirlmeier [NE 1960]. J. Sihvola [Love 2002] 214 verwendet: „[...] pleasure and utility [...]“.

³ J. Sihvola [Love 2002] 203 sieht in der Dürftigkeit des Materials, das im aristotelischen Werk dem Thema „Eros“ gewidmet ist, eine unleugbare und zugleich nahezu erstaunliche Tatsache.

⁴ Vgl. oben Kap. 3.1.2 unter *Leib-Gemeinschaft*.

⁵ Aristot. EN VIII 3, 1156 a 31 f.: „Dagegen beruht, so nimmt man an, die Freundschaft der jungen Menschen auf der Lust [*hedone*] [...] denn sie suchen insbesondere das für sie Angenehme [*hedy*] [...]“. Ähnlich auch Aristot. EN VIII 3, 1156 a 15, wo *hedy* in der Form von *hedone* erscheint.

chresimon gilt.¹ Aristoteles äußert sich weder an dieser noch an anderer Stelle zum Lustaspekt in der Ehe,² und auch die Lustabhandlungen in der *Nikomachischen Ethik* beantworten die anstehende Frage nicht. Weiterhin wird zwar in der *Politik* den älteren Ehepaaren der Wunschpolis ein vom Reproduktionsziel emanzipiertes geschlechtliches Zusammensein empfohlen, dies aber vorrangig unter einem gesundheitsorientierten Aspekt.³

Letztendlich bleibt zu fragen, welcher Interpretationsspielraum für *to hedy* als dem Angenehmen im Rahmen einer ehelichen Verbindung bleibt, wenn das Angenehme auf der einen Seite begrenzt wird vom weiten Wortsinn des Nützlichen und auf der anderen Seite vom breiten Begriff der Tugend. Subtrahiert man vom verbleibenden Bereich noch die Beziehung zu einem sinnlichen Aspekt, so reduziert sich der Rest auf eine vage und inhaltsleere Bestimmung des Angenehmen im Kontext der Praxis von Ehe.

Ebenso würde es dem naturbegründeten Ansatz des Paar-Konzepts widersprechen, wollte man die sexuelle Praxis des Oikos-Paares auf das Kinderzeugen in Textstück A begrenzt sehen; schließlich ist es nach Aristoteles gerade das dauernde Bereitsein zur Paarung, das der Mensch mit nur wenigen Tieren gemein habe.⁴ Es ist dann nicht unzulässig, in Analogie zur lustbetonten „Freundschaft der jungen Menschen“ dem *hedy* in der Freundschaftsverbundung von Mann und Frau einen Bezug zur sexuell motivierten Lust zuzuschreiben,⁵ wovon im Folgenden ausgegangen wird.⁶

Die zwei Säulen einer Freundschaft, das Nützliche und das Lustvolle, scheinen in der ehelichen Freundschaft des Oikos generell gegeben. Die Gutheit (*arete*) als ein veredelndes Element wird dagegen unter der Bedingung, dass beide Partner über sie verfügen, die Basis der Freundschaft erweitern. Sie wird nicht allen Oikos-Paaren als Grundlegungsform einer Freundschaft zur Verfügung stehen, deshalb ist sie in der Form des Optativs in die Bestimmung aufgenommen. Hier gilt der früher geäußerte, nüchterne Befund: „Es ist auch nicht leicht möglich [...], dass viele gleichzeitig gut sind.“⁷ Davon unabhängig zeigt sich hier

¹ Aristot. EN VIII 14, 1162 a 4 f.

² S. Föllinger [Differenz 1996] 195, Anm. 64: „Auf den im ἡδύ vorhandenen erotischen Aspekt der Beziehung zwischen Mann und Frau geht Aristoteles nirgends speziell ein.“ Ebenso F. Dirlmeier [NE 1960] 514, Anm. 173,5: „Eine Eros-Abhandlung hat in der NE keinen Platz.“

³ Aristot. Pol. VII 16, 1335 b 37 f.: „In den folgenden Jahren soll man aber offensichtlich zum gesundheitlichen Wohlbefinden [...] mit einander verkehren.“

⁴ A. Price [Love 1989] 172 verweist hierzu auf Hist. an. V 8, 542 a 26 f.

⁵ J. Sihvola [Love 2002] 215 kommt zu einem ähnlichen Schluss: „[...] and there even seems to be place for *eros* between husband and wife.“

⁶ M. Foucault [Lüste 1989] 229 spricht zwar die Textpassagen, die das Paar-Konzept umfassen, explizit an, verkürzt diese in der Rekonstruktion aber genau um die oben erörterte Dimension des Angenehmen bzw. der Lust: „Die *Nikomachische Ethik* vereinigt alle diese Elemente – die Gerechtigkeit, die Ungleichheit, die Tugend, die Form der aristokratischen Regierung; durch sie definiert Aristoteles den eigentümlichen Charakter der Freundschaft des Gatten mit seiner Frau [...]“.

⁷ Aristot. EN VIII 7, 1158 a 13 f.

wiederum die für das Paar-Konzept bezeichnende Relativierung früherer Positionen: Während sich in der *Politik* aus der Geschlechterdifferenz eine Tugendddifferenz ergab,¹ zeigt sich hier eine Nivellierung in Bezug auf das Gutsein beider Partner.

D (a 27-31): „Die Kinder hält man für ein Band, daher lösen sich kinderlose Verbindungen schneller auf. Denn die Kinder sind für beide ein gemeinsames Gut [*koinon agathon*], und das Gemeinsame [*koinon*] hält zusammen. Die Frage aber, wie ein Mann im Verhältnis zu einer Frau und überhaupt ein Freund im Verhältnis zu einem Freund leben soll, ist offenkundig nichts anderes, als die Frage, wie es gerecht ist.“

Textabschnitt D sieht die Kinder als einen gemeinsamen, wertvollen Besitz und erklärt sie zu einem Band, das die *koinonia* des Paares stärkt. Damit schließt sich der Bogen zur naturgegebenen Bestimmung der Fortpflanzung zu Anfang des Paar-Konzepts.²

Für Aristoteles ist das Zusammenleben von Mann und Frau mit diesem gedrängten Exkurs paradigmatisch positioniert innerhalb der Theorie der Freundschaft.³ Wie das Zusammenleben in der Praxis zu gestalten sei, bleibt offen. Es ist aber eindeutig, dass dies aus dem Blickwinkel des Gerechten (*dikaion*) anzugehen sei.⁴

Gilt nun für die Gemeinschaftsform des Oikospaars der Charakter von Freundschaft, dann lassen sich konsequenterweise auch Präzeptionen heranziehen, die generell für Freundschaft formuliert wurden. Dazu gehören die Elemente der Großzügigkeit (*eleutherion*)⁵ und der Vertrautheit (*synetheia*)⁶, wovon die letztere nicht einfach zu erwerben sei, weil es dazu einer längeren Zeit des Kennenlernens bedürfe. Es gilt weiterhin, „sich aneinander oder an denselben Dingen [zu] freuen“⁷ und das Unangenehme zu vermeiden, denn „niemand hält es [das Unangenehme] auf Dauer aus“.⁸ Auf das konstitutive Element des Wohlwollens (*eunoia*) war schon zu Anfang verwiesen worden.⁹ An die positiven Setzungen sind dann auch die Warnungen vor Störpotenzialen der Freundschaft anzuschließen: Lange Abwesenheit bedroht

¹ „Dienende Tugend“ für die Frau, „herrschende Tugend“ für den Mann. Vgl. dieses Kap. oben unter *Die naturgemäße Verbindung in der Politik*.

² Aristot. EN VIII 14, 1162 a 27 f.

³ Dass auch bei Xenophon die Freundschaft zwischen Mann und Frau derjenigen zwischen „guten Freunden“ gleich zu stellen ist, findet sich in Hieron III, 7: „Als beständigste Liebe [*philia*] gilt doch wohl [...] die der Frauen zu ihren Männern und die zwischen guten Freunden.“ (Übers. E. Cahn).

⁴ Aristot. EN VIII 14, 1162 a 29 f.. In der Tat mag es lohnenswert sein, die Vorschläge in den Folgekapiteln der *Nikomachischen Ethik* darauf hin zu prüfen, ob sie zu einem Leitfaden der guten Oikos-Ehe beitragen können. So behandelt Kapitel 15 den Gütertausch in der Nutzenfreundschaft der Guten und führt letztendlich zum System der analogen Verteilungsgerechtigkeit, wie dieses schon in Buch V des Werkes vorgestellt wird. In Kapitel 16 wird neben anderen Einzelfällen das Problem erörtert, dass der weniger begüterte Freund mehr an materiellen Gütern (*kerdos*) erhält, als er überhaupt zurückgeben kann. Der Ausgleich solle dann über das Gut der Ehre (*time*) erfolgen. Insgesamt jedoch soll es einer gesonderten Untersuchung überlassen bleiben, inwieweit Paränesen einer nach dem Prinzip der Gerechtigkeit gedachten Freundschaft in den Raum der ehelichen Freundschaft übertragbar sind.

⁵ Aristot. EN VIII 7, 1158 a 21.

⁶ Aristot. EN VIII 7, 1158 a 15 sowie 1156 b 26.

⁷ Aristot. EN VIII 7, 1158 a 19.

⁸ Aristot. EN VIII 7, 1158 a 24.

⁹ Aristot. EN VIII 7, 1155 b 33 f.

die Freundschaft, denn „der Mangel an Gespräch hat viele Freundschaften aufgelöst“¹. Und wenn es schließlich heißt, dass „die Übellaunigen nicht leicht Freunde“ werden,² so darf dies auch dem Paar im Oikos als präskriptive Aussage dienen.

Es erscheint noch eine weitere Ableitung aus der postulierten Gleichsetzung von Freundschaft und Oikos-Ehe möglich. Die Freundschaftsabhandlung der *Nikomachischen Ethik* ließe sich demnach in einer Lesefolge rezipieren, die der üblichen und so auch hier praktizierten gegenläufig ist.³ Da letztlich Gleichheit postuliert wird, könnte man das gesamte Spektrum an Erfolgsbedingungen und positiven Attributen, welches der Freundschaft zugeschrieben wird, unmittelbar auf die eheliche Partnerschaft übertragen. Dazu gehörte z. B., dass eine eheliche Verbindung notwendig sei im Leben, dass sie nach Dauerhaftigkeit verlange, dass sie einen dem Menschen inhärenten, hohen emotionalen Anspruch abdecke oder auch, dass sie das Gutsein beider Partner erst durch das Paarsein fördere.

- Zusammenfassung zur aristotelischen Konzeption

Die *Politik* modelliert die grundsätzlichen Strukturen der menschlichen Gesellschaft heraus und sieht in ihrer Analyse die Gemeinschaft von Mann und Frau wegen der Arterhaltung der Natur geschuldet. Die Paarverbindung von Mann und Frau bleibt im Herrschaftsgefüge des Oikos der Paarverbindung von Herr und Sklave lediglich gleichgestellt und wird unter dem gleichen systemischen Prinzip von Herrschen und Beherrschtwerden betrachtet. Die Superiorität des Mannes etabliert die dauernde Herrschaft über die Frau nach dem Vorbild der Aristokratie, wie auch die naturbegründete Geschlechterdifferenz zur Tugenddifferenz führt.

Die formale und strukturelle Durchleuchtung der Relationen innerhalb der Oikogemeinschaft, die eingangs der *Politik* geleistet wird, erweitert die *Nikomachische Ethik*, jener zeitlich vorausgehend, im Rahmen ihrer Freundschaftsabhandlung um eine Betrachtung der familiären Freundschaft. Ein an Funktionen und Nützlichkeitsaspekten ausgerichtetes Paar-Konzept in Buch VIII, Kapitel 14 stellt sich konträr zur hierarchischen Sichtweise in der *Politik* und konträr zum Prinzip des proportionalen Ausgleichs zwischen Ungleichen in der *Nikomachischen Ethik*. Im Paar-Konzept etabliert die Naturgegebenheit der Paarung von Mann und Frau einerseits den Freundschaftscharakter der Beziehung und andererseits deren Primat gegenüber den höher organisierten Gesellschaftsstufen. Besonderes

¹ Aristot. EN VIII 7, 1157 b 11 f. S. oben Kap. 3.1.2 unter *Gesprächs-Gemeinschaft*.

² Aristot. EN VIII 7, 1158 a 6 f.

³ Die übliche Lesefolge unterrichtet zuerst über die wohltuenden Eigenschaften guter Freundschaft, um dann neben anderem aufzuzeigen, dass die Freundschaft zwischen Mann und Frau eine gute sei. Die gegenläufige Lesefolge schreibt der Partnerschaft im Oikos die wohltuenden Eigenschaften guter Freundschaft zu, da ja die Partnerschaft im Oikos mit guter Freundschaft gleichzusetzen ist.

Kennzeichen ist die Zusammenarbeit, in der sich das Paar angesichts der „geteilten Aufgaben“ gegenseitig je nach Können hilft. Die Freundschaft zwischen Mann und Frau scheint die Bedingungen der vollendeten Freundschaft zu erfüllen: Das Angenehme, das Nützliche und soweit gegeben, das Tugendhafte erscheinen als Begründungsformen, wobei der offene Begriff des Angenehmen (*hedy*) in dieser Arbeit im Sinne des Lustvollen interpretiert wird. Einzelne Attribute guter Freundschaft, wie z. B. Dauerhaftigkeit, werden von der Ehe im Oikos im Höchstmaß erfüllt. Indem die Paar-Verbindung im Oikos das Gütesiegel der nahezu vollendeten Freundschaft erhält,¹ erscheint es dann auch statthaft, einzelne Instruktionen aus dem Kontext der vollendeten Freundschaft als Konstituenten für ein gelingendes Verhältnis zwischen Hausherr und Ehefrau zu übernehmen. Dazu gehören die Elemente der Großzügigkeit, der Vertrautheit und als konstitutives Element das Wohlwollen, welche zusammen gesehen dem Paar-Konzept eine Form von Eintracht zuschreiben.

Beim Resümee der aristotelischen Position zu Mann und Frau im Oikos bleibt allerdings zu beachten, dass das aus der Freundschaftsabhandlung gewonnene Paar-Konzept zwar von einer Gleichwertigkeit von Mann und Frau ausgeht und beide in der notwendigen Zusammenarbeit ebenbürtig stellt, aber nicht mächtig genug ist, die generelle Differenz der Geschlechter im Werk des Aristoteles aufzuheben. Unabhängig davon, ob die eheliche Verbindung in weitgehender Gleichheit oder in hierarchisch geprägter Relation gesehen wird, lassen die aristotelischen Quellen jedoch keinen Zweifel daran, dass die gelebte Gemeinschaft von Mann und Frau im Oikos die Voraussetzung für ein geglücktes Leben darstellt.

3.1.4 Der Begriff der Achtsamkeit in der pseudoaristotelischen Quelle

- Verantwortlichkeit des Ehemannes

Im Buch I der *Oikonomika* sind die Kapitel 3 und 4 der Bestimmung des Paar-Seins und den Regeln des rechten Verhaltens der Frau gegenüber gewidmet. Das von beiden größere Kapitel 3 zeigt sich vor allem dem Paar-Konzept in der *Nikomachischen Ethik* verwandt,² wenn es die naturbedingte und naturgewollte Gemeinschaft der Geschlechter um der

¹ Bei E. Hartmann [Heirat 2002] 132 zeigt sich in Zusammenfassung des spezifisch althistorischen Befundes eine vergleichbare Sicht: „Trotz der idealisierten männlichen Dominanz wurde die ideale Ehe als wechselseitiger Freundschaftsbund (*philia*) aufgefasst, der vom einmütigen Sinn der Eheleute geprägt war.“ Ihre diesbezügliche Untersuchung S. 123 f. zur ehelichen *philia* schöpft dabei nicht aus philosophischen Schriftquellen, sondern zieht die Inschriften auf den Grabreliefs mehrerer Frauengräber aus dem Athen des 4. Jh. v. Chr. heran.

² Zur Nähe von Buch I der pseudoaristotelischen *Oikonomika* zu Aristoteles und auch zum xenophontischen *Oikonomikos* vgl. U. Victor [Arist. Oik. I 1983] 167 f.. Als eines seiner Ergebnisse „[...] bleibt festzuhalten, dass Oec. I in allernächster Nähe zu Aristoteles seinen Platz hat.“ (U. Victor [Arist. Oik. I 1983] 174).

Fortpflanzung willen derart versteht, dass sich die Verbindung dieser beiden aus Notwendigkeit ergeben hat und unter anderem von Zusammenarbeit geprägt ist.¹

Während im Auftakt zum aristotelischen Paar-Konzept die These der Freundschaft zwischen Mann und Frau aufgestellt wird, findet sich hier zu Anfang von Kapitel 3 das Postulat der Achtsamkeit: Unter den Menschen des Hauses steht die Ehefrau an erster Stelle; ihr gilt die vorrangige Sorge (*prote epimeleia*).² Sind im ersten Falle beide Seiten verantwortlich für das Gelingen der Glück schaffenden Lebensform von Freundschafts-Ehe, findet sich jetzt die Verantwortlichkeit für das Gelingen der Gemeinschaft zunächst beim Manne allein. Der Tenor der unidirektionalen Verantwortlichkeit wird in der vorliegenden Quelle immer wieder zu vernehmen sein. Weiterhin zeigt sich, dass der Begriff der *epimeleia*, des Sichkümmerns, wie in der xenophontischen Tradition den Rang eines Schlüsselwortes einnimmt, indem Achtsamkeit ebenso für den Umgang mit dem Besitz gefordert wird.³

Die Verbindung des Männlichen mit dem Weiblichen weist über die naturgegebene Notwendigkeit hinaus: das gute Leben (*to eu einai*), durch welches sich die Spezies Mensch von den übrigen Lebewesen unterscheidet, ist das Ziel, das bei gegenseitiger Mithilfe (*synergia*) und Wohlwollen (*eunoia*)⁴ erreicht werden kann. Damit sind die weiteren und schon bekannten Praktiken von Gutsein im Oikos als Konstituenten des guten Lebens benannt. Die Gottheit habe die Natur von Mann und Frau auf die Gemeinschaft (*koinonia*) hin eingerichtet und sie gerade deshalb in unterschiedlicher Weise ausgestattet, sodass erst die Vereinigung beider Fähigkeitsausprägungen das gemeinsame Ziel erreichbar werden lässt. Offensichtlich zeigt sich hier die Vorstellung von einander bedürftenden und ergänzenden Befähigungen, wie diese im Paar-Konzept der *Nikomachischen Ethik* schon vorgetragen wurde,⁵ inhaltlich präzisiert durch die von Xenophon her bekannte *endon-exon*-Typologie.⁶ Zusätzlich zu der daraus abgeleiteten Kompetenzverteilung separiert die peripatetische Quelle

¹ Aristot. Oec. I 3, 1343 b 12; 18. U. Victor [Arist. Oik. I 1983] 123 sieht die Entsprechung von Aristot. Oec. I 3, 1343 b 13-29 zu Aristot. EN VIII 14, 1162 a 16-29, d. h. dem Paar-Konzept, „sowohl im Gedankengang als auch in den Formulierungen“ in hohem Maße als überraschend an.

² Aristot. Oec. I 3, 1343 b 8. Für Foucault [Lüste 1989] 222 ist der Quellentext vor allem „ein Handbuch des Hausherrn, der sich in erster Linie um seine Gattin ‚kümmern‘ (*epimelein*) muß.“

³ Aristot. Oec. I 6, 1344 b 37; 1345 a 1; a 11. S. unten Kap. 4.1.3 unter *Primat des Bewahrens*.

⁴ Aristot. Oec. I 3, 1343 b 18.

⁵ Aristot. EN VIII 14, 1162 a 24: „Sie helfen sich also gegenseitig, indem sie das, was jedem eigen ist, zum Gemeinsamen (*koinon*) beitragen.“

⁶ Aristot. Oec. I 3, 1344 a f. Es gelten für den Mann bzw. für die Frau die Eigenschaftspaare kräftiger bzw. schwächer; wehrhaft bzw. schutzbedürftig; von außen herbeischaffend bzw. innen bewahrend; bewegungsfreudig bzw. für sitzende Lebensweise befähigt. U. Victor [Arist. Oik. I 1983] 126 verweist auf die Parallele zur Zusammenstellung der Geschlechterdifferenz in Aristot. HA IX, 1, 608 a 35 f. und sieht „die allernächste Nähe zu Aristoteles unverkennbar“.

das Großziehen der Kinder in die weibliche Aufgabe der Ernährung und in die männliche Obliegenheit der Erziehung.¹

Komplementär zum vorangehenden Abschnitt, der das Verhältnis des Oikos-Paares im Sollzustand beschreibt, liefert Kapitel 4 die deontischen Aussagen für den Umgang miteinander. Die der Frau zugeschriebene Rolle des schwächeren Geschlechts verleiht ihr den generellen Anspruch (*koinos nomos*) auf Schutz und fordert als Verhaltenskodex seitens des Mannes ein, kein Unrecht zu begehen (*to me adikein*)², damit er selbst keinen Schaden erleide. Sexuelle Beziehungen des Mannes außerhalb des Hauses werden in diesem Zusammenhang klar als Verfehlung gesehen.³ Der Autor der *Oikonomika* beschreibt nicht nur den von Xenophon her bekannten herausragenden Platz der Ehefrau in einem idealtypischen Oikos. Er bringt darüber hinaus mit dem mahnendem Verweis auf die Selbstschädigung des Hausherrn eine starke Begründung ins Spiel, deren Ursprung allerdings offen bleiben muss: Sei es der pythagoreische Gedanke der Wiedervergeltung,⁴ sei es die Sorge des antiken Moralisten, der die Gefährdung des Oikos sieht⁵ oder eine Normsetzung im Sinne dessen, was zumindest in späterer Zeit in Eheverträgen dem Manne vertraglich abverlangt wurde.⁶ Unabhängig von dieser Klärung ist jedoch eine generelle Entwicklung zu erkennen, die sich für den Status des Hausherrn innerhalb der peripatetischen Quellen abzeichnet: Ist der Mann in der *Politik* noch ein Herrschender über die Frau und zeigt sich eine Gleichrangigkeit als schädlich, so ergibt sich die nahezu ausgeglichene Position der Geschlechter im Paar-Konzept der *Nikomachischen Ethik*. In der pseudoaristotelischen *Oikonomika* geht schließlich die Entwicklung hin zu einer strengen Selbstverpflichtung des Mannes.⁷

Eine Standardsetzung des „Angemessenen“ erfolgt weiterhin für den Umgang (*homilia*) miteinander derart, dass „man es weder an etwas fehlen lassen“ noch für den Fall der

¹ Aristot. Oec. I 3, 1344 a f.. Im Unterschied dazu, so bemerkt R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] 450, Anm. 44 a 7 f., beteiligen sich bei Xenophon beide Elternteile an der Erziehung (Xen. Oik. 7, 13): „Dann werden wir ihretwegen [der Kinder wegen] beraten, wie wir sie am besten erziehen.“

² Das imperativische *me adikein* meint letztendlich das Gleiche wie der Satzsatz im Paar-Konzept, der deliberativ aussagt, dass die Frage nach der rechten Art des Verhältnisses von Mann zu Frau – und überhaupt von Freund zu Freund – identisch sei mit der Frage nach dem Gerechten (*dikaion*). (Aristot. EN VIII 14, 1162 a 30 f.)

³ Aristot. Oec. I 4, 1344 a 12.

⁴ R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] 455.

⁵ W. Detel [Foucault 2006] 10.

⁶ U. Victor [Arist. Oik. I 1983] 133 verweist auf Eheverträge der Ptolemäerzeit, deren erster Punkt im Verbot außerehelicher Beziehungen bestand. Näher zu Eheverträgen W. Schmitz [Haus 2007] 61: „Der Mann durfte die Ehefrau [gemäß Vertrag] nicht aus dem Haus werfen, sie beleidigen oder schlecht behandeln.“ Schmitz sieht die in Ägypten geübte Praxis allerdings nicht ohne Weiteres auf das Mutterland übertragbar.

⁷ W. Detel [Foucault 2006] 200 vermerkt zu Pseudo-Aristoteles, „dass jeder ausdrückliche Verweis auf eine soziale Hierarchie in der Ehe vermieden und die Akzentuierung des biologischen, sozialen und ökonomischen Gewichts von Ehefrauen in Ehe und *oikos* noch deutlicher herausgestrichen wird, als dies ohnehin schon bei Xenophon und Aristoteles der Fall gewesen war.“

Trennung unfähig zum Verzicht sein soll.¹ Textlich bleibt aufgrund der Mehrdeutigkeit von *homilia* unklar, ob die Präsiktion für das alltägliche Miteinander des Paares zu gelten hat oder eher die geschlechtliche Beziehung angesprochen ist.² Zieht man die zweite Lesart heran, so wäre eine Gegenposition zur These von der „Mäßigung des Gatten“³ gewonnen. Statt das Geschlechtsverhältnis in der Ehe auf die Fortpflanzungsfunktion beschränkt und die Lust nur außerhalb der Ehe ansiedelbar zu sehen, fände sich hier das Prinzip der Angemessenheit im geschlechtlichen Umgang miteinander. Soll dagegen die Textstelle auf das Alltagsleben im Oikos bezogen bleiben, so zeigte sich immerhin deutlich die geforderte Hierarchiefreiheit im alltäglichen Umgang miteinander.⁴

Eine gute Basis seien gemeinsame Überzeugungen (*ethai*), die der Mann der noch jungen Ehefrau beibringen kann, hierin explizit Rekurs auf Hesiod nehmend,⁵ denn Ungleichheit der Sitten belaste eindeutig jegliche Freundschaft. Noch stärker als beim pädagogischen Mandat⁶ in der xenophontischen Quelle tritt in dieser Belegstelle ein irritierendes Moment zutage, indem der Mann als Verkünder beidseitig verbindlicher Überzeugungen auftritt. Er fungiert als Vormund und Erzieher für die Zeit, bis die junge Frau sich selbst als gute Gattin lenken kann. Zwar ist das vorgestellte Ziel, die Ehe nicht durch habituelle Differenzen zu erschweren, durchaus nachvollziehbar. Jedoch erscheint die aufgedrängte Prägung der jungen Frau aus heutiger Sicht als problematisch. Zu den Empfehlungen beziehungsfördernder Verhaltensweisen zählt auch der Hinweis, äußeren Schmuck im Umgang miteinander nur sparsam zu verwenden, um sich gegenseitig keine körperlichen Vorzüge vorzutäuschen.⁷ Für den Nahbereich der Partnerschaft ist somit wie bei Xenophon⁸ eine Ehrlichkeit – und auch hier für beide Seiten – eingefordert, die das häusliche Miteinander von dem der Schauspieler auf der Bühne unterscheiden soll. Der persönliche Einsatz wird gefordert sowohl vom Hausherrn als auch von der Hausfrau, je nach ihren Wirkungsbereichen. Frühes Aufstehen

¹ Aristot. Oec. I 4, 1344 a 14.

² R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] 458-461, Anm. 44 a 13-15 plädiert für die erste Lesart: „Was aber den täglichen Umgang miteinander angeht [...]“. Dagegen U. Victor [Arist. Oik. I 1983] 134-137, Anm. 44 a 13, der den Satz „in sexuellem Sinn“ versteht: „Hinsichtlich der geschlechtlichen Beziehungen [...]“. U. Victor listet für jede der beiden Lesarten Übersetzungen in nahezu gleicher Anzahl auf.

³ M. Foucault [Lüste 1989] 228 f.. Foucault sieht „Drei Politiken der Mäßigung“, die sich in Platons *Nomoi* (hier unter Plat. Leg. geführt), in Isokrates' *Nikokles* und in den pseudoaristotelischen *Oikonomika* festmachen lassen. (M. Foucault [Lüste 1989] 211 f.).

⁴ Vgl. W. Detel [Foucault 2006] 198.

⁵ Aristot. Oec. I 4, 1344 a 17 zitiert Hes. Erg. 698: „[...] eine Jungfrau, die du den rechten Wandel lehren kannst [...]“.

⁶ Vgl. oben Kap. 3.1.2.

⁷ Aristot. Oec. I 4, 1344 a 19 f.

⁸ Spätestens hier wird die Parallelität zu xenophontischen Inhalten unübersehbar. U. Victor [Arist. Oik. I 1983] 177-192 tritt der herrschenden Meinung einer Entlehnung von Oec. I sowohl aus dem ersten Buch der *Politik* als auch aus Xenophon entgegen und liefert Argumente für eine gemeinsame Vorlage der xenophontischen und pseudoaristotelischen Oikonomiken.

und spätes Zubettgehen gelten über den unmittelbaren ökonomischen Nutzen hinaus als tugendhaft, wie dies bei Xenophon und Hesiod schon erwähnt wird.¹

Am Schluss des ersten Buches finden sich die schon bekannten Hinweise zur bedarfsgerechten Zuteilung und Aufbewahrung von Gerätschaften² und deren notwendiger Kontrolle sowie die Anleitung zur gesundheitsorientierten Aufteilung des Hauses und seiner Planung.

- Häusliche Eintracht

Das gleichfalls kurz gehaltene dritte Buch der *Oikonomika* macht das Thema Haushaltung, Partnerschaft und Familie zum alleinigen Mittelpunkt und besteht im Gegensatz zum systematisierenden Lehrbuchcharakter des ersten Buches vorrangig aus Mahnungen und moralischen Weisungen. Die Paränese richtet sich primär an den Hausherrn, auch wenn das Eingangskapitel unvermittelt bei den Aufgaben der Hausfrau einsetzt: „*bonam mulierem eorum quae sunt intus dominari oportet [...]*“³. Die Idealfrau soll Trägerin sein von Tugenden wie Sparsamkeit,⁴ Bescheidenheit und Besonnenheit, wozu in ihr die Überzeugung zu festigen hat, dass die Lebensweise ihres Mannes ihr Leben bestimmt.⁵ Über allem steht die unbedingte Treue zu ihm, vor allem auch in widrigsten Zeiten und Verfassungen,⁶ denn im Wohlergehen ist es leicht, Partnerin zu sein.⁷

An den Mann stellt der Autor von Buch III allerdings die gleichen Forderungen: „*vir autem leges a similibus adinveniat uxoris in usum [...]*“.⁸ Denn es ist ihm bewusst, dass er die Frau ausgewählt hat, damit sie ihm Lebenspartnerin sei und Kinder hinterlasse, die seinen Namen und damit den seiner Vorfahren tragen.⁹ Das Ziel der ehelichen Verbindung liegt eindeutig in der Heranziehung von Kindern, die dereinst den alt gewordenen Eltern Fürsorge und Schutz leisten.¹⁰ Von daher gilt dem Wohlergehen der Frau alle erdenkliche Bemühung (*studium*¹),

¹ Aristot. Oec. I 6, 1345 a 13 f. R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] 518 verweist in Bezug auf das Lob des frühen Aufstehens auf Hes. Erg. 461 und 578-581, sowie auf Xen. Oik. 5, 4.

² Vgl. Xen. Oik. 8, 10. Siehe auch oben Kap. 3.1.2 unter *Arbeits-Gemeinschaft*.

³ Aristot. Oec. III, 140, 6: „Eine gute Hausfrau soll über das gebieten, was sich innerhalb des Hauses befindet [...]“.

⁴ Aristot. Oec. III 140, 14 f.: „[...] soll sie [...] noch weniger aufwenden, als die Gesetze der Stadt erlauben [...]“.

⁵ Aristot. Oec. III 141, 8 f.

⁶ Aristot. Oec. III 141, 11 f.: „[...] nicht nur dann, wenn sich der Mann gerade in guten finanziellen Verhältnissen [...] befindet, [...] an seiner Seite dienen zu wollen, sondern wahrhaftig auch im Unglück.“

⁷ Aristot. Oec. III 142, 13 f.: „Denn Teilhaberinnen am Glück sind immer leicht zu finden, am Unglück wollen nur die besten Frauen Anteil nehmen.“

⁸ Aristot. Oec. III 142, 19 f.: „Der Mann aber soll für den Umgang mit seiner Frau Verhaltensnormen finden, die von den gleichen Prinzipien ausgehen.“

⁹ Aristot. Oec. III 142, 22.

¹⁰ Aristot. Oec. III 143, 2 f.: „[...] Kinder zu zeugen, als Hirten des Alters sozusagen die besten, pflichtbewußten Beschützer von Vater und Mutter und Bewahrer des ganzen Hauses.“ Vgl. unten Kap. 3.3.4. unter *Buch III*.

vergleichbar dem Bauern, der sich um sein Land sorgt und es notfalls mit dem eigenen Leben gegen Feinde verteidigt. Weil der Mensch über die Fortpflanzung letztlich an der Unsterblichkeit teilhat, steht der Frau um der Götter willen Ehrung zu.²

Die größte Ehrung für die Gattin besteht vor allem in der Treue des Mannes. Im zugehörigen Textabschnitt findet sich die Treue des Mannes in aller Dringlichkeit eingefordert und gleichzeitig ein leichter Anklang an das aristotelische Verständnis vom Freundschaftscharakter der Paarverbindung.³ Im Gegenzug – im aristotelischen Sinn den gerechten Austausch des Gutes der Treue und der Zuwendung praktizierend – wird auch die Ehefrau sich umso mehr treu und zuverlässig verhalten. Immer aber verbleibt, wie schon in Buch I festgestellt,⁴ die Bringschuld für eine gelingende Verbindung beim Manne.⁵

Das vierte und letzte Kapitel des Buches III erläutert – soweit ersichtlich innerhalb der oikonomischen Literatur exklusiv – die Haltung der Eintracht im Oikos. Der Autor greift zu diesem Zweck unter Verweis auf „den Dichter“ auf ein Zitat aus der Odyssee zurück, das seinem Anliegen einerseits die Autorität des Epos verleiht und andererseits den bisherigen strikt präskriptiven Charakter der Schrift auflockert. Odysseus' Worte würden die Eintracht zwischen Mann und Frau im Hause als das höchste Gut unter den Menschen bestimmen, indem er sagt: „[...] *quam cum concordēs vir et uxor in voluntatibus domum regunt.*“⁶ Es ist insbesondere die mit Herz und Verstand verbundene Eintracht⁷ (*concordia, unanimitas*) in der Partnerschaft zwischen Mann und Frau, die zum höchsten Gut erklärt wird und damit auf das immer gegenwärtige, im Kontext jedoch nicht erwähnte *eudaimonia*-Ziel der ehelichen Verbindung verweist. Diese Eintracht – so schon Homer – bereitet den Feinden des Paares „viel Kummer“, ihren Freunden aber „große Freude“,⁸ und es ist gerade diese Außenwirkung, die die Haltung der Eintracht unverzichtbar für das Oikos-Paar werden lässt, während

¹ Das griechische *epimeleia* wird im Lateinischen u.a. mit *studium, cura* wiedergegeben. Vgl. Stephanus: Thesaurus Graecae Linguae, Vol. VIII. (Nachdruck Graz, 1954) Sp. 1689.

² Aristot. Oec. III 143, 23ff.. R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] 672 verweist auf die Steigerung in der Argumentation, wenn der gute Ehemann nicht nur mit dem Bauern verglichen, sondern auch dem Krieger gleichgestellt und „damit auf die höchsten Männerideale dieser Gesellschaft“ verwiesen wird. Indem dann noch die Götter einbezogen werden, bleibt kein Lebensbereich ausgelassen, „um den ein idealer Mann sich zu kümmern hat.“

³ Aristot. Oec. III, 143, 26 ff.: „Die größte Ehre aber stellt es für eine besonnene Frau dar, wenn sie sieht, dass der Mann ihr immer treu ist und sich um keine andere Frau mehr als um sie kümmert, sondern sie vor allen anderen als zu sich gehörig, der Freundschaft wert und vertrauenswürdig betrachtet.“

⁴ S. dieses Kap. oben unter *Verantwortlichkeit des Ehemannes*.

⁵ Aristot. Oec. III 144, 9 f.: „Und nichts ist wichtiger und steht einer Frau seitens ihres Mannes mehr zu als eine ehrenhafte und treue Lebensgemeinschaft.“

⁶ Aristot. Oec. III 146, 17 f.: „[...] wenn Mann und Frau einträchtig in ihren Wünschen das Haus regieren.“ Die Zitatstelle, dem Dialog zwischen Odysseus und der Königstochter Nausikaa entnommen, findet sich bei Homer Od. VI 180-185. Weshalb die lateinische Quelle das Homer-Original „in den Gedanken“ (*νοήμασιν*) abgewandelt hat zu „in ihren Wünschen“ (*in voluntatibus*) konnte hier nicht geklärt werden.

⁷ Aristot. Oec. III 146, 21: „[...] *animo et prudentia iuste coniuncta* [...]“.

⁸ Aristot. Oec. III 146, 23 f.

Zwietracht unvermeidlich zur Schwächung des Oikos führe. Aus der Eintracht erwächst überdies die gegenseitige sittliche Förderung: An erster Stelle steht die Sorge¹ um die gemeinsamen Eltern, dann um die Kinder sowie um die Freunde, den Besitz und um das ganze Haus und schließlich wird daraus ein Wettstreit um den größten Beitrag zum gemeinsamen Wohl entstehen.² Der Schlusssatz zieht die Bilanz: Ein jeder muss überall den Göttern und den Menschen Achtung zollen, insbesondere aber seiner Frau, den Kindern und den Eltern.³

3.1.5 Leitfaden des gelingenden Verhältnisses zwischen Hausherr und Ehefrau

Als Ertrag der bisherigen Untersuchung soll im Folgenden eine Kollektion jener Empfehlungen und Vorstellungen zusammengestellt werden, die in den oikonomischen Quellen als ausschlaggebend für das Gedeihen der Partnerschaft von Mann und Frau im Oikos erkannt werden konnten. Dieser Leitfaden spiegelt primär die Verhaltensweisen, die in paränetischem Sinn formuliert wurden und nicht diejenigen, die historisch aufzufinden und zu belegen wären. Ebenso wenig wie die historische Faktizität soll auch die nomographische Gegebenheit berücksichtigt werden. Ziel bleibt, jene Konstituenten des Gutseins der personalen Relation von Mann und Frau aufzulisten, die dem Leser der Oikonomiken und Ethiken auf der Suche nach Vortrefflichkeit im Umgang mit seiner Frau⁴ angeboten wurden. Dabei wird die Sammlung nicht prinzipiell unterscheiden, ob eine Präzeption in mehreren Quellen vorgefunden oder als isoliertes Element offenbar wurde. Der gemeinsame Nenner soll darin bestehen, dass Appelle an die Eigensteuerung des Paares im Oikos vorfindlich sind, denen Mann und Frau in eigener Einsicht, in eigener Entscheidung und in eigener Intensität Folge leisten können.

Als geeignete Struktur, die dem beabsichtigten Leitfaden mitgegeben werden kann, bietet sich das Tripel von Nützlichem, Lustvoll-Angenehmem und Tugendorientiertheit an, welches im aristotelischen Freundschaftsdiskurs als Begründungsschema diene.

- Gutsein in der Dimension des Nützligen

Die Dimension des Nützligen ist durchdrungen vom Paradigma der Gemeinschaft (*koinonia*) von Mann und Frau im Oikos. Zum Gutsein in dieser Dimension trägt alles bei, was diese Gemeinschaft fördert. Ein erster Nutzen ist schon dann gegeben, wenn sich das Paar über die

¹ Aristot. Oec. III 147, 5 f. Die Quelle zeigt wiederholt den lateinischen Wortgebrauch: „*studentes* [...] *curam* [...] *habere*“ bzw. „*curam habeant*“, der für das griechische *epimeleisthai* steht.

² Aristot. Oec. III 147, 9 f.; ähnlich auch schon bei Xen. Oik. 7, 3.

³ Aristot. Oec. III 147, 21 f.

⁴ Als Adressat der Oikonomiken jener Zeit war der Mann gemeint.

gemeinsame Zielsetzung des lebenslangen Bündnisses verständigt. Dabei wird klar, dass primär der beiderseitige Einsatz und die abgestimmte Zusammenarbeit (*synergeia*) das gemeinsame Wohl bewerkstelligen. Es gilt die aristotelische Proposition der nach Kraft und Fähigkeit bemessenen gegenseitigen Hilfe und Unterstützung,¹ während Xenophon es gottgegebene Bestimmung sein lässt, dass sich das Paar selbst „möglich nützlich“ sei.² Beide Quellen appellieren an eine aktiv betriebene Einstehensgemeinschaft als einem gut seienden Verhalten, das dem gesellschaftlich gewollten Konstrukt des Oikos zum Erfolg verhilft. Voraussetzung hierfür ist die Haltung der *epimeleia*, des Sichkümmerns um die Dinge des Lebens, das sich nicht nur als Schlüsselbegriff bei Xenophon findet, sondern auch im pseudoaristotelischen Buch I sowie in der lateinischen Form von *studium* und *cura* in Buch III.

Die praktische Ausformung der Nutzengemeinschaft im Oikos in der Form von Arbeitsteilung weist näher bestimmte Kompetenzräume und Aufgabenbereiche aus, die sich aus einem als naturgegeben zugeschriebenen Eignungsprofil ergeben. Entscheidend ist die Abdeckung aller anstehenden Anforderungen durch die aufeinander abgestimmten Fähigkeitspotenziale. Indem gottgegebene geistige und körperliche Unterschiede zu unterschiedlichen Beiträgen führen, zeigt sich gemäß pseudoaristotelischer Sicht gerade darin göttliche Vorsehung, dass die Befähigungsprofile von Mann und Frau konträr sein können und erst in der Zusammenführung das gemeinsame Ziel zu erreichen vermögen.³ Der Beitrag der Frau geht deutlich über den des unverzichtbaren Austragens der Nachkommenschaft hinaus: Für Xenophon wird die Ehefrau umso achtbarer, je besser sie die Mitverantwortung trägt,⁴ und umso attraktiver, je tüchtiger und körperlich engagierter sie die ihr zukommenden Aufgaben erledigt.⁵

Während Aristoteles die elementare Autarkie, die „Befriedigung der Alltagsbedürfnisse“ dem Oikos-Paar als gemeinsame Aufgabe zuteilt, ist nach xenophontischer Vorstellung der Besitz nur mithilfe der haushaltenden und gewissenhaft budgetierenden Ehefrau auch erweiterbar,⁶ und stellt, wenn erreicht, den Nachweis des Gutseins im Oikos dar. Das pseudoaristotelische Buch III benennt Sparsamkeit und Bescheidenheit als Tugend der Frau, die „über das Haus gebietet“ und rühmt zusätzlich das Bemühen des Paares um pflichtbereite Nachkommenschaft

¹ Aristot. EN VIII 14, 1162 a 23 (vgl. Paar-Konzept): „Sie helfen sich also gegenseitig, indem sie das, was jedem eigen ist, zum Gemeinsamen beitragen.“

² Xen. Oik. VII, 18.

³ Aristot. Oec. I 3, 1343 b 29 f.

⁴ Xen. Oik. 7, 42.

⁵ Xen. Oik. 10, 9-13. Vgl. hierzu auch W. Detel [Foucault 2006] 176, der darin die „Attraktivität der weiblichen Professionalität in der Arbeit“ beschrieben sieht.

⁶ Xen. Oik. 3, 10 und 15.

als Altersversorgung. Dies kann nur gelingen, „wenn sie von Vater und Mutter richtig erzogen worden sind“,¹ woraus sich ein anspruchsvoller, an die Eltern gerichteter Erziehungsauftrag ergibt. Damit stellt die Heranziehung der „besten Hirten des Alters“ ein weiteres Element in der Dimension des Nützlichen dar, welches das individuelle Gutsein der Eltern zur Voraussetzung hat und zur langfristigen Förderung der *koinonia* beiträgt.

- Gutsein in der Dimension des Angenehmen und Lustvollen

Zunächst bleibt festzuhalten, dass alle betrachteten Quellen das Paarsein von Mann und Frau fordern als die dem Menschen allein angemessene Lebensweise. Ungeachtet der gesellschaftlichen Vorgabe zu heiraten, weil der politisch gewollte Oikos nicht denkbar wäre ohne die Verbindung von Mann und Frau, wird in den Quellen ein Zusammenleben von Mann und Frau in lebenslanger Verbundenheit und Treue paradigmatisch gestellt. Das Aufeinanderangewiesensein von Mann und Frau zeigt sich sowohl im aristotelischen Terminus des naturbedingten *zoon syndyastikon* als auch in der xenophontischen Betonung des Partner-Seins aus eigener Entscheidung heraus und schließlich in der ersten pseudoaristotelischen Quelle, nach der die Naturen des Mannes und der Frau „von der Gottheit von vornherein“ für die Gemeinschaft eingerichtet sind.² Um eine jeweils am besten passende Verbindung zu bilden, setzt Xenophon allerdings eine sorgfältige wechselseitige Partnerwahl voraus.

Die Praxis der generell gesetzten Gemeinschaft von Mann und Frau erweist sich als angenehm-lustvoll, wenn es gelingt, in ihr die rechten Haltungen zu entfalten. Dazu gehört sicher die am Anderen interessierte Kommunikation miteinander, für die Ischomachos ein nachdrückliches Beispiel liefert. Und es gehört weiterhin dazu die Harmonie in der Einstellung dem gemeinsamen Leben gegenüber, die Ischomachos neben aller Belehrungsabsicht als stetes Ziel anstrebt. Besonders deutlich tritt das Bemühen um Eintracht, um *concordia* als höchstem Gut unter den Menschen im dritten pseudoaristotelischen Buch hervor, welches darunter ein gegenseitiges Einvernehmen versteht, das Herz und Verstand gleichermaßen umfasst. Mit der Außenwirkung von Geschlossenheit und Stärke schlägt die mit der epischen Vorlage beschworene Haltung der Eintracht die Brücke aus dem Binnenbereich des Angenehm-Lustvollen hinüber in die Dimension der Nützlichkeit.

Den gesellschaftlichen Bedingungen folgend erhält der Bewegungsraum der Frau mit der Beschränkung auf den Oikos eine denkbar enge Grenzziehung. Andererseits gehört es ebenso zur Norm, dass der Ehemann den weiblichen Kompetenzraum als von ihr selbst organisiert

¹ Aristot. Oec. III 143, 5 f.

² Aristot. Oec. I 3, 1343 b 26 f.

und nicht dominierbar anerkennt. Xenophon geht über den gesellschaftlichen Standard hinaus, wenn er den Zuwiderhandelnden göttliche Heimsuchung und Strafe androht,¹ und auf diese Weise das Anrecht der Hausherrin auf eine respektbasierte, wenn auch bedingte Autonomie stärkt. Und Aristoteles setzt den potenziellen Übergriff des Mannes mit der Entartung gleich, die sich aus dem Übergang von der Aristokratie zur Oligarchie ergibt.² Die gute Hausfrau soll alleinige Gebieterin innerhalb des Hauses sein, sagt auch das pseudoaristotelische Buch III,³ zudem steht ihr ein Verweigerungsrecht zu, indem sie nichts tun soll, was ihrer selbst nicht würdig ist.⁴

Die pseudoaristotelische Quelle arbeitet deutlich eine zweifache Zielrichtung des allgegenwärtigen Begriffs der *epimeleia* heraus und unterscheidet dabei zwischen der Sorge um Erwerb und Besitz⁵ und der Sorge um die Ehefrau. Letzterer soll unter den Menschen des Oikos die höchste Zuwendung (*prote epimeleia*) gelten,⁶ weil sie über die Reproduktionsleistung hinaus als Mithelferin für das gute und angenehme Leben des Paares unerlässlich ist. Das Programm der zweckbestimmten Achtsamkeit gegenüber der Ehefrau findet seine Fortsetzung, wenn im dritten Buch alle erdenkliche Mühe für die Frau als Mutter verlangt⁷ und damit eine Haltung empfohlen wird, die – unter der Bedingung der Bidirektionalität⁸ – zum Gutsein in der Dimension des Angenehmen gehört. Eine Kultur der Achtsamkeit wird auch gepflegt, wenn sich gemäß der aristotelischen Gleichsetzung von Freundschaft und ehelicher Gemeinschaft allgemein freundschaftsförderliche Haltungen zeigen wie etwa die Elemente der Großzügigkeit, der Vertrautheit und des Wohlwollens.⁹ Über den geschlechtlichen Umgang als einem wesentlichen Element in der Freundschaftsdimension des Lustvollen, außerhalb jeglicher Reproduktionsabsicht, finden sich vor allem bei Xenophon klare Aussagen. Die jungen Leute haben sich verbunden, damit sie auch ihre „Körper gemeinsam haben“;¹⁰ wobei die Frau im Vergleich zu den verfügbaren Sklavinnen stärkere Anreize liefern kann, zumal sie ihre Gunst aus freien Stücken gewährt.¹¹ Im aristotelischen Paar-Konzept lässt die nicht näher erklärte Nennung des *hedy* zumindest

¹ Xen. Oik. 7, 31.

² EN VIII 12, 1160 b 34 f.

³ Aristot. Oec. III 140, 6 und 20.

⁴ Aristot. Oec. III 141, 17.

⁵ Aristot. Oec. I, 1343 a 26; 1344 b 37 und 1345 a 2.

⁶ Aristot. Oec. I 3, 1343 b 7.

⁷ Aristot. Oec. III 143, 20 f.

⁸ Die Achtsamkeit der Frau gegenüber dem Ehemann ist besonders in Aristot. Oec. III 140, 6-142, 17 ausgeführt und nimmt dort die Form der unbedingten Unterordnung an.

⁹ Vgl. oben Kap. 3.1.3 unter *Freundschaft zwischen Mann und Frau im Oikos*.

¹⁰ Xen. Oik. 10, 4 (Ü. K. Meyer).

¹¹ Xen. Oik. 10, 12.

die Lesart zu, darunter die sexuell motivierte Lust und Praxis der Oikos-Partner außerhalb einer Fortpflanzungsabsicht zu verstehen.¹

- Gutsein in der Dimension der Tugend

Für Aristoteles ist es nicht selbstverständlich, dass sich in der ehelichen Freundschaft die höchste Ebene der Tugendfreundschaft einstellen wird; wenn allerdings beide tugendhaft sind, wird auch die Freundschaft darauf gegründet sein.² Auch bei Xenophon findet sich eine tugendhaft gesteigerte Seinsform in der Ehe erst durch erhöhte Anstrengung: „Denn das Schöne und Gute [...] wird den Menschen [...] nicht durch die Reize der Jugend, sondern durch verdienstvolle Taten zunehmend erwachsen.“³

Treue kann nach aristotelischem Verständnis zwar keine Tugend sein: Wie man bei Ehebruch, ebenso wie bei Diebstahl und Mord, „niemals das Rechte treffen“⁴ kann und etwas Derartiges zu tun „schlechthin falsch“ ist, so entzieht sich Treue damit implizit der Einordnung in den Rahmen ethischer Tugend. Dennoch wird das Thema Treue hier beleuchtet, weil es das Kriterium der Eigensteuerung des Paares in höchstem Maße anspricht. Die Quellen lassen sich zur Treue auffallend strikt und eindeutig aus, und in den meisten Fällen gilt der Mann als Adressat der Mahnungen. In der *Politik* wird sie im idealstaatlichen Kontext grundsätzlich gefordert,⁵ ebenso wie in Buch I der pseudoaristotelischen *Ökonomik*, wo es ein Unrecht darstellt, wenn der Mann Geschlechtsbeziehungen außerhalb des Hauses eingeht.⁶ Der Autor des Buches III sieht in der Treue die größtmögliche Ehrung der Ehefrau,⁷ mit dem wenige Absätze vorher gelieferten Argument, dass die ausgewählte Partnerin dem Manne Kinder hinterlassen wird, die seinen Namen und den seiner Vorfahren fortführen, sodass kein halbwegs Vernünftiger sich gegenüber dieser Mutter seiner Kinder schlecht verhalten würde.⁸

3.2 Vom rechten Umgang mit den Sklaven

3.2.1 Sklaverei im Athen der klassischen Zeit

¹ Vgl. oben Kap. 3.1.3 unter *Freundschaft zwischen Mann und Frau im Oikos*.

² Aristot. EN VIII 14, 1162 a 25 f.

³ Xen. Oik. 7, 43.

⁴ Arist. EN II 6, 1107 a f. Weiter heißt es dort: „Es gibt kein Richtig oder Unrichtig im Bezug auf diese Dinge, etwa mit wem und wann und wie man Ehebruch treiben solle [...]“.

⁵ Arist. Pol. VII 16, 1335 b 38 f.: „[...] es soll grundsätzlich als verwerflich gelten, sich offen überhaupt in irgendeiner Weise mit einem anderen Partner intim einzulassen, solange man Ehemann ist.“

⁶ Arist. Oik. I 4, 1344 a 12 f..

⁷ Arist. Oik. III 143, 27 f.: „Die größte Ehre aber stellt es für eine besonnene Frau dar, wenn sie sieht, dass der Mann ihr immer treu ist und sich um keine andere Frau mehr als um sie kümmert [...]“.

⁸ Arist. Oik. III 142, 22 f.

Die athenische Gesellschaft der klassischen Zeit ist ohne die Institution der Sklaverei nicht zu denken; für Athen war Sklaverei „ein notwendiger Bestandteil dieser Polis“ geworden.¹ Sklavenarbeit wurde geleistet in den Oikoi und auf den landwirtschaftlichen Gütern, in Werkstätten und Manufakturen, in den Agenturen des Großhandels und in Bergwerken. Selbst auf weniger begüterten Höfen und in kleinen Handwerksbetrieben war die Verwendung von Sklaven selbstverständlich. Staatseigene Sklaven taten Dienst in der Straßenreinigung, fungierten als Wächter und versahen ferner auch das Amt der Henker; in der gewerbsmäßigen Prostitution stellten Sklavinnen einen bedeutenden Anteil. Schätzungen für die Zeit zweite Hälfte 5. Jh. bis erste Hälfte 4. Jh. gehen von einem bis zu 30-prozentigen Sklavenanteil an der Gesamtbevölkerung aus.² Im Falle des Privatbesitzes gehörten Sklaven einzelnen Herren, die in Ausnahmefällen bis zu tausend Sklaven ihr eigen nannten;³ als üblich darf jedoch bei reichen Athenern mindestens ein Dutzend Haussklaven angenommen werden. Anhand der sog. Philosophentestamente dokumentiert sich Sklavenbesitz für Platon und Aristoteles,⁴ und auch bei Xenophon ist davon auszugehen, dass er auf seinem Gut im peloponnesischen Skillus eine größere Zahl von Sklaven beschäftigte.

Ohne Zweifel stellte die ubiquitäre Sklaverei einen wesentlichen Faktor der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Grundlage für die entwickelte attische Demokratie dar,⁵ und sie galt zugleich als selbstverständlich. Vielleicht aus diesem Grund gibt es in der griechischen Antike keine eigenständige Literatur über das Sklavenleben und seine Problemstellungen, während Sklave und Sklavin in Epos, Tragödie und Komödie durchweg präsent sind.⁶ Im platonischen Werk wird die Sklavenbehandlung am ausführlichsten und dort nicht nur in strafmaßbestimmender Hinsicht in den *Nomoi* betrachtet.⁷ Den Ausführungen im Kontext einer Idealstaatskonstruktion geht der Hinweis voraus, dass der Besitz von Sklaven „in jeder Beziehung eine schwierige Sache“ sei;⁸ diese Aussage wird unterstützt durch die Wiedergabe weit auseinandergehender Ansichten über den Charakter von Sklaven.⁹

¹ H. Klees [Sklavenleben 1998] 2; so auch D. Lotze [Geschichte 2004] 63; N. Fisher [Hybris 1995] 45.

² H. Klees [Sklavenleben 1998] 2.

³ Diese häufig zitierte Zahl stammt aus Xenophon, *Poroi* 4.14 und benennt den Athener Nikias (Ende 5. Jh.) als Besitzer.

⁴ Vgl. H. Klees [Herren 1975] 6, Anm. 43. Danach besaßen Platon fünf, Aristoteles mindestens dreizehn Unfreie.

⁵ Vgl. H. Klees [Herren 1975] 6; H.-J. Gehrke [DNP 2001] Sp. 627; R. Osborne [Economics 1995] 38; M. Finley [Society 1981] 115.

⁶ Vgl. W. L. Westermann [RE 1935] Sp. 894.

⁷ Plat. Leg. 776 b 5-778 a 4.

⁸ Plat. Leg. 776 b 6 sowie 777 c.

⁹ Plat. Leg. 776 d 6 f.: „[...] denn schon viele Sklaven, die sich in jeglicher Tugend für manchen Besitzer besser bewährten als Brüder und Söhne, haben ihre Herren und deren Besitz und deren ganze Häuser gerettet [...]“ sowie 776 e f.: „[...] dass an einer Sklavenseele nichts Gesundes ist und dass ein Mann mit Verstand dieser Sorte von Menschen niemals auch nur das geringste Vertrauen schenkt?“

Um so mehr musste in der entstehenden praxisorientierten oikonomischen Literatur der rechte Umgang mit den unfreien Arbeitskräften Gegenstand normativer Erörterung werden: Vor allem bei Xenophon wird der Sklave als selbstverständlich vorhandener Bestandteil in der Besitzbilanz des Oikos gesehen, dessen ökonomisch effektive Verwendung eine entscheidende Größe für das Gelingen des Oikos darstellt.¹ Weiterhin ist davon auszugehen, dass ein möglichst störungsfreies Zusammenleben und eine weitgehend reibungslose Zusammenarbeit von hausherrlicher Familie und Sklaven einen wesentlichen Beitrag sowohl zum Wohl-Leben im Oikos als auch zum Wohle der Polis bedeuteten, was insgesamt zu erreichen ein erstrebenswertes Ziel war.² So hat nach Xenophons *Memorabilien* Sokrates seinen Schülern „den richtigen Umgang mit den Hausgenossen beigebracht“.³ Dementsprechend erhielten die Empfehlungen zum Verhältnis von Herr und Sklave, als solche eine eigene Kategorie bildend, in der oikonomischen Literatur einen bedeutenden Rang.⁴

Die Einordnung des Sklaventums in die politische Theorie des Aristoteles findet sich gleichfalls an eminenter Stelle in der *Politik*;⁵ stellt dann allerdings – wie weiter unten ausgeführt – primär eine Standortbestimmung zur Begründung einer „Sklaverei von Natur aus“ dar. In der Fortführung durch den pseudoaristotelischen Autor⁶ steht in den *Oikonomika* als literarischem Ort des Praxisbezugs dann wieder „der praktische Vollzug des Regiments, die Handhabung der Machtmittel und deren Effektivität für das wirtschaftliche Gedeihen des Hauses“ im Vordergrund.⁷

3.2.2 Der vorbildliche Sklavenverwalter bei Xenophon

¹ Nach L. Schumacher [Sklaverei 2001] 47 f. betrug im 4. Jh. v. Chr. der Kaufpreis für einen nicht besonders ausgebildeten „Durchschnittssklaven“ um 200 Drachmen und damit etwa soviel wie der für drei bis vier Rinder oder ein kleines Landhaus mit Garten. Zehn Sklaven stellen dann schon ein nicht unbedeutendes Vermögen dar.

² H. Klees [Sklavenleben 1975] 9 f. benennt als einen von weiteren Anlässen, die zur normativen Behandlung des Umgangs mit Sklaven führen können: Extremer Missbrauch der Herrengewalt durch Einzelne erhöhte die Gefahr größerer Unruhen, bei denen grob unterjochte Sklaven diejenigen anderer Besitzer hätten mitziehen können.

³ Vgl. H. Klees [Herren 1975] 62 f.: „Auch wenn *οἰκέται* an dieser Stelle [Xen. Mem. II 1, 32] nicht in der engeren Bedeutung ‚Sklaven‘ aufzufassen ist, so sind diese doch mitgemeint.“

⁴ Dies sowohl vom Umfang her als auch der innertextlichen Positionierung nach: Im xenophontischen *Oikonomikos* finden sich die Erörterungen zum Thema Sklavenbehandlung in Kapitel 12 bis 14 an nahezu zentraler Stelle im Text und in fast direktem Anschluss an die Ausbildung der Ehefrau. In Buch I der pseudoaristotelischen *Oikonomika* übertrifft die Erörterung des Verhältnisses von Herr und Sklave vom Umfang her das vorausgehende Kapitel vom Umgang mit der Ehefrau um mehr als das Doppelte.

⁵ In Buch I der aristotelischen *Politik* steht die weit ausholende Abhandlung zur Relation von Herr und Sklave an erster Stelle und geht der knappen Darstellung der Beziehung zwischen Herr und Ehefrau voran.

⁶ Da lediglich in Buch I der pseudoaristotelischen Bücher der Umgang mit Sklaven thematisiert wird, kann in der Folge von „dem pseudoaristotelischen Autor“ bzw. von „der pseudoaristotelischen Quelle“ gesprochen werden.

⁷ Vgl. H. Klees [Herren 1975] 141.

- Der Hausherr als Lehrer

Auf die anfängliche Frage hin, was *oikonomia* eigentlich sei, hatte Sokrates den Umgang mit Sklaven als „eine beachtenswerte Aufgabe der Haushaltsführung“ gekennzeichnet.¹ In der Gegenüberstellung von Oikoi mit „sozusagen gefesselten“ Sklaven, welche dennoch in Scharen davonlaufen, und solchen Oikoi, in denen sich die Sklaven frei bewegen können und gleichwohl bleiben und zur Arbeit willig sind, zeigt sich der Stellenwert eines vorbildlichen Umgangs mit den Sklaven. Eine dementsprechende Unterweisung ist somit als notwendiger Bestandteil des oikonomischen Curriculums erkannt. Innerhalb dessen wird die sachkundige Einbindung der Sklaven und ihrer Arbeitskraft gleich bedeutend gestellt mit vorteilhafter Arbeitsorganisation und rentabler Mittelverwendung, mit geregelter Einsatz der Gerätschaften und erfolgreicher Landbebauung.² Der Bezug zur Maxime in der xenophontischen Sicht ist offensichtlich: Sklaven, mustergültig integriert in das Funktionsgefüge des Oikos, dienen als dessen Gewinn und materielle Bereicherung.

Einen Einblick in sein grundsätzliches Verständnis vom rechten Umgang mit den Sklaven gibt Xenophon vorab im Enkomion der Landwirtschaft, das den ersten Teil des Gesamttextes thematisch beschließt, wenn er gegenüber den Unfreien dieselben Führungsregeln wie gegenüber freien Arbeitern und Soldaten angewendet wissen will: Besenkungen für die, die sich in den ihnen zugeteilten Aufgaben bewähren, dagegen Bestrafungen für die Disziplinenlosen. Darüber hinaus gelte es, Perspektiven zu eröffnen: „Auch brauchen die Sklaven ermutigende Hoffnungen nicht weniger als die Freien, sondern sogar noch mehr, damit sie ausharren wollen.“³ Xenophons Blick geht also primär auf die herrschaftsseitig zu nutzende Lenkbarkeit von Sklaven, deren psychische Voraussetzungen er denen der Freien gleichgestellt sieht.⁴ Ganz zu Beginn der Lehrschrift war das Thema der Unfreiheit bereits angeklungen durch den warnenden Hinweis, dass es neben der tatsächlichen Sklaverei eine verdeckte Abhängigkeit von Untugenden und Lastern gebe, welche selbst die „besonders Vornehmen“ zu Sklaven und Betrogenen mache, die sich von „mit Freuden überbackenen Leiden“ verführen ließen⁵ und dadurch den Niedergang ihres Oikos verursachten.

¹ Xen. Oik. 3, 4. Vgl. auch Xen. Kyr. I 1, 1.

² Xen. Oik. 2, 19-3, 19.

³ Xen. Oik. 5, 14-6. Vgl. auch N. Fisher [Hybris 1995] 56.

⁴ Vgl. H. Klees [Herren 1975] 70 f.

⁵ Xen. Oik. 1, 17 f.; insbesondere 1, 22: „Sklaven sind auch sie [...]“. In der Folge dieses Zitats findet sich eine zunächst überraschende Apologie der Sklaverei: „Feinde jedenfalls, die Männer von Ehre [*kaloi kagathoi*] waren, haben, wenn sie andere versklavten, schon viele zur Besserung gezwungen, indem sie sie zur Vernunft brachten, und bewirkt, dass sie künftig leichter lebten.“ (1, 23). Diese Aussage kann auch dahin verstanden werden, dass sie lediglich zur Verstärkung des vorangehenden Appells dient, in dem zum Kampf gegen menschliche Schwächen und Laster als den bösen „Herrinnen der anderen Art“ aufgerufen wird, die als solche lebenslang Mensch und Haus schädigen.

Erzählerisch geschickt gelangt Xenophon im zweiten Teil seiner Schrift zum Topos der generell vorfindlichen Sklavendienbarkeit: Er lässt den Idealhausherrn Ischomachos über unbegrenzt freie Zeit verfügen, die er auf der Agora, dem für die politische Kommunikation wichtigsten Ort verbringt, ohne dass deshalb Arbeiten vernachlässigt würden, da es ja Verwalter (*epitropoi*) auf seinen Ländereien gebe.¹ Die Zielgruppe des *Oikonomikos* verfügt offensichtlich über eine größere Anzahl von Sklaven, für die eigens Aufseher bestellt sind, und die Betrachtung konzentriert sich auf diese Funktionsträger, die charakterlich und fachlich die Stelle des Herrn einzunehmen in der Lage sind.²

Die Aufseher selbst gehören dem Sklavenstand an. Ischomachos empfiehlt, die Erziehung der *epitropoi* selbst vorzunehmen und sieht den Hausherrn dann zur Erziehung befähigt, wenn dieser selbst in der Lage ist, die Arbeiten zu leiten.³ Damit ist schon eine wichtige Facette der Relation von Hausherr zu Sklave angedeutet, nämlich die Rückverweisung im pädagogischen Prozess. Wer ein guter Erzieher sein will, muss seine Paränesen immer auch an sich selbst ausweisen können. So hat der Hausherr als guter Ausbilder immer dann, wenn er eine vortreffliche Haltung vermitteln will, diese auch in seiner eigenen Praxis zu berücksichtigen und im Umgang mit dem Lernenden einzubringen. Offenbar, so ist zu folgern, stellt der rückbezügliche Charakter der Erziehung im Oikos einen hohen Anspruch an den lehrenden Hausherrn, ähnlich demjenigen, der bei der Vermittlung ethischer Tugenden in der Polis besteht, in der sich der Präzeptor ständig im Blickfeld seiner Schüler und Freunde weiß.

Die xenophontischen Erziehungsziele für den *epitropos* umfassen fünf Disziplinen der Unterweisung, in denen vorrangig Führungswissen und vorbildliche Haltungen vermittelt werden. Das erste pädagogische Bestreben gilt dem mentalen Moment der Wohlgesinntheit (*eunoia*);⁴ der Verwalter muss dem Hausherrn und – dies wird ausdrücklich betont – dessen Angehörigen gegenüber gute Gesinnung zeigen.⁵ Obschon eigentlich eine Eingangsvoraussetzung bildend, findet sich Wohlgesinntheit als Gegenstand der Unterrichtung, und Ischomachos erreicht diese Einstellung dadurch, dass er den *epitropos* am Überfluss der Herrn teilhaben lässt. Die Methode, jemandem Gutes zu tun (*euergetein*), um dessen *eunoia* zu erreichen, beinhaltet wiederum die oben erörterte Rückverweisung im

¹ Xen. Oik. 12, 2.

² Vgl. H. Klees [Herren 1975] 65. Die politischen Aufgaben, die unter dieser Voraussetzung erfüllt werden können, sind u. a. in Xen. Oik. 2, 5 f. sowie 11, 9 f. aufgelistet.

³ Xen. Oik. 12, 4. Es bleibt festzuhalten, dass „Arbeiten zu leiten“ Führungswissen umschreibt und weniger ein technisches Fachwissen.

⁴ G. Audring [Ökonomische 1992] übersetzt hier mit „Ergebenheit“; K. Meyer [Oikonomikos 1975] gebraucht „Zuneigung, Sympathie“; S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] verwendet „loyalty“; H. R. Breitenbach [RE 1967] Sp. 1858 spricht von „guter Gesinnung“. H. Klees [1998] 243, dem hier gefolgt wird, sieht darin „Wohlgesinntheit“.

⁵ H. Klees [Herren 1975] 79 f.: Der Begriff *eunoia* erscheint in anderen Schriften der Zeit sehr oft als Sklaventugend schlechthin.

erzieherischen Ansatz, die zuallererst und auf Dauer den Dozierenden selbst einfordert, unabhängig davon, ob und dass das Kalkül des *do ut des* offen zutage tritt.

Den zweiten Programmpunkt in der Heranbildung eines guten Sklavenaufsehers sieht der Hausherr Ischomachos in der Hinführung zur Sorgsamkeit, zur *epimeleia*.¹ Es ist dies diejenige Tugend, die Xenophon nicht müde wird, von einem jedem Führenden, vom Hausherrn und vom Feldherrn, von der Ehefrau und nun also auch vom Verwalter als notwendig für erfolgreiches Arbeiten zu verlangen. Bezeichnend ist auch die für den ganzen Text singuläre Verwendung des Begriffes *epimeletes*, der an dieser Stelle für „Verwalter“ steht.² Ischomachos hält *epimeleia* zwar für lehrbar, seine Erfahrung sagt ihm allerdings, dass nicht Alle darin erzogen werden können. Eigenschaften der Unmäßigkeit wie Trunksucht, übermäßiges Schlafbedürfnis und „unheilvoller Hang zum Liebesgenuss“³ würden von einer Hinführung zur *epimeleia* ausschließen; die Unmäßigen (*akrateis*) seien eben zur Sorgsamkeit unfähig.⁴ Besonders in diesem Ausbildungsabschnitt zeigt sich das rückbezügliche Moment bei der Vermittlung des Lernstoffes: „Wenn der Herr Nachlässigkeit vorlebt, ist es schwierig, ein sorgfältiger Sklave zu werden.“⁵ Der ideale Lehrmeister Ischomachos praktiziert *epimeleia*, indem er sich selbst um die Heranbildung seiner Vertreter kümmert, die Unterweisung mit Sorgsamkeit betreibt und reichlich Mühe walten lässt, *epimeleia* zu vermitteln.⁶

Der eigentlichen Erziehung zur *epimeleia* liegt das Prinzip von Anerkennung und Strafen zugrunde, welches wiederum Forderungen an den Hausherrn stellt, denn er muss zur Aufsicht präsent und zur Leistungsbeurteilung fähig sein.⁷ Zur Bestärkung seines Anliegen bringt Xenophon den Perserkönig als Kronzeugen ins Spiel, in dessen Umfeld das Sprichwort gegolten habe, dass es das Auge des Herrn sei, das ein Pferd am schnellsten herausfüttere.⁸ Laut diesem Proverb ist *epimeleia* zwar eine durchgängig notwendige Voraussetzung dafür,

¹ Der Topos *epimeleia* ist – wie schon gezeigt – einer der wichtigsten Begriffe in der xenophontischen Lehre von der Haushaltsführung. Im hier abgrenzbaren Bereich der Einweisung des *epitropos* in die *epimeleia* (Kapitel 12) lässt sich *epimeleia* allein 25 mal in seinen verschiedenen Formen zählen.

² Xen. Oik. 12, 14.

³ Der Kontext spricht konkret von Knabenliebe.

⁴ Xen. Oik. 12, 11 f. Interessant zeigt sich die durchgängig rational formulierte Begründung für das Verdikt über die Unmäßigen: Im Rausch werden die offensichtlich notwendigen Arbeiten vergessen; der Schläfrige kann weder selbst tätig sein noch andere dazu anhalten, und für dauernd Verliebte gibt es keine größere Strafe, als sich vom Geliebten losreißen zu müssen, wenn etwas umgehend getan werden muss. Die Ausführungen lassen mit S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] 317 den Schluss zu, dass den Sklaven die Möglichkeit zu solchen Verhalten offenstand.

⁵ Xen. Oik. 12, 18.

⁶ Der gleiche Sachverhalt ist zu finden bei der Heranbildung der Ehefrau.

⁷ Xen. Oik. 12, 19: „Wer jemanden sorgsam machen will, muß die Arbeiten überwachen und beurteilen können, Anerkennung für gut ausgeführte Arbeiten demjenigen zukommen lassen wollen, der sie geleistet hat, und nicht zögern, dem Nachlässigen die gehörige Strafe zu erteilen.“

⁸ Xen. Oik. 12, 20. Das gleiche Zitat findet sich bei Aristot. Oec. I, 1345 a 2-5.

etwas vorzüglich gedeihen zu lassen, auf der Leitungsebene allerdings wird sie insbesondere als persönliche und urteilsfähige Überwachung verlangt. So konstituiert sich *epimeleia* auf jeder Hierarchiestufe neu: Ist es der Pferdebesitzer, der seinen Stallknecht anweist und im Blick haben muss, wenn das Pferd gedeihen soll, so ist es der Verwalter, der die Sklaven anleitet und gut im Auge behalten muss und so ist es schließlich der Hausherr, der die Verwalter einführt und überwacht.

Die Ausbildung zur Sachverständigkeit (*episteme*), nämlich „was getan werden muss und wann und wie“,¹ als einem weiteren Kriterium für einen brauchbaren Verwalter wird zwar als unabdingbar angesehen, aber inhaltlich nicht ausgeführt.² Grundsätzlich gleiche ein Aufseher ohne Fachkenntnisse einem Arzt, der seine Kranken zwar regelmäßig besucht, aber nicht weiß, wie er sie erfolgreich behandeln soll. Im Vergleich zum vorangegangenen Bild vom „Auge des Herrn“, das die Präsenz betonte, wird in der Arzt-Metapher deutlich, wie erfolglos letztendlich *epimeleia* ohne *episteme* bleiben und welchen Stellenwert Sachwissen einnehmen muss.

Den vierten Programmpunkt in der Erziehung des Verwalters stellt die Führungskompetenz dar (*archikon einai*).³ Xenophon hat hier eine allgemeine Führungslehre im Sinn, betont er doch zweimal, dass es um die Menschenführung geht, einer Befähigung, die schließlich auch Gegenstand königlicher Erziehung sein kann. Ischomachos allerdings darf in dieser hochgerühmten Kunst eine „zum Lachen“ simple Methode sehen.⁴ Die angezeigte Methode, mit der nach seiner Aussage die „übrigen“ Lebewesen das Gehorchen lernen, entspricht dem schon bekannten Muster: Gehorsam werde erreicht durch Bestrafung bei Ungehorsam und Belohnung bei bereitwilligem Gehorchen.⁵ Im Tierbereich etwa lernten Fohlen auf diese Weise, sich zu fügen und jungen Hunden könnte man damit Dressurstückchen beibringen. Menschen seien dagegen auch über den Verstand, über die „vernünftige Begründung“ erreichbar, in diesem Fall durch die Darlegung, dass Gehorsam zuträglich sei.⁶

In Bezug auf Sklaven sieht Xenophon zwei Kategorien von Führung: für diejenigen der niederen Hierarchie scheint ihm zunächst die tiergemäße Erziehung (*theriodes paideia*), d. h. die Befriedigung der „Gelüste ihres Bauches“ angebracht. „Ehrgeizige Naturen“ (*philotimoi*)

¹ Xen. Oik. 13, 2.

² Diese Lücke kann darin begründet sein, dass die Sachverständigkeit einer Aufsicht als selbstverständlich gesehen und deshalb nur der Vollständigkeit halber erwähnt wird, oder aber dass die Zielrichtung der Unterweisung nur in den Leitungskompetenzen eines Aufsehers liegt. Schließlich könnte auch die Tatsache, dass das letzte Viertel der Lehrschrift ausschließlich dem Sachwissen gewidmet ist, eine Rolle spielen; allerdings findet sich an dieser Stelle im Text keine Verweisung dorthin.

³ Xen. Oik. 13, 3 f.

⁴ Xen. Oik. 13, 4.

⁵ Xen. Oik. 13, 6.

⁶ Xen. Oik. 13, 9.

unter den Sklaven würden aber durch Lob angespornt.¹ Und es seien genau diese beiden Wege, die Ischomachos selbst verfolge und die er zugleich seinen zukünftigen Aufsehern aufzeige.² Der vorbildliche Hausherr setzt auf ein Anreizsystem mit verschiedenwertiger Ausstattung an Kleidern und Schuhen und stellt diese Lehrweise auch seinen Verwaltern zur Verfügung, um einer gedankenlosen Gleichmacherei bei Entlohnung und Versorgung der Sklaven entgegen zu wirken. Eine solche Gleichmacherei würde lediglich zum Unmut der Tüchtigeren und Guten (*agathoi*) führen. Xenophon empfiehlt leistungsorientierte Anreize und lobt die Verwalter, wenn sie dieses Führungsverhalten praktizieren. Es versteht sich dabei von selbst, dass Bevorzugungen aufgrund von Schmeicheleien und „unnötigen Gefälligkeiten“ tadelnswert bleiben.³

Der fünfte und letzte Baustein in der Ausbildung des *epitropos* erscheint irritierend überhöht eingebracht unter dem Begriff der Rechtschaffenheit (*dikaisoyne*), denn das betreffende Kapitel handelt zunächst einmal vom „Nicht stehlen“, „Nichts verschwinden lassen“,⁴ woraufhin man fragen möchte, ob diese Forderung nicht schon mit der Haltung der *eunoia* erfüllt wird.⁵ Demgegenüber ist zu sehen, dass die exponierte Stellung eines Verwalters auch eine besondere Versuchung mit sich führt. Auch ein anfangs durchaus Wohlgesinnter, der schließlich die umfassende Verfügungsgewalt erreicht hat, kann der Verlockung erliegen, sich selbst zu bereichern. Dies um so mehr, wenn er bei der Einbringung der Ernte allein die Kontrolle hat und der Eigner längere Zeit abwesend ist. Dann kann es sich aus Sicht des Herrn sehr wohl empfehlen, das Thema Rechtschaffenheit erneut und explizit anzusprechen. Fälle von Veruntreuungen, die bei der Verwaltung fremden Vermögens zu allen Zeiten sich ergeben, mögen Anlass genug sein, Aufrichtigkeit einzufordern. Nur wenige Zeilen später sieht Sokrates den besten Zustand dann gegeben, wenn es dem Verwalter Freude mache, dem Gebieter „die Erträge des Bodens in größtmöglicher Fülle vorzuweisen.“⁶

Gleichwohl kann Ischomachos auch nicht davon ausgehen, dass „alle auf Antrieb diesem Unterricht folgen“.⁷ Einleitend zitiert er die Blutgerichtsbarkeit in der Gesetzgebung Drakons

¹ N. Fisher [Hybris 1995] 55 f. sieht in den überlieferten Texten zum Umgang mit Sklaven durchgehend die Anerkennung einer diesbezüglichen Eigenschaft: „Slaves have (minimal) claims to honour, and that it is both proper and advantageous for masters to recognize (and exploit) these claims.“

² Xen. Oik. 13, 10.

³ Xen. Oik. 13, 12. Auch in diesem Fall erfolgt die Zurechtweisung seitens Ischomachos argumentativ.

⁴ Xen. Oik. 14, 2. Xenophon hat hier wohl einen bestimmten Fall von Untreue im Auge: Gerade soviel wird beiseite geschafft, dass es nicht mehr für die Lohnarbeiter reicht.

⁵ Vgl. H. R. Breitenbach [RE 1967] Sp. 1860: „[...] – der wirkliche *εὐνοῦς* kann doch kein *κλέπτης* sein! – [...]“

⁶ Xen. Oik. 15, 1.

⁷ Xen. Oik. 14, 3.

und Solons in Fällen von Diebstahl und Tötlichkeiten¹ und schreibt diesem materiellen Recht das auch von ihm verfolgte Ziel zu, „den Unredlichen schmutzige Geschäfte nachteilig erscheinen zu lassen.“² Konkret macht er seine Sklaven mit einer Mischung aus heimischen und persischen Gesetzen bekannt, wobei die Letzteren den Vorzug hätten, nicht nur den Rechtsbrecher zu bestrafen, sondern auch den Redlichen Nutzen zu bringen.³ Ischomachos weiß um die Fragwürdigkeit des Erziehungserfolgs: Wer immer noch versuche, unredlich zu handeln, den verwende er als „unheilbar Habgierigen“ überhaupt nicht mehr.⁴

Bisher betrachtet Ischomachos immer noch die Gruppe jener, die ihre Vorteile als Konsequenz von Rechtschaffenheit gegeben sehen. Dann aber wendet er sich wieder den Ehrliebenden zu, die nicht nur deshalb redlich sind, weil *dikaiosyne* Vorteile erwarten lässt, sondern weil sie vom Herrn gelobt werden wollen. Diese würden wie Freie behandelt, indem Ischomachos sie reich macht und ehrt, als ob sie *kaloskagathoi* wären.⁵ Das Verlangen nach Lob und Ehre befähigt nach Xenophons Einschätzung über die Rechtschaffenheit hinaus auch zu höheren Anstrengungen und stärkerem Einsatz.

Mit dem Regelwerk von Wohlgesintheit (*eunoia*), Sorgsamkeit (*epimeleia*), Sachverständigkeit (*episteme*), Führungskompetenz (*archikon einai*) und Rechtschaffenheit (*dikaiosyne*) hat Xenophon einen Kanon von positiven Verhaltensweisen entwickelt, der als Lernziel und Anstellungsvoraussetzung den erfolgreichen Einsatz von künftigen Verwaltern aus dem Sklavenstand sicherstellen soll.

Einen vergleichbaren Leitfaden guter Führungseigenschaften liefert der Autor für die Heranbildung der Verwalterin, der *tamia*,⁶ die v. a. der Herrin des Hauses zur Unterstützung und Vertretung dient. In einem deutlich kürzeren Textabschnitt⁷ findet sich im Kern alles das,

¹ Xen. Oik. 14, 4 f. Zur rechtsgeschichtlichen Einordnung der zitierten Quellen s. S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] 319, Anm. XIV. 4.

² Xen. Oik. 14, 5. Übersetzung nach K. Meyer [Oikonomikos 1975].

³ Xen. Oik. 14, 7. Eine Vorstellung vom vorbildhaften Belohnungssystem des Perserkönigs Kyros schildert der xenophontische Sokrates im ersten Teil des *Oikonomikos* in Kap. 4, 4-16 im Detail: Bei der regelmäßig stattfindenden militärischen Musterung würden diejenigen Befehlshaber, die die vorgesehene Zahl an Kriegern und tadellose Ausrüstung präsentieren, groß geehrt und reich beschenkt, die Nachlässigen oder bei Unterschlagung Ertrappten aber würden hart bestraft und des Amtes enthoben. Gleiches gelte bei der Inspektion, mit der die Leistungen der zivilen Königsbeamten ermittelt werden: Wer seine Provinz dicht bevölkert und reich bestellt hat, erhält weiteres Land hinzu, im anderen Fall aber droht unweigerlich die Amtsenthebung.

⁴ Xen. Oik. 14, 8. Was damit konkret gemeint ist, muss offen bleiben. Zumindest eine Herabstufung in der Hierarchie, wie in der oben geschilderten Führungspraxis des Kyros, dürfte darunter zu verstehen sein. Ob aber gar an den Verkauf des Sklaven gedacht wird, kann hier nicht beantwortet werden.

⁵ Xen. Oik. 14, 9 f. H. R. Breitenbach [RE 1967] Sp. 1860 sieht mit dieser Stelle das Paradoxon ausgedrückt, dass ein Sklave wie ein *eleutheros* (Freier), ja wie ein *kaloskagathos* (Ehrentitel Guter und Schöner) behandelt wird. N. Fisher [Hybris 1995] 57 vermutet letztendlich mit der Verwendung von Schlüsselwörtern wie *kaloskagathoi* „a tone of humorous exaggeration“.

⁶ K. Meyer [Oikonomikos 1975] verwendet „Wirtschafterin“, S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] übersetzt mit „housekeeper“.

⁷ Xen. Oik. 9, 11-13. H. R. Breitenbach [1967] Sp. 1860 ermittelt für den Volumenvergleich der beiden Texte ein Größenverhältnis von 14:184 Zeilen, d. h. weniger als eins zu zehn.

was vom *epitropos* gefordert und an diesen vermittelt wurde. Die Heranbildung obliegt offensichtlich nicht der Hausherrin allein – sie steht ja selbst noch am Anfang ihrer Ausbildung – , sondern wird vom Hausherrn mitgetragen.¹ Die Kriterien für die sorgfältige Auswahl der Kandidatin, welche sich durch Enthaltbarkeit im Essen, Trinken und Schlafen sowie durch Verzicht auf den Umgang mit Männern besonders auszeichnen muss, schließen zusätzlich gutes Erinnerungsvermögen und jederzeitige Aufmerksamkeit mit ein.² Der Anreiz zur Entwicklung einer Wohlgesinntheit erfolgt in diesem Falle nicht durch materielle Zuwendung, sondern durch den Aufbau einer gefühlsmäßigen Bindung seitens der Herrschaft.³ Der Eifer der *tamia*, mit dem sie zur Vergrößerung des Hauses beitragen soll, wird gefördert, indem man sie zu eigenen Überlegungen ermuntert und am Gewinn beteiligt. Es ist an dieser Stelle schon bemerkenswert in Xenophons Führungslehre, dass er die ihm eigene Anerkennung weiblicher Kompetenz und Fähigkeiten mit seinem Förderkonzept für die Sklaven des Hauses koppelt und auf diese Weise geeigneten weiblichen Unfreien den Aufstieg in die Leitungsebene des Oikos frei macht.

Bezüglich der Rechtschaffenheit gilt das, was schon beim *epitropos* Inhalt und Methode der Unterweisung war, und es fehlt genauso wenig die leitende Begründung für die Einhaltung der sklavenspezifischen *dikaiosyne*.⁴ Selbst in der knappen Abhandlung zur Verwalterin ist der Hinweis auf die Möglichkeit des Bestraftwerdens deutlich enthalten.⁵ Auch bei den Verwaltern wurde von Blutgerichtsbarkeit gesprochen und damit ein Klima der Angst und äußerster Strenge zumindest nicht gemildert. Die Gegensätzlichkeit von demütigender Bestrafung, die der Hausherr ungehindert vornehmen kann, und moralischer Ermutigung, die als Vehikel zum rechten Verhalten benutzt wird, bleibt bestehen.

- Umgang mit den einfachen Sklaven

Einige wenige Hinweise für den Umgang mit einfachen Sklavinnen und Sklaven finden sich, wenn der Hausherr der jungen Hausherrin, die gerade ihre Rolle im Oikos zu erlernen beginnt, die Möglichkeiten des Hauses zeigt und dabei auch die abgeschlossene Unterkunft für die Sklavinnen vorstellt. Eine Verriegelung gegen den Raum der Sklaven soll verhindern, dass „weder etwas von drinnen herausgebracht wird, noch die Sklaven gegen unseren Willen

¹ Vgl. die durchgehende Verwendung des Plurals an dieser Stelle.

² Es sind gerade die Vortrefflichkeiten der Selbstbeherrschung, des guten Gedächtnisses und der Sorgfalt, die Xenophon in 7, 26 f. beiden Geschlechtern gleichermaßen zubilligt.

³ Xen. Oik. 9, 12: „[...] indem wir sie [die *tamia*], wenn wir uns freuten, an unserer Freude teilhaben ließen, und wenn es etwas Betrübliches gab, sie darin einbezogen.“

⁴ Xen. Oik. 9, 13: Ein redlicher Sklave kann ein „reicheres und freieres Leben“ führen.

⁵ Xen. Oik. 9,11: Es wird diejenige Sklavin ausgewählt, die über „genügend Vorsicht [verfügt], sich nicht aus Nachlässigkeit eine Strafe von uns zuzuziehen“.

Kinder zeugen.“ Im ersten Halbsatz findet sich zunächst der Generalverdacht, der die zuvor aufgestellte Forderung nach Rechtschaffenheit berechtigt erscheinen lässt. Der zweite Teil deutet ein weiteres Machtinstrument in den Händen des Hausherrn an, nämlich die Erlaubnis zur Familienbildung.¹ In der Kontrolle über den geschlechtlichen Verkehr der Unfreien untereinander sieht Xenophon eine Möglichkeit, auf die jeweilige Einstellung der Sklaven gegenüber der Herrschaft reagieren zu können.

Alle bisher genannten Maßnahmen laufen nach Ischomachos jedoch ins Leere, wenn es kein Kümmern seitens der Herrschaft darum gibt, „dass die Ordnung für jedes gewahrt werde“.² Es sei die Hausfrau, die zur Gesetzeswächterin³ für die Menschen im Haus und zur königlichen Inspektorin des gesamten Hausstandes bestimmt ist, und welche die erbrachten Leistungen überprüft und danach Lob und Tadel austeilt. Dabei sei es unumgänglich, dass daraus der Hausherrin mehr Arbeit erwächst als dem einzelnen Sklaven. Ihr Einsatz reiche bis hin zur Pflege eines kranken Sklaven, damit dieser nach seiner Gesundung „ergebener als vorher sein werde.“⁴ Damit schließt sich der Kreis der Verantwortlichkeit in den Führungsrollen des Oikos, die die Hausherrschaft genauso in die Pflicht nimmt wie die Mitarbeiter.

- Zusammenfassung und Auswertung

Im Zentrum aller Beziehungen mit den Unfreien steht der Hausherr, von dessen Führungsebene sich besondere Beziehungsstränge zu jenen Sklavinnen und Sklaven ziehen, die verantwortliche Aufgaben im Oikos wahrnehmen und zudem als Multiplikatoren einer leistungsorientierten Arbeits- und Dienstauffassung wirken sollen.

Für die Heranbildung dieser nach den Kriterien der Mäßigung und Beherrschtheit ausgewählten Elite sorgt der Hausherr selbst. Die in seiner Zielrichtung fünf wichtigsten Lerninhalte sind zunächst die Loyalität gegenüber der Herrschaft sowie ein jederzeit bemühter Einsatz für den Erfolg des gemeinsam betriebenen Oikos. Als weiterhin unerlässliche Befähigungen kommen Fachwissen und Führungskompetenz hinzu. Nicht zuletzt gehört die Gerechtigkeit, hier vor allem in der Form von Redlichkeit, in das Lehrprogramm, die in einem ersten Schritt nur als Inhibition von Unterschlagung und Diebstahl am Oikosbesitz verstanden wird. Gerechtigkeit wird aber auch dann ausgeübt, wenn diejenigen unter den Arbeitskräften, die mehr als die anderen leisten, auch mehr erhalten.

¹ Xen. Oik. 9, 5.: „Denn die Tüchtigen werden, wenn sie Kinder haben, in der Regel ergebener, die Schlechten dagegen werden als Paar noch erfinderischer in Übeltaten.“

² Xen. Oik. 9, 14.

³ Xen. Oik. 9, 15; ähnlich auch schon vorher in 7, 39.

⁴ Xen. Oik. 7, 37.

Als Lehrmethoden kommen neben dem Prinzip von Lob und Tadel weitere Anreizsysteme in Frage, wie Prämien, soziale Anerkennung und die Erlaubnis zur Familienbildung. Neben dem Ausnutzen des bei einigen Sklaven vorfindlichen Ehrgeizes werden konkrete Bestrafungen, zumindest deren Androhung, als Führungsmittel mit einbezogen. Bezeichnend für die Ausbildung und damit auch für den Umgang mit den Unfreien ist, dass den zu vermittelnden vortrefflichen Haltungen durchweg ein rückverweisendes Moment innewohnt. Immer wieder sieht sich der Hausherr selbst in der Pflicht, das Regelwerk durch das eigene Verhalten glaubhaft und damit annehmbar zu machen. Die Loyalität der Unfreien kann nicht befohlen werden, diese kann nur durch Wohltaten seitens der Herrschaft erlangt werden, ebenso wie die Sorgsamkeit um die Belange des Oikos zuallererst vom Hausherrn und seiner Frau vorgelebt werden muss. Die Position der Hausherrin stellt sich als ein Nebenzentrum dar; ihr wird vom Hausherrn eine nahezu gleichwertige Rolle zugesprochen und innerhalb des Hauses die Supervision über alle Sklavinnen und Sklaven zugeteilt.

Im Anschluss an diese Zusammenfassung lassen sich folgende vier Thesen aufstellen:

(a) Ganz offensichtlich zielen die Lehrinhalte für die verantwortlichen Sklavinnen und Sklaven im Oikos zuallererst auf den Erfolg des Hausverbandes ab. Es sind fachspezifische Qualifikationen, die für die Ausübung der Aufsichtsfunktion notwendig und ausreichend sind. Ihre Begründung liegt nicht in der Absicht des Herrn, die privilegierten Unfreien zu vervollkommen oder sie „zu sich empor zu erziehen“.¹ Ein etwaiger Hinweis auf eine solche Intention ist im xenophontischen Text nicht zu finden. Innerhalb des Regelwerks der fünf Dispositionen dient diejenige der Wohlgesinntheit (*eunoia*) am ehesten dazu, „die Modellierbarkeit des Sklaven für die Zwecke des Herrn erhöhen.“²

(b) Dem Inhalt der Unterweisung muss die Form als eine entsprechende folgen: Die Vermittlung von Tugenden des Personals setzt das unmittelbare und andauernde Vorbild des Hausherrn voraus; die einzelnen Elemente sind schlechterdings nicht lehrbar, wenn diese nicht selbst praktiziert und vorgelebt werden.

(c) Für die xenophontische Sicht auf das Verhältnis von Herr und Sklave bietet sich der Begriff der Zusammenarbeit (*synergeia*) an, und das Charakteristikum von *synergeia* damit auch als Schablone für das Anforderungsprofil des *epitropos*. Was schon in der Relation von Hausherr zu Ehefrau unter Zusammenarbeit verstanden wurde, findet sich in Bezug auf die Relation von Landwirt zu Arbeiter programmatisch formuliert im ersten Teil des *Oikonomikos*, wenn das Hohelied der Landwirtschaft vorgetragen wird: „Die Landwirtschaft

¹ So auch H. Klees [Herren 1975] 86.

² Vgl. H. Klees [Herren 1975] 86.

erzieht zugleich auch dazu, einander beizustehen.“¹ Denn so wie man nur gemeinsam gegen den Feind ziehen könne, „so ist auch die Bearbeitung des Bodens nur gemeinsam mit anderen Menschen möglich.“ Die gemeinsame Bearbeitung des Bodens, so heißt es weiter, würde den Landwirt auf seine Sklaven² angewiesen sein lassen³ und ein guter Landwirt müsse sich demnach die Arbeitenden geneigt machen. Der Text berichtet zwar nirgendwo explizit von einem Hausherrn, der selbst niedere Landarbeit verrichten würde. So kann aber gerade die vorgenannte Stelle, in der die gemeinsame Bearbeitung des Bodens beschworen wird, dazu dienen, den Einsatz des Herrn auf gleicher Ebene zumindest nicht grundsätzlich auszuschließen⁴ und die xenophontische Vorstellung von Zusammenarbeit zwischen Herrn und Sklaven jedenfalls als klar und eindeutig gegeben zu sehen. Die in der Relation von Hausherr zu Ehefrau festgestellte Arbeitsteilung⁵ addiert die Arbeitsanteile der Ehepartner auf der Basis gleichrangiger Teilhaberschaft und der räumlichen Trennung des *endo-exo*; eine wechselseitige Vertretung im anderen Kompetenzraum ist nicht zugelassen. Der Begriff „horizontale“ Arbeitsteilung möge dies bezeichnen. Die Arbeitsteilung, die sich zwischen der Leitungsebene des Hausherrn und seinem Verwalter bzw. der Hausherrin und der Verwalterin ergibt, unterliegt hingegen einerseits dem Prinzip der Subordination, d. h., die Funktionsebene von Verwalter/Verwalterin verbleibt unter der Leitungsebene, andererseits kann der Verwalter, soweit vom Hausherrn beauftragt, im Einzelfall alle Führungsfunktionen wahrnehmen. Er vertritt damit den Hausherrn durchgängig und disponierend in dessen Herrschaftsraum. Der einfache Sklave nimmt üblicherweise die Funktion des unfreien Arbeiters ein, der das ihm Beauftragte und heteronom Geplante ausführt. Beide Formen von *synergeia* zwischen Herr und Sklave sollen mit dem Begriff von der „vertikalen“ Arbeitsteilung⁶ bezeichnet werden. Die vier Elemente Sorgsamkeit (*epimeleia*), Sachverständigkeit (*episteme*), Führungskompetenz (*archikon einai*) und Rechtschaffenheit (*dikaiosyne*) erscheinen dann als konstituierend im Anforderungsprofil für jene

¹ Xen. Oik. 5, 14.

² Vgl. H. Klees [Herren 1975] 68, Anm. 67: „Dass mit *ἐργαστήρες* bzw. *ἐργάται* Sklaven gemeint sind, geht aus V 16 hervor.“

³ Parenthetisch sei hier vermerkt, dass dieses xenophontische Angewiesensein sich deutlich von der apodiktischen Bindung der aristotelischen *soteria* abhebt, die Herr und Sklave zusammenführt. Vgl. unten Kap. 3.2.3 unter *Diskurs über die Sklaverei*.

⁴ Auch E. Schütrumpf [I 1991] 239 vermutet, dass der Herr „offensichtlich auch selber arbeitete“, mit Verweis auf Xen. Mem. II 3, 3, wo Sklaven als *συνεργοί* gekauft werden.

⁵ S. oben Kap. 3.1.2 unter *Arbeits-Gemeinschaft*.

⁶ E. Schütrumpf [I 1991] 193 reklamiert den Begriff der vertikalen Arbeitsteilung eigens für den *organon*-Sklaven bei Aristoteles. Für dessen Beitrag zur Arbeit wird in der vorliegenden Untersuchung jedoch der Begriff der „gesteuerten“ Arbeitsteilung verwendet werden. Vgl. unten Kap. 3.2.3 unter *Zusammenfassung und Auswertung*.

hinzugekommene Führungsebene, die als Vertretung der Oikos-Leitung fungiert und deren Gutsein sich aus ihrem Beitrag zur *synergeia* ableitet.

(d) Der Begriff der Fürsorge/Sorge (*epimeleia*) erhält im xenophontischen *Oikonomikos* einen hohen Stellenwert als Bedingung für das Gutsein des Sklavenverwalters, zugleich ist *epimeleia* konstituierend für die Tüchtigkeit des Hausherrn und seiner Ehefrau. Ähnlich sieht Xenophon die Vortrefflichkeit der Zusammenarbeit (*synergeia*) erstrebenswert für Freie und Unfreie, und Gleiches gilt für das Führungswissen. Xenophon zweifelt also nicht daran, wie dies später Aristoteles in Frage stellen wird,¹ dass Sklaven, wenn auch nur ausgesuchte, in der Lage sind, das Vortrefflichkeitsniveau ihrer Herren zu erreichen.

3.2.3 Der „Sklave von Natur aus“ bei Aristoteles

- Diskurs über die Sklaverei

Im ersten Buch der *Politik* findet sich in den Kapiteln 3 bis 7 die einzige analytische Auseinandersetzung in der Antike mit der Sklaverei.² Aristoteles selbst macht den Diskursweg deutlich³ und sieht sich als Gegenposition in der ideologischen Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Meinungen, die die Sklavenhalterei als gegen die Natur und ungerecht ansehen, weil auf Gewalt beruhend.⁴ Zur hier eigentlich interessierenden Frage, wie mit den Sklaven umgegangen werden soll, tragen die Überlegungen in Buch I nur begrenzt bei. Gleichwohl wird sich zeigen, dass die aus dem theoretischen Ansatz gewonnenen Bestimmungen zur Sklaverei wichtig sind für die Bewertung und die Systematik der diesbezüglichen Paränesen in der oikonomischen Literatur.

Noch vor jeder Analyse führt Aristoteles thetisch den „Sklaven von Natur aus“ (*physei dulos*) ein, als das Wesen, das zur mühseligen körperlichen Arbeit taugte und das beherrscht werde, während jenes Wesen, das über weitblickenden Verstand (*dianoia*) verfüge, von Natur aus herrsche.⁵ Die Verbindung zwischen Sklave und Herr sei für die Erhaltung (*soteria*) beider unabdingbar. Aristoteles schreibt dieser Relation den gleichen Rang zu wie derjenigen

¹ Aristoteles wird von der „kleinen“ Sklaventugend sprechen. Vgl. unten Kap. 3.2.3 unter *Umgang mit den Sklaven und ihre Tugendfähigkeit*.

² Vgl. P. Pellegrin [Hausverwaltung 2001] 38. Ebenso H. Klees [Sklavenleben 1998] 7; W. L. Westermann [RE 1935] Sp. 927.

³ Aristot. Pol. I 3, 1253 b 14 f.: „Wir verfolgen dabei die Absicht, [...] zu untersuchen [...] und zu sehen, ob wir für die Kenntnis dieser Dinge nicht einiges zutreffender erfassen, als es dem Stand der jetzt vertretenen Meinungen entspricht.“

⁴ Aristot. Pol. I 3, 1253 b 20-23: „Andere halten dagegen das Gebieten über Sklaven für naturwidrig [*para physin*], denn nur aufgrund des positiven Rechtes [*nomos*] sei der eine Sklave, der andere Freier, der Natur bestehe aber kein Unterschied zwischen ihnen; deswegen sei das Gebieten über Sklaven auch nicht gerecht, es gründe sich nämlich auf Gewalt.“ In größerem Stil erörtert Aristoteles diese Gegenposition später in Pol. I 6. Vgl. dieses Kap. unten unter *Der „Sklave von Natur aus“*.

⁵ Aristot. Pol. I 2, 1252 a 31 f.

zwischen Hausherr und Ehefrau, welche um der Fortpflanzung willen zueinander gezwungen würden. Die umfangreiche Erörterung des Verhältnisses zum Sklaven geht textlich dem begrenzt ausfallenden Diskurs zum ehelichen Paarsein sogar voran.

Innerhalb der drei Personalrelationen, die strukturbestimmend für die ganze Untersuchung sind, nämlich Herr - Sklave, Ehemann - Ehefrau und Vater - Kinder, findet mit „despotisch“ lediglich das erste Verhältnis eine inhaltlich schon festgelegte und dauerhafte Bezeichnung. Die beiden letzteren erhalten zunächst vorläufige Etiketten,¹ um dann später unter wechselnden Bezeichnungen weiter betrachtet zu werden.

- Bestimmung des Sklaven als Werkzeug und Besitz

Am Anfang einer langen Kette von Thesen und logischen Schlüssen steht für Aristoteles die offensichtliche Notwendigkeit, dass einem Hausherrn zur Erfüllung seiner Aufgaben die geeigneten Werkzeuge zur Verfügung stehen müssen, so wie dies auch in anderen Tätigkeitsbereichen (*technai*) gegeben sein muss. Werkzeuge gibt es aus seiner Sicht nun zweierlei: Als Beispiel gilt der Untersteuermann, der auf dem Vorderschiff dem achtern agierenden Steuermann als lebendes Werkzeug diene und der sich im dihairetischen Sinne unterscheidet vom Steuerruder als leblosem Werkzeug. Mit dem Bild vom lebenden Werkzeug wird die Funktionalität des Mitarbeiters in den Vordergrund gestellt, und nicht so sehr seine hierarchische Einstufung.² Die Funktionalität des Mitarbeiters steht auch im Vordergrund, wenn es bei Aristoteles im Nachgang zum Untersteuermann heißt: „[...] jeder dienende Gehilfe ist gleichsam ein Werkzeug, das jedes andere Werkzeug übertrifft“.³

Über die zuvor abgeleitete Gleichung, dass Besitz notwendiges Mittel zum Leben, ja zum Gut-Leben sei,⁴ und mit der apodiktischen Annahme, dass Sklaven dem Besitz zuzurechnen seien, ist mit der nicht explizit ausgesprochenen Identifikation von Mittel und Werkzeug der Weg frei zur Feststellung: „[...] der Sklave ist ein belebtes Stück Besitz“ (*ktema empsychon*).⁵ Mit diesem ersten Ergebnis des *ktema empsychon* hat Aristoteles gesichert, dass seine Definition alles enthält, was für ihn unabdingbar ist: Der Unfreie bleibt Teil des Besitzes,⁶ ist

¹ Aristot. Pol. I 3, 1253 b 9 f.: „καὶ γαμικὴ [...] καὶ [...] τεκνοποιητικὴ.“

² Hinweis bei E. Schütrumpf [I 1991] 237: Die Werkzeugmetapher erscheint auch in Xenophons *Kyrupädie*, wenn der Großkönig es für unerlässlich hält, dass ein Feldherr seine (unstrittig zahlreichen) Offiziere und Unterfeldherren jeweils mit Namen kenne, „die er als seine Werkzeuge gebrauchen muss, wenn er etwas erobern will [...]“ (Xen. Kyr. V 3, 47).

³ Aristot. Pol. I 4, 1253 b 33. Nach E. Schütrumpf [I 1991] 244 f. spricht Aristoteles in Part. anim. IV 10, 687 a 20 f. mit der gleichen Formulierung von der menschlichen Hand. Dort ist gemeint, dass die Hand „nicht ein Werkzeug, sondern viele“ sei.

⁴ Aristot. Pol. I 4, 1253 b 23 f.

⁵ Aristot. Pol. I 4, 1253 b 32.

⁶ Vgl. E. Schütrumpf [I 1991] 242: Die Bezeichnung *οἰκέτης* für Sklave „nicht, weil er im Hause arbeitete [...], sondern weil er Teil des Hauses war [...]“.

dann aber lebend und damit funktional verwendbar wie der freie Untersteuermann, tätig jedoch nur auf Geheiß und ohne jedes eigene Verständnis, welches ihm ja schon zu Anfang abgesprochen wurde.

Der nächste Schritt führt aus der inhaltlichen Breite, welche die zugrunde gelegte Sicht vom Besitz als Mittel zum Leben zulässt, in die Engführung hin zum Bild des Werkzeugs (*organon*). Dies wird erreicht mit der Präzisierung, dass Besitz ein Werkzeug zum Handeln (*praxis*) sei, und sich somit abhebe von dem, was gemeinhin unter Werkzeug verstanden wird, nämlich vom Werkzeug, das dem Herstellen (*poiesis*) dient. Handeln und Herstellen kennen somit ihre je eigenen Werkzeuge. Mit der unmittelbar anschließenden Proposition, dass Leben zuallererst Handeln darstelle und nicht Herstellen,¹ ergibt sich aus der gesamten Ableitung als Ergebnis die Bestimmung des Sklaven als „Diener in den Dingen zum Handeln“.² Es wird damit selbstverständlich nicht ausgeschlossen, dass Sklaven in gewerblicher oder landwirtschaftlicher Produktion tätig sein können, ihre Aufgabe orientiere sich hier lediglich konsequent an der Zweckbestimmung des Besitzes, nämlich dem Besitzer Handeln zu ermöglichen.³

Das (Besitz-)Verhältnis von Herr zu Sklave ist grundsätzlich unidirektional: Es gibt für den Sklaven keine andere Seinsweise als das Besitz-Sein seines Herrn, während letzterer keinerlei Rückverweisung sehen muss in der Tatsache des Besitzens. Der Sklave als Werkzeug sei „physisch losgelöst“, d. h. also nicht angewachsen wie ein Körperteil am Körper, der als Teil immer auch einen Anspruch auf das besitzende Ganze hätte.⁴

- Der „Sklave von Natur aus“

Mit den bisherigen Ansätzen hat Aristoteles das Modell eines Wesens mit der Bezeichnung Sklave generiert und diesem Wesen die Seinsweise eines Werkzeugs für das Handeln zugesprochen. Daran schließt er nun die Frage an, ob es erstens tatsächlich jemanden mit diesen Modelleigenschaften gibt (d. h. zur Selbststeuerung nicht fähig, aber geeignet für niedere Arbeit) und ob es zweitens für irgendjemanden vorteilhaft und gerecht sei, als Sklave zu dienen oder ob „jede Sklaverei wider die Natur“ wäre.⁵

¹ Aristot. Pol. I 4, 1254 a 7: „Das Leben ist aber ein Tätigsein als Handeln, nicht als Produzieren.“

² Aristot. Pol. I 4, 1254 a 9 f.: „ὕπηρετης τῶν πρὸς τὴν πράξιν“.

³ Vgl. H. Klees [Herren 1975] 189: Das zu Bewirkende in der Relation von Herr zu Sklave ist „die Sicherstellung und Erleichterung des Lebensvollzuges des Herrn“.

⁴ Mit dieser Festlegung kann jedoch nur die Rechtsposition gemeint sein (vgl. E. Schütrumpf [I 1991] 244), denn dass der Herr den Sklaven zu seiner *soteria* braucht, ist nur zwei Kapitel vorher Ausgangspunkt der Betrachtung gewesen. (Aristot. Pol. I 2, 1252 a 31).

⁵ Aristot. Pol. I 5, 1254 a 17 f.

Der Verweis auf das universale Prinzip von herrschendem und beherrschtem Teil soll die Antwort auf die zweite Fragestellung einleiten. Nicht nur in der unbelebten Welt fänden sich Herrschaftsverhältnisse als Ordnungsprinzip wieder, sondern vor allem im belebten Bereich und „in den eine Einheit bildenden Gemeinschaften“ sei es erkennbar. Aristoteles verwendet einige Anstrengung darauf, jenes „zusammengesetzte Gebilde“, das die Herrschaftsstruktur bereits in sich trage, so allgemein wie möglich zu definieren.¹ Aus mehreren Teilen zusammengesetzt, sei es dabei aber unerheblich, ob diese „miteinander verbunden oder voneinander losgelöst sind.“ Das Herrschaftsverhältnis in diesen Systemen² führe zum Einem zur Leistungserbringung seitens der unterstellten Teile:³ Aus einem gemeinschaftsbildenden System gehe Leistung hervor, wenn dieses herrschaftsgesteuert ist. Dieser eher parenthetisch aufgezeigte Aspekt ist für die weitere Interpretation in der vorliegenden Arbeit noch von Bedeutung und von daher zu sichern. Zum Anderen sei dort das Prinzip der Superiorität erkennbar als naturgemäß, d. h. als gerecht und zugleich vorteilhaft für die jeweils beherrschten Parteien, wie dies die despotische Herrschaft der Seele über den Körper aufzeige oder die der Vernunft über das Begehren. Dies gelte dann auch für die Gruppierungen von Mensch und Tier, von Männlichem und Weiblichem sowie von Herr und Sklave.⁴ Und in der Tat fänden sich Menschen, die sich in Bezug auf andere in einem Abstand befinden, wie er zwischen Seele und Körper, zwischen Mensch und Tier herrscht, und die ihre Leistung bestenfalls durch den Körper erbringen könnten.

Für Aristoteles gibt es also, diese menschlichen Wesen mit der Prädestination des Sklave Seins, und dass dieses Sklave Sein sich vorteilhaft und gerecht darstelle, ergebe sich daraus, dass ihnen Vernunft zur Eigensteuerung nicht gegeben und daher eine Fremdsteuerung allemal besser sei.⁵ Sklave und Tier würden sich in diesem letzteren Falle nur geringfügig unterscheiden, denn beide „helfen mit dem Körper bei der Versorgung mit lebensnotwendigen Mitteln.“⁶

Resümierend beantwortet Aristoteles am Ende des fünften Kapitels seine eingangs aufgeworfene Frage, ob tatsächlich jemand die Eigenschaft eines Sklaven von Natur aus habe: „Für einige gilt, dass sie von Natur entweder frei oder Sklaven sind, und für diese ist es

¹ Aristot. Pol. I 5, 1254 a 28 f.

² Nach den vorangehenden Beschreibungen erscheint es zulässig, für die weitere Betrachtung des aristotelischen Konstruktes den Begriff „System“ zu verwenden. Den Begriff „*systema*“ gebraucht Aristoteles in EN IX 8,1168 b 33 in einem vergleichbaren Kontext.

³ Aristot. Pol. I 5, 1254 a 28.

⁴ S. Föllinger [Differenz 1996] 183 verweist in diesem Zusammenhang auf das generell dualistische Prinzip in Aristoteles' Naturphilosophie.

⁵ Aristot. Pol. I 5, 1254 b 20 f.

⁶ Aristot. Pol. I 5, 1254 b 25 f.

vorteilhaft [*sympheron*] und gerecht [*dikaion*], als Sklaven zu dienen.“¹ Wichtig an diesem Ergebnis ist die Vermeidung einer Allaussage. Indem als Resultat die Existenz der Sklaverei von Natur aus, des *physei dulos*, gesichert ist, kann sich Aristoteles nun in Kapitel 6 der anders sich begründenden Form von Sklaverei zuwenden, der Sklaverei „aufgrund des positiven Rechts“,² d. h. der Versklavung nach dem gesetzten Kriegsrecht. Eine entsprechende Disposition der Untersuchung war bereits in Kapitel 3 vorgezeichnet.³

Es gibt zahlreiche Belegstellen, die zeigen, dass nach antikem Verständnis über Jahrhunderte hinweg der im Krieg Überlegene das Recht zur Versklavung erwarb, und dass dieses Recht auch konsequent ausgeübt wurde. Aristoteles räumt ein, dass diese Sachlage zum Meinungsstreit in der Öffentlichkeit geführt habe,⁴ allerdings nennt er nicht explizit die „Gebildeten“ (*sophoi*), die sich an dieser Diskussion beteiligten, und von denen seitens des Redners Alkidamas eine klare Stellungnahme vorlag.⁵ Im Verlauf einer komplex geführten Auseinandersetzung⁶ mit dieser entgegengesetzten Auffassung bestätigt sich am Ende die schon aus Kapitel 5 bekannte Proposition, nun in komplementärer Formulierung, dass „nicht (immer) die einen von Natur aus Sklaven, die anderen Freie sind.“⁷

Die offensichtlich fragwürdigen Annahmen, mit denen zuvor die theoretische Begründung des „Sklaven von Natur aus“ geleistet worden war, lassen die Frage aufkommen, für welche im Alltag der Athener praktizierte Konzeption eines naturgegebenen Sklaventums die argumentative Bemühung geleistet wird. Eine Erklärungsmöglichkeit lässt sich in der eingewurzelten griechischen Überzeugung sehen, nach der Nicht-Griechen als von sklavischer Natur geprägt angesehen wurden.⁸ So wird auch von Aristoteles eingangs angemerkt, dass die Barbaren nicht das besitzen „was von Natur aus die Herrschaft“ (*physei archon*) ausübt.⁹ Dieses offensichtliche Fehlen von Herrschaftskultur unter Gleichgestellten, die „Unfähigkeit, einen politischen Raum für Freie und Gleiche zu konstituieren“¹⁰ und somit

¹ Aristot. Pol. I 5, 1255 a 1 f.

² Aristot. Pol. I 6, 1255 a 5: „*kata nomon dulos*“.

³ Aristot. Pol. I 3, 1253 b 20.

⁴ Aristot. Pol. I 6, 1255 a 8 f.

⁵ H. Klees [Herren 1975] 204 verweist auf eine der wenigen überlieferten Gegenpositionen: Anlässlich der Befreiung von Heloten aus spartanischer Knechtschaft durch die Thebaner im Jahre 370/369 v. Chr. formulierte der Redner Alkidamas den Satz: „Als Freie hat die Gottheit alle Menschen in das Leben entlassen. Niemanden hat die Natur als Sklaven geschaffen.“ Über die Wirkungsgeschichte dieser Aussage ist nichts überliefert.

⁶ E. Schütrumpf [I 1991] 272-289 folgt dem Argumentationsstrang im Detail.

⁷ Aristot. Pol. I 6, 1255 b 5 im Vergleich zu I 5, 1255 a 1 f.

⁸ So H. Klees [Herren 1975] 215 f.

⁹ Aristot. Pol. I 2, 1252 b 5 f.. In der griechischen Literatur gibt es zahlreiche Stellen, in denen in politischer Ideologie die „sklavische“ Natur der „Barbaren“ dargestellt wird. S. hierzu H. Klees [Herren 1975] 219 und N. Fisher [Hybris 1995] 68.

¹⁰ H. Klees [Herren 1975] 218. Dazu auch N. Fisher [Hybris 1995] 67: „The Greeks' sense that only they understood and could achieve political freedom was no doubt reinforced as they became aware of the ingrained habit of the Persian rulers of referring to all their subjects as their slaves.“

der Heteronomie ausgesetzt zu sein, bringt Aristoteles dazu, das Sklavische als den Grundzustand zu definieren, in dem die anderen Völker verharren, die die Gemeinschaft von Freien und Gleichen nicht kennen.

- Umgang mit den Sklaven und deren Tugendfähigkeit

Erst am Schluss seiner Abhandlung zur Sklaverei geht Aristoteles auf den Umgang mit den Sklaven ein und spricht zunächst die Kenntnis (*episteme*) an, die sowohl beim Sklaven und als auch beim Herrn hinsichtlich der je eigenen Funktion nötig sei; allerdings bleibt er eine inhaltliche Antwort schuldig: Was die Sklaven angehe, so könne man von einem Manne aus Syrakus Information erhalten, der „gegen Bezahlung Sklaven in üblichen Dienstleistungen“ ausbilde.¹ Das Wissen des Gebieters andererseits bestehe lediglich darin, die Sklaven zu gebrauchen, welches Wissen dann auch „nichts Bedeutsames oder Ehrwürdiges an sich“ habe.² Aristoteles musste zu dieser Sicht kommen, um seiner eingangs betonten und danach wiederholten Ablehnung der Identität von ökonomischer und politisch/königlicher Führung gerecht zu werden.³ Er verweist darauf, dass vermögende Gebieter einen Verwalter einsetzen, um sich nicht selbst mit den Sklaven „abplagen“ zu müssen und sich dann stattdessen der Politik oder der Philosophie widmen.⁴ Einerseits leitet der hier eher beiläufig erwähnte Hinweis auf das Sich-Abplagen über vom anspruchsvollen Theoriegebäude, das den *physei dulos* hervorgebracht hat, in die sich als anstrengend zeigende Wirklichkeit des Sklavenbesitzes im athenischen Alltag. Andererseits wird mit dem ausdrücklichen Modus des Indikativen deutlich bestimmt, in welcher Weise der freie Bürger seinen durch den Dienst von Sklaven und Aufseher gewonnenen Freiraum korrekterweise verwenden soll.

Eine Untersuchung bleibt für Aristoteles noch durchzuführen, nämlich die Frage, inwieweit Sklaven und überhaupt die der Herrschaft des Hausherrn Unterstellten an den Tugenden teilhaben können. Die Frage kommt auf, weil die Sorge der *oikonomia* offensichtlich „in größerem Maße dem besten Zustand [*arete*] der Menschen als dem des Besitzes“ gelte.⁵ In

¹ Aristot. Pol. I 7, 1255 b 22 f.. Das Lehrprogramm kann auch auf höherwertige Tätigkeiten wie z. B. das Zubereiten feiner Speisen erweitert werden.

² Aristot. Pol. I 7, 1255 b 34 f.: „Es sind ja nur die Aufgaben, die der Sklave auszuführen verstehen muß, welche der Gebieter anzuordnen verstehen muss.“ Die Negierung spezifischen Führungswissens für den Hausherrn steht in deutlichem Gegensatz zu Xenophon, der ein solches als königliches Lernziel (Xen. Oik. 13, 5) sieht und königlicher Wesensart (Xen. Oik. 21, 10) zuschreibt.

³ So in Aristot. Pol. I 1, 1252 a 7 f. und 4, 1253 b 18 f.. Aristoteles stellt sich damit gegen die von Platon im *Politikos* 258 e proponierte Einheit der Staatskunst in ihren verschiedenen Erscheinungsformen.

⁴ Aristot. Pol. I 7, 1255 b 35 f.. Im weiteren Sinne ist daher der Sklave bzw. die Sklaverei notwendig für die Existenz der Polisgemeinschaft. Vgl. W. L. Westermann [RE 1935] Sp. 927: „Sklaverei war nicht nur natürlich, sondern auch notwendig, um die demokratische Polisgemeinschaft mit ihrem durch Vorrechte ausgestatteten Bürgertum zu erhalten, in der Aristoteles lebte.“

⁵ Aristot. Pol. I 13, 1259 b 18. Die Untersuchung erstreckt sich nacheinander auf Sklaven, die (Ehe-)Frau und die Kinder.

Bezug auf die Sklaven wird die sich ergebende Schwierigkeit aufgezeigt: Entweder diese besitzen neben ihrer sklaventypischen Tüchtigkeit eine wertvollere (*timiotera*) Tugend,¹ dann gäbe es keinen Unterschied zu den Freien, oder sie besitzen eine solche nicht, dann wäre dies widersinnig, weil sie Menschen sind und an der Vernunft teilhaben.

Da nun also von einer bestimmten Tugendqualität auszugehen ist, ergibt sich im Rahmen der bisherigen Zuschreibung ein Dilemma: Würde von Beherrschten und Herrschenden in gleicher Weise gute Wesenart (*kalokagathia*) verlangt, so gäbe es keinen Grund dafür, dass nur die einen immer herrschten. Wenn aber nur die Beherrschten tugendhaft sein müssten, so wird die Herrschaft nicht gerecht ausfallen. Sollten anderenfalls nur die Herrschenden tugendhaft sein müssen, so wird die Trägheit der Beherrschten dazu führen, dass sie ihren Aufgaben nicht nachkommen. Einen Ausweg aus der Aporie sieht Aristoteles im Postulat rollenspezifisch unterschiedlicher Grade von Tugendhaftigkeit:² vollendete charakterliche Qualität für den Regierenden einerseits,³ auf die Verrichtungsfunktion abgestufte Tugendhaftigkeit bei Sklaven andererseits. Die einzelnen Tugenden seien demnach aufzuspalten in solche, die dem Herrscher eigentümlich sind (*archike*) und solche, die den Dienenden zukommen (*hyperetike*).⁴ Letztendlich fehle beim Sklaven die praktische Vernunft (*to bouleutikon*) völlig, und seine charakterliche Qualität könne sich darauf beschränken, „dass er nicht durch Zuchtlosigkeit [*akolasia*] oder mangelnde Tatkraft [*deilia*] seine Aufgaben vernachlässigt.“⁵

Der eingangs programmatisch beschworene „beste Zustand der Menschen“ erscheint im Falle der Sklaven offensichtlich dann ausreichend gegeben, wenn bei diesen die korrekte Aufgabenerfüllung nicht durch Untugenden behindert wird, und es bleibt die zu Beginn der Erörterung postulierte „kleine“ Sklaventugend (*arete mikra*) des Diensteyers und des werkzeugmäßigen Funktionierens als ausreichend bestätigt.⁶

- Ergänzungen zur Theorie der Sklaverei

Im Diskurs über die Sklaverei nach positivem Recht war der „Sklave von Natur aus“ nur peripher mitbetrachtet worden. Es sei aber gerade diese Spezies von Sklaven, in deren Verhältnis zum Herrn sich gegenseitiger Nutzen und eine gewisse Form von „Freundschaft

¹ In Pol. I 13, 1259 b 23 f. wird als *arete* des Sklaven dessen Tüchtigkeit als Werkzeug und die Dienstbeflissenheit erwartet, während Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit als die wertvolleren Haltungen in ihrer Zuschreibung noch zu erörtern seien.

² Aristot. Pol. I 13, 1260 a 3 f.

³ Aristot. Pol. I 13, 1260 a 18 f.

⁴ Aristot. Pol. I 13, 1260 a 23 f.

⁵ Aristot. Pol. I 13, 1260 a 36.

⁶ Aristot. Pol. I 13, 1260 a 35.

zwischen Sklave und Herr“ entwickeln können.¹ Ausdrücklich ist die Möglichkeit der Freundschaft (*philia*) an die Voraussetzung gebunden, dass beide Beteiligten ihre Stellung je ihrem Wert der Natur nach innehaben. An anderer Stelle schränkt Aristoteles die Freundschaftsbedingung weiter ein, indem der Sklave nicht als Sklave, sondern nur als Mensch der Freundschaft seines Herrn würdig sei.²

Die spärliche Ausbeute an Paränesen, die bis hierher aus der *Politik* für den Umgang mit den Sklaven gewonnen werden konnten, erhält ein Addendum anlässlich der Konstruktion der Wunschpolis. Weil als erklärtes Ziel der Wunschpolis das in der Tugendhaftigkeit beruhende höchste Glück aller Bürger gilt, und weil zur Ausbildung eben dieser Tugendhaftigkeit und zur Betätigung in der Politik Muße (*scholē*) erforderlich ist, können die unentwegt arbeitenden Ackerbauern keine Bürger sein, sie müssen also „Sklaven oder Periöken [oder] barbarischer Herkunft sein“.³ Diese Sklaven, die entweder Privatland bearbeiten oder als Staatssklaven auf Gemeindeland eingesetzt werden, „sollen weder alle dem gleichen Volksstamm zugehören noch einen mutigen Charakter besitzen“, weil auf diese Weise Unruhen vermieden werden könnten. Nach dieser Empfehlung, die auch schon bei Platon zu finden ist,⁴ folgt eine erstaunliche Wendung: „Wie man aber mit Sklaven umgehen soll und warum es vorzuziehen ist, allen Sklaven als Belohnung Freiheit in Aussicht zu stellen, werden wir später darlegen.“⁵ Das Versprechen der Offenlegung wurde soweit ersichtlich nie eingelöst, und es bleibt unklar, ob der Gedanke der Freilassung sich allein auf das Konstrukt des Wunschstaates beschränkt. Offensichtlich ist jedoch, dass der befürwortete Akt der Freilassung immer eine Maßnahme in der Verfügung des Herrn ist und – weil das Wohlverhalten und den Arbeitseifer stimulierend – dessen Interesse dient. Es lässt sich allerdings auch erkennen, dass sich aus diesem im letzten Buch der *Politik* präsentierten Ausblick auf eine Freilassung-Praxis ein Dilemma zum „Sklaven von Natur aus“ des ersten Buches ergibt.⁶

Bisher hat sich schon gezeigt, dass die aristotelische Theorie der Sklaverei singuläre Positionen aufweist, wie dies etwa in der Begründung einer naturrechtlichen Sklaverei zum Ausdruck kommt. Eine bemerkenswerte und in ihrer Art einzigartige Sicht ergibt sich auch

¹ Aristot. Pol. I 6, 1255 b 13. Näheres zur Freundschaft zwischen Sklave und Herr in N. v. Siemens [Freundschaft 2007] 238 f. und H. Klees [Herren 1975] 222 f.

² Aristot. EN VIII 13, 1161 b 5-8.

³ Aristot. Pol. VII 10, 1329 a 22 f. Die Bauern waren zuvor schon in 1328 b 41 als Bürger der Wunschpolis ausgeschlossen worden.

⁴ Plat. Leg. VI 777 d.

⁵ Aristot. Pol. VII 10, 1330 a 30 f. Zur Frage der Freilassung vgl. unten Kap. 3.2.4.

⁶ Vgl. E. Schütrumpf [IV 2005] 408, Anm. 29, 31: Entweder der Herr schadet dem Sklaven, der sich nicht selbst steuern kann, wenn er ihn entlässt, oder aber der Slave kann selbst für sich sorgen, dann dürfte seine Versklavung nicht in seinem Interesse gewesen sein. Zum Stand der Diskussion s. ebenda.

aus einer Parenthese, die im Anschluss an die Metaphorik vom Sklaven als *organon* zu finden ist, indem die Möglichkeit einer ganz anderen Organisation von Arbeit betrachtet wird.¹ Statt von Sklaven als von lebenden Werkzeugen könnte die Arbeit generell anders, nämlich mittels sich selbst bewegender Vorrichtungen wie beispielsweise durch einen von selbst webenden Webstuhl erledigt werden. Unter der Prämisse, dass Werkzeuge, entweder gesteuert oder aufgrund ihrer eigenen Erkenntnis (*proaisthesis*) agieren könnten, folgt die vollständige Auflösung der gewohnten Struktur von Herrschen und Beherrschtwerden; die Vision von der Aufhebung der Sklaverei scheint auf. Aristoteles transferiert die dienstbaren Automaten des Epos aus der göttlichen Sphäre in die Welt der Sterblichen und verbindet sie auch da zunächst mit dem Begriff von Werkzeug (*organon*) und Arbeit (*ergon*). Deutlich setzt er den Irrealis ein und unterstreicht damit das Utopische seines Ansatzes. Vorbilder sind die verblüffend lebendigen Standbilder² des Dädalus und die eindrucksvoll selbsttätigen Geräte des Hephaistos.³

Indem die Idee der Automation einerseits auf die Arbeit am Webstuhl projiziert wird, trifft sie auf den Sektor der Herstellung, während andererseits das mechanisierte Gitarrenspiel den Bereich der Lebensführung, der Praxis, verändern würde.⁴ Vielleicht wegen des irrealen Charakters des Gedankenexperiments verzichtet der Urheber bei dieser Ergänzung darauf, die Position des nach wie vor führungsbedürftigen „Sklaven von Natur aus“ mit dem Aufkommen mechanischer Werkzeuge abzugleichen. Dessen ungeachtet bleibt die Stelle ein faszinierendes Zeugnis davon, dass die allgegenwärtige Sklaverei der griechischen Antike auf dem Wege der Imagination in Frage gestellt werden konnte.⁵ Nirgendwo sonst in den Texten der Zeit lässt sich eine solche Überlegung finden.

¹ Aristot. Pol. I 4, 1253 b 33-1254 a 1: „Wenn nämlich jedes Werkzeug auf Geheiß oder mit eigener Voraussicht seine Aufgaben erledigen könnte, wie man es von den (Standbildern) des Daidalos und den Dreifüßen des Hephaistos berichtet, die, wie der Dichter sagt, „sich von selbst [*automatoi*] zur Versammlung der Götter einfinden“ – wenn so die Weberschiffchen von allein die Webfäden durcheilten und die Schlagplättchen Kithara spielten, dann brauchten die (planenden und beaufsichtigenden) Meister keine Gehilfen und die Herren keine Sklaven.“

² Gemäß Hinweis in E. Schütrumpf [I 1991] 245 überliefert Aristoteles selbst hierzu in De anima I 3, 406 b18: „[...] Daidalos habe die hölzerne Aphrodite sich dadurch bewegen lassen, dass er ihr Quecksilber eingoss.“

³ Homer benennt drei Kategorien von Automaten aus der Werkstatt des olympischen Schmiedes: zunächst die genannten Dreifüße, die Dienstleistung auswärts bei den Göttern erbringen, (Ilias 18, 372-379), kurz darauf die goldenen Jungfrauen, die sich der behinderte Hephaistos zur persönlichen Begleitung und Stütze geschaffen hat (Ilias 18, 417-421) und schließlich die zwanzig Blasebälge, die auf des Meisters gesprochene Befehle hin die Schmiedearbeit unterstützen (Ilias 18, 468-473).

⁴ Eine gewisse Parallele zeigt sich im Werk des antiken Mathematikers und Mechanikers Heron von Alexandria. Er beschreibt einerseits hydraulisch-pneumatische Gebrauchsgegenstände wie z. B. Pumpen, befasst sich andererseits ausgiebig mit Puppen und Spielwerken. (Vgl. K. Mainzer in *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 2, Stuttgart 1995, S. 93.).

⁵ E. Schütrumpf [I 1991] 246 verweist auf die Einbindung der vorliegenden Belegstelle in Karl Marx, Kapital I, Kap.13, sect. III b. Marx zitiert – nicht ganz vollständig – den „träumenden“ Aristoteles, der davon ausgehe, dass Maschinen die Sklaverei überflüssig machen würden. In der Tat stellt sich nach Marx jedoch das Paradoxon

- Zusammenfassung und Auswertung

Als Summe der aristotelischen Theorie zur Sklaverei soll festgehalten werden: Für Aristoteles sind zumindest ein Teil aller Unfreien Sklaven von Natur aus. Die naturrechtliche Begründung, die primär körperliche Robustheit und geistige Unterlegenheit als die „Natur“ der so bestimmten Sklaven darlegt, bleibt letztendlich unbewiesen und offenbart in ihrer Projektion auf einzelne Völker und Rassen lediglich ein seit der Archaik bestehendes ideologisches Stereotyp. Indem das individuelle Sklavesein auf Natur beruht und in die systemische Struktur von in der Natur vorzufindenden gemeinschaftsbildenden Ordnungen passt, ist es zugleich gerecht. Weiterhin ist das Beherrschtwerden des Sklaven für diesen vorteilhaft in der Weise, wie dies auch für das Beherrschtwerden des Begehrens durch die Vernunft offenbar wird.

Hierarchisch kennzeichnen Superiorität und Subordination das mit „despotisch“ bezeichnete Herrschaftsverhältnis; funktional gleicht das Verhältnis zwischen Herr und Gebieter dem zwischen Mensch und Werkzeug bzw. zwischen Körper und Körperteil. Gebieter und Sklave sind grundsätzlich aufeinander angewiesen, weil sie sich zur gegenseitigen Erhaltung benötigen. Aufgabe des Sklaven ist es, den Herrn bei seinem Handeln zu unterstützen, er ist „Werkzeug für den Lebensvollzug des Herrn“.¹ Dessen vom Zwang zur Arbeit und zur beliebigen Gestaltung befreites Leben aber ist der Polis gewidmet; die „kleine“ Tugend des Sklaven beschränkt sich hingegen auf arbeitseifriges Funktionieren.

So umfangreich die theoretische Erörterung der Sklaverei ausfällt, so knapp erscheinen die eigentlichen Aussagen zum Umgang mit den Sklaven. Etwaiges Führungswissen ist zweitrangiges Wissen und die „Plage“ des Umgangs ist – wenn möglich – an Sklavenaufseher weiterzureichen. Einige Vorstellungen stellen jedoch bemerkenswerte Beiträge dar: Es ist zum einen der im Kontext der Wunschpolis geäußerte Aufruf, allen Sklaven bei guter Führung die Freiheit zu ermöglichen. Des Weiteren wird die Möglichkeit einer Freundschaft zwischen Herrn und Sklaven erwogen. Neben diesen der Praxis zuzuordnenden Ergänzungen findet sich ein kulturgeschichtlich bedeutsames Gedankenexperiment, welches unter der Hypothese des Vorhandenseins automatischer Werkzeuge die Aufhebung der Sklaverei ausweist.

Im Theoriekonstrukt des ersten Buches der *Politik* lässt sich ein teleologisches Prinzip feststellen, das den Strukturelementen der Polis und der Gesellschaft einen je spezifischen

heraus, dass die „kapitalistische Anwendung der Maschinerie“ statt zur Verkürzung der Arbeitszeit beizutragen ins ausbeuterische Gegenteil umschlägt.

¹ H. Klees [Sklavenleben 1998] 128.

Endzweck (*telos*) zuschreibt.¹ In vergleichbarer Funktion kann der Begriff *ergon* gesehen werden, der im Sinne von Leistung und Werk dort verwendet wird, wo eine Handlungsweise oder aber auch ein Werkzeug durch eine Zielsetzung zu definieren ist.² So spielt *ergon* in der vorliegenden aristotelischen Argumentation eine große Rolle: Erst durch das Beherrscht Werden der Unfreien kommt es zu deren Leistungserbringung, zu ihrem *ergon*,³ und als das beste von den Sklaven zu Gewinnende wird ihre Leistung, ihr *ergon* durch den Gebrauch des Körpers gesehen.⁴ Aus und mit der permanenten Dienstfunktion des Sklaven konstituiert sich die wechselseitig Vorteil schaffende Zusammenarbeit, eine *synergeia*, wenn sowohl die Bereitschaft zur Leistungserbringung beiderseits vorhanden als auch eine koordinierende Funktion gegeben ist. Dabei ist in der Relation von Herr zu Sklave als teleologisches Prinzip eine Arbeitsteilung offensichtlich derart zu sehen, dass der Herr mit seiner Verantwortung für den Oikos die Funktion der Zielgebung innehat und die intellektuell anspruchsvollen Obliegenheiten wahrnimmt, während der Sklave die körperlich fordernden Arbeiten zu erledigen hat.

Das Spezifikum des aristotelischen Sklaven, nämlich auf Steuerung angewiesen zu sein, führt zu einer weiteren Differenzierung im bisher formulierten Verständnis von *synergeia*. Nachdem für den Fall des vollverantwortlichen xenophontischen *epitropos* in dieser Arbeit der Begriff der vertikalen Arbeitsteilung geprägt worden ist, der eine weitgehende Vertretungsfunktion des Hausherrn auf allen Ebenen bezeichnen soll,⁵ möge im aristotelischen Modell, das den Sklaven lediglich als „despotisch“ geführten kennt, die Arbeitsteilung als „gesteuerte“ bezeichnet werden. „Gesteuert“ markiert somit die hierarchische Schichtung, die sich nach der aristotelischen Vorstellung aus der Sequenz von Planen einerseits und Ausführen andererseits ergibt. Die gesteuerte *synergeia* ist lediglich eine andere Benennung für die *soteria*, die Aristoteles als bestimmendes *telos* für die Verbindung von Herr und Sklave anführt.

3.2.4 Arbeit, Zucht und Nahrung für den Sklaven der pseudoaristotelischen Quelle

In der kleinen, gleichwohl erschöpfenden Oikonomik, die Aristoteles zugeschrieben wird, erhalten die Abhandlungen zum Umgang mit Sklaven einen auffallend breiten Raum;⁶ ihr Textumfang ist mehr als doppelt so groß wie der Text, der die Erörterungen zum Umgang mit

¹ Vgl. P. Pellegrin [Hausverwaltung 2001] 38.

² Vgl. U. Wolf [Interpret 2007] 38.

³ Aristot. Pol. I 5, 1254 a 28.

⁴ Aristot. Pol. I 5, 1254 b 18.

⁵ Vgl. oben Kap. 3.2.2 unter *Zusammenfassung und Auswertung*.

⁶ Aristot. Oec. I 5, 1344 a 23-1344 b 22.

der Ehefrau enthält. Ihr Inhalt erscheint wie eine systematisierte Kurzfassung dessen, was sich bei Xenophon,¹ aber auch bei Aristoteles schon findet: Als Erstes wird der hohe Stellenwert betont, den der Sklave als der notwendigste und dem Herrn am nächsten stehende Besitz darstellt: „[...] muss man sich als erstes taugliche Sklaven beschaffen“.² Anschließend erfolgt eine Einteilung der Sklaven in die zwei Gattungen „einfache Arbeiter“ und „Aufseher“, wobei die letzteren schon früh³ aufzuziehen und zu unterweisen seien. Generell solle man mit Sklaven derart umgehen, dass weder Frechheit noch Nachlässigkeit aufkommen kann.

Dazu präsentiert der Autor die drei Einflussgrößen Arbeit, Strafe (*kolasis*) und Nahrung, die als Instrumentarien generell zur Verfügung stehen und dem Sklaven jeweils in ausgewogener Mischung zuzuteilen sind. Der Text benennt diese drei Elemente apodiktisch und generiert über die Permutation der drei Parameter einzelne Handlungsmodelle: Übermut entstehe im Falle der Alimentation ohne Arbeit und Strafe; (diese ohnehin sinnlose Kombination soll wohl die Systematik eröffnen); Arbeit und Strafe jedoch ohne Nahrung sei – moralisch betrachtet – ungerecht, ja gewalttätig (*biaion*) und führe unabhängig davon noch zur Arbeitsunfähigkeit. Eine vernünftige Kombination ergebe sich aus angemessener Arbeit bei ausreichender Nahrung. Das Element *kolasis*, besser übersetzt mit „Zucht“,⁴ macht daraus das favorisierte Tripel, indem ein leistungsorientiertes Prämiensystem dazu dienen soll, jener allen Menschen innewohnenden Tendenz zum Nachlassen des Eifers entgegenzuwirken. Basierend auf dieser Festlegung geht der Vorschlag dahin, den Sklaven genau zu beobachten und die Zuteilung der einzelnen Bestandteile „nach Verdienst“ vorzunehmen. Die Paränese sieht vor, Nahrung, Kleidung, Arbeitspausen und Strafen sorgfältig dosiert zuzuteilen (*dianemein*),⁵ wobei die Nahrung eigentlich, wie oben schon erkannt, keine Disposition zulässt.

Schon dieses wenige Zeilen umfassende Textstück erscheint in seiner Prägnanz und Argumentation als geeignet für die Standardsetzung zur Sklavenbehandlung im Umkreis des Peripatos. Es zeigt weiterhin eine interessante inhaltliche Parallele zur alttestamentlichen Spruchsammlung auf, die dem Weisheitslehrer Jesus Sirach (2. Jh. v. Chr.) zugeschrieben

¹ Zur Frage von gemeinsamer Tradition s. generell oben Kap. 3.1.4; erste Anmerkung.

² Aristot. Oec. I 5, 1344 a 25.

³ In der xenophontischen Parallelstelle wird die frühe Erziehung nicht explizit empfohlen. Sie findet dort aber eine Begründung in der Art, wie Fohlen und Hündchen das Gehorchen lernen (Vgl. Xen. Oik. 13, 7 f.).

⁴ Zur Übersetzung von *kolasis* mit „Zucht“ als der Gesamtheit aller disziplinierenden Maßnahmen s. H. Klees [Herren 1975] 115 f. U. Victor [Arist. Oik. I 1983] verwendet „Züchtigung“, während R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] mit „Strafe“ übersetzt.

⁵ Erinnert sei an die Etymologie des Wortes *oikonomos*, vgl. oben Kap. 2.1.

wird.¹ Offensichtlich wird hier ein Stereotyp sichtbar, das in Sklavengesellschaften unterschiedlicher Zeit- und Kulturräume ist.

Es folgt anschließend die grundlegende Empfehlung, allen Sklaven die Aussicht auf Freiheit als einen „Kampfpreis“ (*athlon*) zu gewähren: „Denn es ist sowohl gerecht als auch nützlich, die Freiheit als Preis auszusetzen.“² In der ökonomischen Literatur der klassischen Zeit ist ein Appell in dieser Form sonst wohl nicht zu finden,³ und die Singularität des Zitats gibt Anlass zu verschiedenen Deutungsrichtungen. Wohl findet sich, wie oben gezeigt, ein ähnlicher Vorschlag bei Aristoteles,⁴ dort aber formuliert im Kontext des Wunschstaates, wodurch die Reichweite des Postulats unklar bleibt. Bei Platon ist im Rahmen eines Gedankenexperiments aufgezeigt, dass in einer außergewöhnlichen Situation die bedingungslose, umgehende Freilassung von Sklaven angebracht sei,⁵ was im Umkehrschluss zuliebe, dass für ihn die an Bedingungen geknüpfte Manumission zur gesellschaftlichen Wirklichkeit seiner Zeit gehörte, aber eben keine Freilassung, die allen in Aussicht zu stellen wäre.

Es ist generell für die klassische Zeit anzunehmen, dass Freilassungen von Sklaven, aus unterschiedlichsten Gründen,⁶ nicht unüblich waren.⁷ Freilassungen sind in der Klassik vielfach bezeugt; auch die schon erwähnten Philosophentestamente gelten als Beleg. In diesem Sinne ist auch eine Rede des Lysias zu interpretieren, die die Freilassung von Sklaven als Anerkennung aufgrund guter Arbeit als üblich für die Zeit Ende des 5. Jh.s oder Anfang des 4. Jh.s nahe legt.⁸

Beim pseudoaristotelischen Freilassungappell gelten die beiden Parameter „alle (Sklaven)“ und „als Kampfpreis“. Letzteres, die vorausgesetzte Bewährung, ist mit Sicherheit zu beziehen auf den gezeigten Arbeitswillen, der im Nachsatz angesprochen wird: „Sie mühen

¹ H. Klees [Herren 1975] 117 verweist auf die Übereinstimmung mit der Textstelle in Apokr. 33, 25: „Für den Esel Futter, den Prügel und Lasten, für den Sklaven Brot, Zucht und Arbeit.“

² Aristot. Oec. I 5, 1344 b15 f., beginnend mit: „Es ist aber auch nötig, allen ein Ziel zu setzen.“

³ Vgl. H. Klees [Sklavenleben 1998] 319 bzw. H. Klees [Herren 1975] 129.

⁴ Aristot. Pol. VII 10, 1330 a 31: „[...] und warum es vorzuziehen ist, allen Sklaven als Belohnung Freiheit in Aussicht zu stellen [...]“. Vgl. oben Kap. 3.1.3 unter *Ergänzungen zur Theorie der Sklaverei*.

⁵ Plat. Pol. 578 d f.: Es wird ein reicher Hausherr imaginiert, der sich mit seinem Oikos einschließlich seiner fünfzig Sklaven in eine Wüste versetzt sieht, abgeschnitten von der Hilfe anderer Freier. „Wird er dann nicht etwa einige von seinen Sklaven verhätscheln müssen und ihnen vielerlei versprechen und sie freilassen ohne weiteren Grund [...]“ [579 a; Ü.: F. Schleiermacher].

⁶ Freilassungen einzelner oder mehrerer Sklaven oder Sklavinnen erfolgten aufgrund persönlicher Entscheidung des einzelnen Besitzers nach den unterschiedlichsten Motiven, die von Dankbarkeit, Kostenersparnis bei Arbeitsunfähigkeit bis hin zur Absicherung eines erotischen Dauerverhältnisses reichen konnten. Arbeitsauflagen (*paramone*) nach der Freilassung waren üblich. Zu unterscheiden von der Freilassung, jedoch nicht strikt zu trennen ist der Freikauf, der vom Sklaven selbst und oder ihm Nahestehenden mitgetragen sein konnte. Ebenso sind Massenentlassungen durch den Staat bekannt, wenn etwa in Notsituationen die regierende Staatsgewalt „die militärische Unterstützung der Freigelassenen brauchte [...] zur Sicherung der Freiheit des Staates [...]“ [W. L. Westermann RE 1935, Sp. 922].

⁷ Vgl. hierzu H. Klees [Sklavenleben 1998] 297 f.

⁸ Vgl. H. Klees [Sklavenleben 1998] 316.

sich nämlich gerne ab, wenn ein Lohn winkt und die Zeit begrenzt ist.“¹ Damit ist die Intention der empfohlenen Maßnahme als primär förderlich für den Hausherrn und seinen Oikosbetrieb klar. Der wirtschaftlichen Betrachtungsweise geht nun allerdings eine moralische Sichtweise voran: Die Freilassung sei gerecht (*dikaion*).² Wenn hier eine ethische Dimension eröffnet wird, dann könnte man dahinter durchaus ein singulär vernehmbares anderes Bewusstsein in Bezug auf die Sklavenhaltung vermuten, zeigte sich das Gerechte nicht unmittelbar in Verbindung mit dem Zuträglichen (*sympheron*), das den Blick wieder auf die Verstärkung von Einsatz und Pflichterfüllung lenkt. Mit der These, „Moral und Herrennutzen fallen zusammen“³ erscheint die Situation adäquat beschrieben.⁴

Mit einer kurzen Notiz spricht der pseudoaristotelische Autor die Erlaubnis zur Familienbildung der Sklaven an: „Auch muss man sich dadurch, dass man ihnen gestattet, Kinder zu haben, Geiseln verschaffen“.⁵ Der hier eingebrachte Begriff der Geisel sieht in der Aussage eindeutig Druckmittel, welche Kinder und evtl. auch die Geschlechtspartner aus Sicht des Besitzers darstellen: Die Flucht als Familie war sicher nicht denkbar, und als Einzelner bzw. Einzelne zu fliehen und dabei Lebensgefährtin bzw. Lebensgefährten und Kinder unwiederbringlich zu verlieren war sicher auch nur wenigen Unfreien vorstellbar. Auch liegt Drohpotential darin, dass das Privileg der Familienbildung zurückgezogen werden kann oder die Kinder verkauft werden konnten.⁶ Eine andere Lesart interpretiert diese Stelle auch als Rekrutierungsmaßnahme für den Fall, dass die ältere Sklavengeneration an Arbeitskraft verliert oder freigelassen wird.⁷ Im Vergleich mit der xenophontischen Haltung zur Familienbildung unter Unfreien wird offenkundig: In beiden Fällen geht es um die zugestandene Elternschaft für Sklaven, die bei Xenophon im Falle „guter“ Sklaven noch anhänglicher werden, deren Treue andererseits in der vorliegenden Quelle mithilfe von Faustpfändern gesichert werden soll.

Resümierend betrachtet erscheinen die Aussagen der pseudoaristotelischen Quelle zum Umgang mit den Sklaven als ein Lehrgebäude mit klaren Prinzipien: mit den drei Regelgrößen Arbeit, Disziplinarmaßnahmen und Nahrung lässt sich eine Ausgewogenheit

¹ Vgl. H. Klees [Herren 1975] 125.

² Aristot. Oec. I 5, 1344 b 15 f.: „*δίκαιον γὰρ καὶ συμφέρον* [...]“.

³ Klees [Sklavenleben 1998] 319.

⁴ U. Viktor [Arist. Oik. I 1983] 148, Anm. 1 macht an dieser Stelle auf die „Rede eines sterbenden römischen Vaters an seinen Sohn“ von Bert Brecht aufmerksam, in der das Kalkül „Menschlichkeit für Nützlichkeit“ nach Viktors Urteil „unübertrefflich“ ausgemalt wird.

⁵ Aristot. Oec. I 5, 1344 b 17 f.. Obige Übersetzung von H. Klees [Sklavenleben 1998] 157. Die Übersetzung nach R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] lautet: „Man muß sich ihrer aber auch durch die Erlaubnis zur Kinderzeugung versichern.“ U. Viktor [Arist. Oik. I 1983] übersetzt mit: „Man soll sich auch dadurch Faustpfänder (für ihr Wohlverhalten sichern), dass man sie Kinder zeugen lässt.“

⁶ H. Klees [Sklavenleben 1998] 157.

⁷ S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] 298.

zwischen den Investitionen, die der Oikos für die Sklaven erbringt, und deren Leistungserbringung für den Oikos erreichen. Singulär und wichtig bleibt der Freiheitsaspekt, der allen Sklaven soweit sie gute Dienste erbringen, die Freiheit in Aussicht stellt. Eine eigene Familienbildung der Unfreien wird akzeptiert, um deren Bindung an den Oikos unauflösbar zu machen.

3.2.5 Kanon des rechten Umgangs mit den Sklaven

- Problem der Kommensurabilität

Es bleibt sicher problematisch, aus den Textabschnitten der Oikonomiken, die zur Sklavenhaltung aussagen, Bausteine für einen Kanon des Gutseins gewinnen zu wollen. Auch wenn die Paränesen auf die Vortrefflichkeit des Hausherrn im Umgang mit seinen Sklaven abzielen und damit die Intention seines Gutseins verfolgen, fällt es schwer, sie in eine Reihe mit Elementen des Gutseins zu stellen, die sich in anderen Teilen der Oikonomiken finden, etwa als Präzeptionen zum Miteinander der Ehepartner. Zu massiv muss die negative Konnotation von Sklavenhaltung erscheinen, zu unüberbrückbar der Unterschied in Rechtsstellung und Selbstbestimmung der Beteiligten, als dass die Empfehlungen aus der Praxis der Sklaverei einfach zu den Bausteinen des Gutseins hinzufügbare wären, die aus den anderen Personalrelationen bereitgestellt werden.¹

Als Annäherung an eine Lösung des Problems werden zwei Überlegungen vorgetragen:

(a) Es muss zunächst zugestanden werden, dass eine moralische Wertung nur von den in der jeweiligen Gesellschaft vorhandenen Wertvorstellungen ausgehen kann. Eine postabolitionistische Position, die ggf. auch in Vergleichen mit anderen Sklavereisystemen zur Aufwertung² oder Herabsetzung der griechischen Sklaverei führen würde, verbietet sich damit generell.³

(b) Es wird vorgeschlagen, bei der Frage nach dem Gutsein des Hausherrn, der über seine Sklaven gebietet, gedanklich die aus der Messtechnik bekannte Methode des sogenannten Nullpunktabgleichs in Ansatz zu bringen. Im Bereich von Technik und Physik sind konstante, systematische Abweichungen bei der Messung von Messwerten oder Zustandsgrößen unter dem Namen Offset (deutsch: Versatz, Abstand) bekannt. Deren Berücksichtigung erfolgt durch einen Offset- oder Nullpunktabgleich, bei dem die bekannte Abweichung additiv oder

¹ Mit aller Deutlichkeit zeigt sich hier das Problem, dass eine ansonsten zum Idealbild geratene griechische Kultur auf dem störenden und verstörenden Fundament der Sklavenhaltung aufsetzt.

² W. L. Westermann [Sklaverei 1935] Sp. 925 verweist auf Plat. Phaidr. 259 A, wo Sklaven mittags an der Quelle im Hain schlafend angetroffen werden können.

³ Was das Thema der antiken Sklaverei für E. Hermann-Otto [Sklaverei 2009] 9 „bis heute so brisant macht, ist das Fortleben der Institution Sklaverei im 21. Jh. trotz offizieller Abschaffung und entsprechender Menschenrechtskonventionen aus dem letzten Jahrhundert.“

subtraktiv in das Ergebnis eingerechnet wird. Eine besonders einfache Form des Nullpunktabgleichs ist die Nullstellung eines Zeigers.¹

Das Paradigma des Nullpunktabgleichs soll dazu beitragen, die zur Beurteilung anstehenden Verhaltensweisen in der Relation von Herr zu Sklave mit denen jeder anderen personalen Relation im Oikos den gleichen Wertebereich einnehmen zu lassen. Vortreffliche – oder auch zu vermeidende – Verhaltensweisen in den jeweiligen Handlungsräumen einer *oikonomia* können so miteinander in Beziehung gebracht und, soweit passend, in einem gemeinsamen Ensemble kompiliert werden.

- Das Gutsein des Hausherrn

Sklaven wurden gehalten um des eigenen Vorteils² willen; der erwartete Vorteil kann jedoch nur erzielt werden, wenn der Umgang mit den Unfreien zielführend gestaltet wird. Ihre Grundversorgung mit Nahrung, Kleidung und Unterkunft kann in diesem Sinne als selbstverständliche Voraussetzung angesehen werden, die noch nicht ein spezifisches Gutsein des Hausherrn anzeigen muss. Gleiches gilt für weitere Leistungen wie die Pflege im Krankheitsfall und die Erholungsmöglichkeit von der Arbeit.

Die darüber hinaus gehenden eigentlichen Präskriptionen in den Sklavenkapiteln wollen den Hausherrn in die Lage versetzen, seine Sklaven in den besten Zustand hinsichtlich ihrer Funktion im Oikos zu bringen und sie nach wirtschaftlichem Kalkül vortrefflich einzusetzen.³ Die entsprechenden Empfehlungen richten sich deshalb allein an den Hausherrn, weil ihm die Verantwortung für das Gutsein der Sklaven und damit für das Erreichen der wirtschaftlichen Ziele obliegt; sein Gutsein ist das Gutsein der Sklaven.

Einzelne Beiträge zu einem Kanon des Gutseins sehen aus wie folgt:

- Dass Sklaven als notwendig gesehen werden für einen angemessenen Hausstand und deshalb vorrangig zu erwerben sind, ist allen Quellen gemeinsam und variiert lediglich in der Form der Aussage; entweder als Forderung, man müsse als Erstes taugliche Sklaven beschaffen,⁴ oder als Diktum, dass ein vollständiger (*teleios*) Oikos aus Sklaven und Freien

¹ Einfaches Beispiel hierfür ist eine Küchenwaage, bei der durch Nullstellung des Zeigers das Gewicht des Messgefäßes aus der Gewichtsanzeige subtrahiert wird.

² Der eigene Vorteil dient dem Hausherrn zur extrinsischen Motivation. Platon verweist in Leg. 777 d hinsichtlich des Umgangs mit den Sklaven auch auf einen eigenen Vorteil; dieser erweist sich jedoch als Stärkung der moralischen Integrität. Das richtige Verhalten sei dadurch gegeben, dass man den Sklaven „wenn möglich, noch weniger ein Unrecht zufügt als den Gleichgestellten.“ Denn gute Behandlung von Menschen, bei denen es ein leichtes ist, ihnen Unrecht zu tun und „übermütig gegen sie zu verfahren“ sei Nachweis, ob einer von innen heraus das Recht ehre und nicht bloß zum Schein.

³ Auch gemäß Aristoteles' *Politik*, in welcher der Sklave als Werkzeug und Gehilfe zum Lebensvollzug bestimmt wird, zeigt sich das Gutsein des Herrn in der Art, wie er es erreicht, den Sklaven in dessen derart bestimmter Funktion gut funktionieren zu lassen.

⁴ Aristot. Oec. I 5, 1344 a 25. Vgl. oben Kap. 3.2.4.

gebildet werde,¹ oder als Erfolgsgeschichte, wonach ein gut ausgebildeter Sklave den Herrn vertreten könne. Was Aristoteles als anthropologische Konstante einführt, nämlich die naturgewollte Bindung zwischen Herr und Sklave zur gegenseitigen Erhaltung, wird in den anderen Quellen schlichtweg verstanden als ein Gebot der oikonomischen Klugheit: Haushälterische Erwägungen führen zur Verpflichtung des Hausherrn, sich in die Rolle des Gebieter-Seins zu bringen und die damit verbundene Verantwortung und Interdependenz einzugehen. Sklavenhaltung ist die einzige Handlungsalternative, die in der klassischen antiken Oikonomik zur erfolgreichen Führung eines Hauses vorgeschlagen wird, und der gut beratene Hausherr wird diesen Weg gehen. Im aristotelischen Theoriekonstrukt lässt sich ein Anklang an diese Sehweise finden, wenn vom „Sich abplagen“ im Umgang mit den Sklaven gesprochen wird, die doch um der *soteria* willen Hausgenossen sind.

○ Wirtschaftlicher Einsatz der Ressource Sklave bedeutet, deren Einsatz möglichst effektiv zu steuern und daraufhin zu kontrollieren. Ab einer bestimmten Anzahl von Mitarbeitern entsteht jedoch eine natürliche Grenze, über die hinaus ein Einzelner allein die Leitung nicht mehr wahrnehmen kann; Gleiches gilt im Falle dislozierter Arbeitsstätten. Zum Gutsein des Hausherrn gehört demnach die Bereitschaft, Herrschaft zu delegieren, Verantwortung abzugeben und sich zumindest partiell von der Tagesarbeit im Oikos zu lösen. Beim Idealhausherrn Ischomachos, der die Agora in gewonnener Muße aufgesucht hat und als Letzter verlassen wird, klingt das Prinzip der Delegation im Ergebnis überzeugend,² und auch Aristoteles weiß von der entlastenden Wirkung eines *epitropos*,³ auch wenn er nicht dessen strukturell-organisatorische Notwendigkeit anspricht. Das Gutsein des Hausherrn besteht mithin darin, eine Form der Zusammenarbeit anzustreben, die in dieser Arbeit als „vertikale“ *synergeia* näher differenziert wurde.⁴ Das bei Xenophon durchgängige Paradigma der *synergeia* hat im aristotelischen Text seine Entsprechung zunächst im Bilde vom Sklaven als Werkzeug. Die praktische Sicht auf *synergeia* findet ihren theoretischen Überbau in Aristoteles' Hinweis auf die Leistungsgewinnung in herrschaftsgesteuerten Systemen;⁵ die despotisch gesteuerte Zusammenarbeit, die in dieser Arbeit als „gestufte“ *synergeia* bezeichnet wird, erhält systemischen Charakter. Der resultierende Ertrag ergibt sich in Form von gewonnener Zeit (*scholē*) und ist beiden Quellen zufolge, und dies ist in der Tat ein klassisches und dann einmaliges Postulat, in die Politik zu investieren. Die Sklaven erarbeiten

¹ Aristot. Pol. I 3, 1253 b 4.

² Xen. Oik. 12, 2: „[...] denn ich habe Verwalter auf meinen Ländereien.“ Ganz offensichtlich zeigt sich hier die Parallele zur ehelichen Verantwortungsübertragung zu Anfang der Agora-Szene: „[...] die Arbeiten in meinem Hause zu leiten, ist die Frau auch ganz allein imstande.“ (Xen. Oik. 7, 3).

³ Aristot. Pol. I 7, 1255 b 36.

⁴ Vgl. oben Kap. 3.2.2 unter *Zusammenfassung und Auswertung*.

⁵ Vgl. oben Kap. 3.2.3 unter *Der „Sklave von Natur aus“*.

mit ihrer Arbeit den Freiraum, den die Herren zum Handeln in der Polis zu verwenden aufgefordert sind.

- Xenophons begründete Empfehlung geht dahin, die Ausbildung der *epitropoi* selbst und kompetent vorzunehmen. So muss der vortreffliche Hausherr unter anderem Menschengruppen zu führen verstehen, und er wird dieses Wissen im Curriculum der Verwalteranwärter einbringen. Aristoteles dagegen schätzt das für den „Gebrauch“ der Sklaven notwendige Wissen des Herrn als gering ein.¹ Der Unterschied zwischen beiden Ansätzen markiert deutlich das Nutzungspotenzial, das sich für den ausbildenden Oikos ergibt. Der Grad der *epimeleia*, mit der sich der Hausherr der Ausbildung seiner Verwalter widmet, ist bezeichnend für dessen Gutsein. Gleiches gilt im Verhältnis der unterweisenden Hausherrin zu ihren Sklavinnen.²
- Zur sorgsamten Ausbildung des Aufsichtskaders gehört die Bereitschaft des Gebieterpaares, die zu vermittelnden Haltungen und Werte beispielgebend vorzuleben. Einige der fünf Disziplinen aus der xenophontischen Verwalterschulung gelten ohnehin und zuvor schon für den Hausherrn und seine Ehefrau, sodass sich Gebieterpaar und Verwalterkandidaten in einen gemeinsamen Werteraum wieder finden.³ Diese für beide Ebenen angestrebte Werteordnung, in der unter anderem Unmäßigkeit (*akrateia*) keinen Platz hat,⁴ ist wesentlich umfangreicher als die „kleine Tugend“, die Aristoteles für die Sklaven als ausreichend vorhält.⁵

3.3 Verantwortung unter den Generationen

3.3.1 Die Stufen des Lebens

Der weise Solon nannte dem unermesslich reichen Lyderkönig Kroisos die Bedingungen, die einen gewöhnlichen Bürger Athens namens Tellos zum glücklichsten Menschen auf Erden machten.⁶ Eine davon war, dass Tellos „treffliche, wackere Söhne [hatte] und sah, wie ihnen allen Kinder geboren wurden und wie diese alle am Leben blieben;“⁷ eine andere war, dass Tellos im fortgeschrittenen Alter als Held im Kampf für seine Vaterstadt sterben durfte. Wohlgeratene erwachsene Kinder, lebensfähige Kindeskindern und ein Alter in Würde sind

¹ Aristot. Pol. I 7, 1255 b 34 f.

² Xen. Oik. 7, 40 f.

³ Hinsichtlich der von den Sklaven erwarteten Loyalität (*eunoia*) kann eine Entsprechung in der Eintracht (*homonoia*) gesehen werden, die von den Eheleuten des Oikos erwartet wird. Vgl. oben Kap. 3.1.4 unter *Häusliche Eintracht*.

⁴ Xen. Oik. 12, 11. Vgl. oben Kap. 3.2.2 unter *Der Hausherr als Lehrer*.

⁵ Aristot. Pol. 1260 a 35. Vgl. oben Kap. 3.2.3 unter *Umgang mit den Sklaven und ihre Tugendfähigkeit*.

⁶ Näheres zur Novelle von Solon und Kroisos im Werke Herodots unten in Kap. 4.1.2 unter *Maßhalten als Gebot der Weisheit*.

⁷ Hdt. I 30 f. (Ü.: J.Feix). Vgl. auch R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] 357.

offensichtlich das Beste, was das Leben aus Sicht eines Weisen einem Menschen bescheren kann, und es ist offensichtlich, dass es dazu eines Königreiches nicht bedarf.

In den Textzeugnissen der griechischen Vorklassik gibt es schon früh Ansätze, die Dynamik in der Abfolge der Generationen durch Strukturierung in „Lebensalter“ besser zu fassen.¹ In den hier herangezogenen Quellen der Oikonomik findet sich durchweg das grobe Muster mit den drei Phasen von Jugend, Mitte des Lebens und Greisenalter,² ein Modell, das Aristoteles in seiner *Rhetorik* zugrunde legt, um eine „nuancenreiche Psychologie für die drei Lebensalter“ zu entfalten.³ Vom Standpunkt seiner Mesoteslehre stellt die mittlere Generation die Blütezeit (*akme*) dar, ein Ideal, von dem die beiden Außenpositionen Jugend und Alter zum Schlechten hin abweichen.⁴ Typisch für die antiken Quellen bleibt, dass sie sich intensiver mit der letzten Altersstufe befassen als etwa mit der ersten.⁵

Den Phasen von Kindheit und Jugend kamen rechtlich gesehen zu bestimmten Fristen und in festgelegten Zeitabschnitten jeweils besondere Bedeutungen zu.⁶ Bei der schulischen Erziehung kann von koedukativen Elementarschulen ausgegangen werden, die im Alter von sieben bis vierzehn Jahren fakultativ und gegen ein Entgelt besucht werden konnten.⁷ Für die Mädchen begann dann das Heiratsalter mit fünfzehn Jahren, während der Mann mit etwa 30 Jahren heiratete und in diesem Alter auch in Ämter gewählt oder Mitglied des Rates werden konnte. Mit 50 Jahren erfolgte die Befreiung vom aktiven Felddienst, mit 60 Jahren endete der allgemeine Wehrdienst für den Bürger.⁸ Auch besitzrechtlich scheint in diesem Alter eine Zäsur eingetreten zu sein.⁹

¹ So sieht z. B. die Lebensalterelegie des Solon zehn Stufen zu je sieben Jahren vor, Pythagoras dagegen gliedert in vier Abschnitte zu je 20 Jahren. Vgl. Ch. Gnilka [RAC 1983] Sp. 996-997.

² Auch die heutige sozialpolitische Auseinandersetzung ist bestimmt durch die Dreiteilung in die drei großen Altersgruppen der „Kinder und Jugendlichen“, der „Erwachsenen im Erwerbsalter“ und der „Alten“ bzw. Personen im Ruhestandsalter. Vgl. F.-X. Kaufmann [Alter 2008] 122.

³ O. Höffe [Alter 2008] 191 mit Verweis auf die aristotelische *Rhetorik*, worin sich die charakterlichen Profile der Jungen (*neoi*), der Älteren (*presbyteroi*) und der in der Blüte des Lebens (*akme*) Stehenden finden. Der Kanon der negativen Zuschreibungen für die Älteren ist umfangreich: Sie sind bösaartig, argwöhnisch, kleimütig, knauserig, feige, eher schamlos als beschämt, geschwätzig, berechnend, boshaft, immer jammernd. (Nach Aristot. Rhet. II, 13). Auch für die Jungen findet Aristoteles keine gute Beurteilung: Sie sind unter anderem launisch, impulsiv und jähzornig und neigen zum Überdruß. Außerdem sind sie gutgläubig. (Nach Aristot. Rhet. II, 12). In Aristot. Pol. I 13, 1260 a 31 wird den Kindern generell Zuchtlosigkeit (*akolasia*) unterstellt.

⁴ Vgl. Ch. Gnilka [RAC 1983] Sp. 1013.

⁵ O. Höffe [Alter 2008] 193.

⁶ Offizielle Aufnahme in die Familie/den Oikos am 5. oder 7. Tag nach der Geburt (*amphidromia*), wobei die Entscheidung über die Aufnahme beim Hausherrn lag; Eintragung in das Verzeichnis der Phratrie während des ersten Lebensjahres; Vorstellung der Söhne und Aufnahme in das Demenregister mit 18 Jahren. (Vgl. Schmitz [Antike 2007] 24-25, 43.

⁷ W. Schmitz [Antike 2007] 26.

⁸ Ch. Gnilka [RAC 1983] Sp. 996.

⁹ W. K. Lacey [Familie 1983] 126 interpretiert Aristot. Pol. III 1, 1275 a 15 f. als eine Art Ruhestand für solche Männer, deren Söhne den Platz als Herr des Oikos eingenommen haben und diesen nun nach außen vertreten. Dies musste jedoch nicht den Rückzug aus dem öffentlichen Leben und der Gerichtspraxis bedeuten; in der

Während die vorklassischen Texte das Thema Alter(n) in vielerlei Hinsicht erörtern und vorwiegend als Bedrohung erkennen,¹ beschränken sich die oikonomischen Quellen auf die Lehre von der Verantwortung, die vom Hausherrn und seiner Frau gegenüber der älteren (und der jungen Generation) wahrzunehmen ist. Die Verantwortungsbeziehungen zeigen sich zumeist als materieller Generationenkontrakt, wie er auch in der sozialrechtlichen Praxis der Polis verlangt wurde.² Denn die Versorgung der Alten blieb allein dem Oikos überlassen; der Staat sicherte diese Verpflichtung gesetzlich ab und ließ gegebenenfalls Klage zu, die mit der Strafe der Ehrlosigkeit (*atimia*) einhergehen konnte.³

Die Bedeutung der oikonomischen Texte wird zwiespältig wahrgenommen: Einerseits wird gerade den Autoren Xenophon und Aristoteles attestiert, zu Kindheit und Jugend gut verwertbare Aussagen zu liefern, deren Empfehlungen teilweise mit der zeitgenössischen Realität zusammenfallen können,⁴ andererseits sei davon auszugehen, dass in dieser Quellengattung Utopien und möglicherweise elitäre Vorstellungen keinen Anspruch auf historische Repräsentanz erheben können.⁵ Innerhalb dieser Bandbreite scheint demnach die Quellenlage im Sinne der vorliegenden Untersuchung nicht untauglich zu sein.

3.3.2 Xenophons Generationenkontrakt

Im *Oikonomikos* wird der Blick von der Elterngeneration auf diejenige der Kinder häufig in Nebensätzen oder innerhalb von Satzfolgen abgehandelt, woraus zunächst abgeleitet werden kann, dass der Autor für sich und den Leser eine Vertrautheit mit der Eltern-Kind-Beziehung voraussetzt. Gleichzeitig wird dadurch die Einbeziehung der Kinder in den Oikos als Selbstverständlichkeit erkennbar. Eine paränetische Absicht findet sich nirgends im *Oikonomikos*. So entzieht sich der erzieherische Umgang der Eltern mit den Kindern einer expliziten Erörterung und kann lediglich rekonstruiert werden aus dem, was die erwachsenen Kinder erinnern: die Mahnung der Eltern, besonnen zu sein (*sophronein*)⁶, und das Vorbild des Vaters im Hinblick auf erfolgreiches Unternehmertum.⁷

Ein ausgearbeitetes pädagogisches Lehrstück findet sich jedoch in den *Memorabilien*. Dort fordert der erinnerte xenophontische Sokrates von seinem Sohn *Lamprokles* Respekt und

Wunschpolis ist das Priesteramt den Alten zugeordnet. Vgl. unten Kap. 3.4.3 unter *Die Polisreligion in der 'Politik'*.

¹ Etwa im Hinblick auf Hilflosigkeit und Schwäche, mangelndes Lustempfinden und vorrangig unter dem Aspekt der Armut. Vgl. Ch. Gnlika [RAC 1984] Sp. 267.

² Vgl. Ch. Gnlika [RAC 1984] Sp. 269-270.

³ W. Schmitz [Antike 2007] 35-36.

⁴ M. Golden [Childhood 1990] xvii: „[...] they generally provide the most articulate and thorough accounts available [...]“.

⁵ M. Deissmann-Merten [Sozialgeschichte 1986] 268.

⁶ Xen. Oik. 7, 14; 7, 15. Vgl. oben Kap. 3.1.2 unter *Dialog-Gemeinschaft*.

⁷ Xen. Oik. 20, 22 f. Vgl. unten Kap. 4.1.1 unter *Land-Wirtschaft*.

Dankbarkeit gegenüber der Mutter ein, auch wenn dem Sohn dies aufgrund der Kritiksucht der Mutter schwer fällt.¹ Auf der basalen Ebene stellt die Lamprokles-Episode eine väterliche Belehrung über moralisch vorbildliches Verhalten der Kinder gegenüber den Eltern dar; der narrativ breit ausgearbeitete Erziehungsakt selbst wiederum ist in einer Meta-Ebene Vorbild für erzieherische Überzeugungsarbeit eines engagierten Vaters, der seinen jugendlichen Sohn dialogisch als erwachsenen Gesprächspartner zu behandeln versteht. Vom Argument her fordert Sokrates eine Dankbarkeit (*charin apodunai*) gegenüber der mütterlichen Erziehungsleistung und damit eine tugendhafte Haltung, die sich von Gerechtigkeitsüberlegungen her ableitet. Diese Dankbarkeit in Sohn-Eltern-Richtung ist nicht nur Gegenstand einer Paränese, sondern gilt nach Sokrates' Aussage gleichzeitig als Nachweis bürgerlichen Wohlverhaltens, das unter der Beobachtung von Dritten steht und über künftige Unterstützungswürdigkeit entscheidet. Die Anekdote liefert mit der Betonung auf die Ehrung der Mutter zugleich einen Hinweis darauf, dass Respekt, Treuepflicht und Gehorsam nicht nur dem Vater geschuldet sind.²

Im *Oikonomikos* sind die Ausführungen zum Zusammenspiel der Generationen eher persönlich gehalten und formen als Konzentrat im siebten Kapitel einen Zyklus, in dem sich zu Anfang das junge Paar mit klarem Kinderwunsch findet und an dessen Ende die Ehrung der Ehefrau und Mutter steht, die sich durch hausfrauliche Tugenden Achtung erworben hat.³ Die *kalokagathia* wird dem Menschen nicht „durch die Reize der Jugend“ zuteil, so lautet Xenophons abschließendes Urteil zu den Lebensaltern, sondern durch verdienstvolle Taten über die Zeiten hinweg.⁴

¹ Xen. Mem. II 2: Sokrates definiert zunächst Undankbarkeit (*acharistia*) als eine Art Ungerechtigkeit (*adikia*), wenn jemand Wohltaten empfangen hat und diese nicht vergilt. Die größten Wohltaten aber würden die Kinder von ihren Eltern empfangen. Insbesondere Mütter hätten unter Mühen Leben und Nahrung und unentwegt Liebe und Zuwendung gegeben, ohne zu wissen, welchen Dank sie dafür ernten werden. Die Klage des Sohnes gegen seine Mutter, das heißt gegen Sokrates' Frau Xanthippe, ist schwerwiegend: „Doch beim Zeus, [...] sie sagt einem Dinge, die man nicht ums ganze Leben hören möchte.“ Sokrates verweist darauf, dass die Mutter keineswegs böse gesinnt (*kakonus*) sei, sondern nur das Beste für ihn wünsche und schließlich hebt die väterliche Argumentation darauf ab, dass es in allen Lebensumständen offensichtlich angebracht sei, sich bei Anderen Wohlwollen durch Wohlverhalten zu erwerben, und dies verlange dann um so mehr Achtung gegenüber einer Mutter, die doch am meisten liebe.

Im öffentlichen Raum gebe es schließlich sogar Strafen und den Ausschluss vom Archontenamt, „wenn jemand seinen Eltern nicht die nötige Achtung entgegenbringt“ und diese Pflicht reiche über den Tod der Eltern hinaus, indem bei den Prüfungen (*dokimasia*) für eine Amtsbesetzung berücksichtigt werde, ob „jemand die Grabhügel seiner verstorbenen Eltern nicht pflegt“. (Vgl. unten Kap. 3.4.1.) Und so würden Götter und Menschen demjenigen keine Wohltaten mehr erweisen, dessen Undankbarkeit gegenüber den Eltern erwiesen wäre.

² M. Golden [Childhood 1990] 102.

³ Xen. Oik. 7, 42.

⁴ Xen. Oik. 7, 43. K. Meyer [Oikonomikos 1975] 129, Anm. 72, und R. Zoepffel [Oikonomika 2006] 649 verweisen auf vergleichbares Gedankengut in der sogenannten Prodikos-Fabel in Xen. Mem II 1. Dort treten die Allegorien der Lasterhaftigkeit und der Tugend vor Herakles und geben ihre Vorzüge bekannt. Die Tugend schilt anschließend die Lasterhaftigkeit unter anderem derart: „[...] denn du hast noch niemals eine von dir selbst vollbrachte gute Tat gesehen.“ (Xen. Mem. II 1, 31). Im weiteren Verlauf rechnet die Tugend ihrem positiven

Der Blick auf die Kinder erfolgt bereits bei der Wahl des „besten Partners für Haus und Kinder“,¹ also zum frühestmöglichen Zeitpunkt. Kinder haben im Programm des Oikos den vorrangigen Stellenwert, folglich muss das Anforderungsprofil der Partnerin und des Partners dieser Bestimmung genügen. Das Kümmeren (*epimeleia*) um Haus und Kinder kennt eine Schnittmenge, denn „das Haus ist nötig für die Versorgung der neugeborenen Kinder [...]“.² Der Bräutigam ist weit davon entfernt, Kinder als selbstverständliche Folge der Verbindung anzusehen, weshalb er dieses Thema unter dem Vorbehalt angeht, „dass ein Gott einmal gewährt, dass wir Kinder haben“. Kinder erfüllen in dieser Sicht eine zweifache, gottgewollte Funktion, nämlich prinzipiell die menschliche Gattung nicht aussterben zu lassen und im konkreten Einzelfall den alten Eltern Pfleger zu sein.³ Die Methoden der Erziehung werden, wenn es soweit ist, von den Eltern gemeinsam beraten⁴ mit dem Erziehungsziel, die Unterstützung im Alter als ein „gemeinsames Gut [*koinon agathon*]“ zu erlangen.⁵ Hier sprechen junge Eheleute, für die das Greisenalter in denkbar weiter Ferne liegt, und die gleichwohl mit großer Intensität und Überzeugung einen Generationenkontrakt⁶ anstreben, der die Bürde im Alter abmildern soll. Die körperlich-mentalen Voraussetzungen zur Aufzucht der Kinder bleiben nach göttlichem Plan unterschieden, da dem weiblichen Körper mit der Aufgabe, die Neugeborenen zu ernähren, zugleich auch mehr Liebe zu diesen eingepflanzt worden sei, über die der Mann nicht verfüge.⁷ Ischomachos' Frau scheint dieser Denkweise uneingeschränkt verbunden zu sein, steht für sie doch fest, „dass es für eine wirkliche Mutter leichter ist, sich um ihre eigenen Kinder zu kümmern als sie zu vernachlässigen.“⁸

3.3.3 Reproduktionsaspekt bei Aristoteles

- Der Geschlechterverbund

Einfluss zu: „Und die jungen Leute freuen sich über das Lob der Älteren, die Älteren aber freuen sich über die Ehrerbietung der jungen Leute.“ (Xen. Mem. II 1, 33).

¹ Xen. Oik. 7, 11.

² Xen. Oik. 7, 21.

³ Xen. Oik. 7, 19.

⁴ In der Lamprokles-Lektion Xen. Mem. II 2, 6 umfasst die Sorge der Eltern um ihre Kinder auch deren schulische Unterweisung: Entweder die Eltern unterweisen, „was sie selbst fürs Leben Nützliches wissen“, oder sie schicken die Kinder zu einem Lehrer „ohne Scheu vor den Kosten“. So mühen sie sich (*epimeluntai*) unentwegt, dass ihre Kinder so tüchtig wie möglich werden.

⁵ Xen. Oik. 7, 12.

⁶ Der Begriff des Generationenkontrakts ist nicht gleich zu setzen mit dem heute gängigen Begriff des Generationenvertrags. Im Generationenkontrakt wird familienindividuell auf Nachkommenschaft hin investiert. Diese übernimmt zu gegebener Zeit die Altersunterstützung der alten Eltern. Vgl. unten Kap. 3.3.4 unter *Buch I*.

⁷ Xen. Oik. 7, 24.

⁸ Xen. Oik. 9, 19.

In der *Politik* findet sich nach der despotischen Haltung gegenüber den Sklaven und neben der zwischen monarchischer und politischer Form pendelnden Herrschaft über die Frau als dritte Führungsbeziehung im Oikos die väterliche (*patrike*) Herrschaft des Hausherrn über die Kinder.¹ „Das Ältere und in seiner Entwicklung Vollendete“ hat von Natur aus die Führung über das Jüngere, das die Blütezeit des Erwachsenen als *telos* noch nicht erreicht hat.² Das Modell der Königsherrschaft dient Aristoteles dazu, um auf die Liebe (*philia*) und zugleich auf die Autorität und die Würdigkeit des Älteren zu verweisen,³ die die väterliche Herrschaft ihrem Charakter nach bestimmen. So verkörpere schon der homerische Zeus, „Vater der Menschen und Götter“ genannt, die formale Seite dieses Königsbildes, indem er von gleichem Geschlecht zwar sei, sich aber der Natur nach unterscheide. Der erstgenannte, emotionale Aspekt im Bild des König-Vaters, nämlich die Kategorie der Liebe, bleibt in der *Politik* offen und findet seine Entfaltung anderen Orts in der *Nikomachischen Ethik*.⁴

Zwischen Eltern- und Kindergeneration besteht der Geschlechterverbund, den das natürliche Gesetz der Reproduktion vorgibt:

„[...] sie tun dies nicht aus freier Entscheidung, sondern von Natur ist (ihnen) [...] das Verlangen gegeben, ein weiteres Wesen ihresgleichen zu hinterlassen.“⁵

Bei Platon ist der gleiche Sachverhalt in eine markante Metapher gebracht,⁶ wenn er davon spricht, dass die Jungvermählten „Kinder erzeugen und aufziehen und so wie eine Fackel das Leben vom einen zum andern weitergeben“ sollen.⁷ In der Genealogie der sozialen Strukturen kommt nach aristotelischer Vorstellung der nachwachsenden Generation die Aufgabe zu, durch Aussiedelung die zwischen Oikos und Polis positionierte, „naturgemäße“ Stufe des Dorfes (*kome*) zu realisieren.⁸ Über die strukturelle Gestaltung durch Dislozierung hinaus verknüpft sich im zeitlichen Horizont zwischen den Generationen das organische Gefüge des Geschlechterverbundes, außerhalb dessen zu stehen einhergeht mit Rechtlosigkeit und Entwurzelung. Aristoteles beruft sich auf Homer, wenn er sagt, dass eine Form des Lebens außerhalb der Gemeinschaft schwerlich vorstellbar sei.⁹ Und wenn er wenig später die

¹ Aristot. Pol I 12, 1259 b 37 f.

² Aristot. Pol I 12, 1259 b 3.

³ Aristot. Pol I 12, 1259 b 11.

⁴ S. gleiches Kapitel unten unter *Elternliebe als Verhältnis zu sich selbst*.

⁵ Aristot. Pol. I 2, 1252 a 28 f.

⁶ So z. B. verwendet bei D. Thomä [Väter 2008] 15.

⁷ Plat. Leg. 776 b.

⁸ Aristot. Pol. I 2, 1252 b 16 f.

⁹ Aristot. Pol. I 2, 1253 a 5 f.. Die Einordnung des epischen Zitats aus Il. 9, 63 f. lässt Spielraum für verschiedene Erklärungen und muss nicht die aristotelische Interpretation bestätigen; vgl. E. Schütrumpf [I 1991] 210. Im Zusammenhang mit dem vorliegenden Thema „Verantwortung gegenüber den Generationen“ mag jedoch die Szene erwähnenswert sein, in der das Zitat gesprochen wird. Der Hinweis auf die schlimme Folge von Vereinzelung leitet den Redebeitrag Nestors ein, des ältesten Königs auf Seiten der Griechen, der bekannt ist für weisen Rat und Schlichtung im Streit. Nestor antwortet auf die aufrührerische Rede des Diomedes, des jüngsten

prominente Wesensbestimmung des Menschen als *zoon politikon* vornimmt,¹ so erhält dieses Bild auch jene intimere Färbung, die aus der Verwandtschaftsbeziehung stammt. Durch die ganze *Politik* hindurch stellt die Generation der Kinder lediglich sicher, dass das der Sterblichkeit ihrer Träger ausgesetzte politische System von Polis und Oikos nicht implodiert.² Eine Funktionszuweisung im Sinne einer individuellen Unterstützung der alten Elterngeneration ist nicht thematisiert. Von daher versteht sich auch als Fazit, dass – wie die Frauen – ebenso die Kinder mit Blick „auf die Verfassung hin“ zu erziehen sind, gehen aus diesen doch die künftigen „Teilhaber des Staates“ hervor.³ Die Verantwortung gegenüber den Generationen gerät so zur Verantwortung gegenüber dem politischen System. Konsequenterweise kündigt Aristoteles an, in den späteren „Untersuchungen über die Verfassungen“ der richtigen Erziehung ausreichend Aufmerksamkeit zuzuwenden, da es einen „Einfluss auf den guten Zustand des Staates“ hat, dass und wenn auch die Kinder gute Eigenschaften besitzen.⁴ So ist dem Entwurf zur Wunschpolis folgend zunächst bei der Körperbildung anzusetzen, um danach zur notwendigen und erstrebten charakterlichen Vorzüglichkeit zu gelangen, die sowohl für den besten Mann als auch für die beste Verfassung gleich sein muss.⁵ Der Gesetzgeber soll „dafür sorgen, dass die Körper der Kinder [...] möglichst vollkommen werden.“⁶ Dies lenkt die Aufmerksamkeit auf das ideale Heiratsalter der Eltern, bei dem Zeugungs- und Gebärfähigkeit die wichtigste Rolle spielen, sowie auf den geeigneten Generationenabstand, der den Dank der Kinder und die Übernahme des Oikos mit einbezieht, woraus schließlich eine Interpolationsrechnung das passende Heiratsalter für Frauen bzw. Männer angibt.⁷ Weitere Empfehlungen zur physischen Tauglichkeit der Eltern und zur idealen Schwangerschaft folgen, dann aber auch Vorgaben zu Geburtenkontrolle durch Abtreibung und zum Aufziehverbot von behinderten Kindern bzw. deren Aussetzung⁸. Schließlich ist das letzte Buch vollständig mit Empfehlungen zur

Fürsten im Aufgebot der Achäer. Nestor versucht damit, einer drohenden Zwietracht im Lager entgegen zu wirken. Insofern thematisiert die Szene einen Konflikt zwischen Generationen.

¹ Aristot. Pol. I 2, 1253 a 2 f.

² Thukydides hat diesen Punkt in der Leichenrede, die er Perikles auf die Kriegstoten des (ersten) Kriegsjahres 431 halten lässt, so formuliert: „[...] Kinder zu zeugen, [denn] [...] der Stadt bringt es doppelten Vorteil: weil sie nicht entvölkert wird, und wegen ihrer Sicherheit [...]“ (Thuk. II 44, 3; Ü.: Landmann). Vgl. E. Hartmann [Heirat 2002] 101.

³ Aristot. Pol. I 13, 1260 b 19.

⁴ Aristot. Pol. I 13, 1260 b 15 f.

⁵ Aristot. Pol. VII 15, 1334 a 14.

⁶ Aristot. Pol. VII 16, 1334 b 30.

⁷ Aristot. Pol. VII 16, 1335 a 29: „Das passende Heiratsalter ist daher bei Frauen etwa achtzehn Jahre, bei Männern dagegen siebenunddreißig [...]“. Hesiod sieht in *Erga* 695-698 das ideale Heiratsalter des Mannes um die Dreißig herum und legt das der Frau ziemlich genau auf siebzehn Jahre fest.

⁸ In den philosophischen Quellen gilt Aristoteles mit Pol. VII 16 1335 b 19 f. als Hauptevidenz von Kindesaussetzung (*apothesis*), die ansonsten in anderen Quellengattungen zahlreich belegt ist. Bei Platon findet sich eine metaphorische Anspielung auf eine zeitgenössische derartige Praxis im *Theaitetos* 160 c-161 a unter

kognitiven, körperlichen und musischen Erziehungsarbeit befasst, mit der der Staat der jungen Generation zur politischen Reife verhelfen soll.

- Elternliebe als Verhältnis zu sich selbst

Der in der *Politik* offen gebliebene Begriff der Liebe (*philia*), der dort überraschend im nüchternen Kontext der Herrschaftsbeziehungen von Oikos und Polis erscheint, erhält seinen emotionalen Gehalt in der *Nikomachischen Ethik*, die die Beziehung zur Nachkommenschaft von Beginn an unter einen gefühlsmäßigen Aspekt stellt.¹ Das Konzept vom König-Vater findet sein Komplement im Paradigma der mütterlichen Liebe und formt mit ihr die Synthese der Elternliebe.

Im Rahmen des Programms, bestimmte Formen von Gemeinschaften mit den ihnen eigenen Freundschaftsformen zu verbinden, wird zunächst der ideale Monarch postuliert, der auf den Nutzen seiner Untertanen schaut und nicht wie der Tyrann auf den eigenen, und er ist König nur, weil er unabhängig ist und alle anderen an Gütern überragt.²

„Denn der König tut seinen Untertanen Gutes, wenn er als ein Guter wirklich für sie sorgt [*epimeleitai*], damit es ihnen gut geht, so wie der Hirte für seine Schafe sorgt“³

Zwei Aspekte an dieser Proposition sind bemerkenswert: Der Gebrauch des Schlüsselwortes *epimeleia* - Sorge um Andere -, das sich in der *Nikomachischen Ethik* nicht besonders häufig findet⁴ und das Bild vom König-Vater als Hirte. Das weithin gebrauchte und verstandene Paradigma vom (guten) Hirten⁵ unterstreicht zunächst die Haltung einer umfassenden Sorge um etwas Anvertrautes. Parenthetisch wird im Kontext auf den epischen Wortgebrauch von Agamemnon als dem „Hirten der Völker“ verwiesen,⁶ womit die Funktion des Führens und Leitens im Bild des Hirten herausgestellt wird.

Die väterliche Freundschaft übersteigt die königliche durch ihre Intensität: Der Vater ist für seine Kinder Ursache (*aitios*) des Seins, das an sich schon als größtes Gut gilt,⁷ und er sorgt für ihre Ernährung und Erziehung. Zugleich demonstriert das Vater-Kind-Verhältnis die

dem Parole: „Nicht wert, aufgezogen zu werden“. Vgl. zur Problematik der Kindesaussetzung in der Antike u.a. C. Patterson [Not worth rearing 1985].

¹ Bei der Erörterung der äußeren Güter, derer es zur Glückseligkeit bedarf, werden in Aristot. EN I 9, 1099 b 3 „wohlgeratene Kinder [*euteknia*]“ auf die Liste der Voraussetzungen von *eudaimonia* gesetzt. So auch in Aristot. Rhet. I 5, 1360 b 20 f.

² Aristot. EN VIII 12, 1160 b 3 f.

³ Aristot. EN VIII 13, 1161 a 12 f.

⁴ Laut TLG® v. 29.9. 2008 findet sich *epimel...* an 22 Stellen in der *Nikomachischen Ethik*. Diese Häufigkeit ist signifikant kleiner als etwa im *Oikonomikos* des Xenophon, wo *epimel...* 111mal gezählt wurde (Nach K. Meyer [Oikonomikos 1975] 104.)

⁵ Exemplarisch sei verwiesen auf den biblischen Psalm 23.

⁶ Auch der Trojanerfürst Hektor wird in Il. XXII, 277 mit dem poetischen Stereotyp „Hirte des Volkes“ (*poimen laon*) versehen.

⁷ Aristot. EN VIII 13, 1161 a 16 f. bzw. VIII 14, 1162 a 6 f.

Freundschaftsform der Überlegenheit, deren Asymmetrie nicht aufgelöst werden kann: Der Überlegene hat den „berechtigten Anspruch“ auf Ehrung (*time*), während der Bedürftige Gewinn aus der Unterstützung zieht.¹ Die Gegenleistung erfolgt nur nach Maßgabe der Möglichkeit, nicht aber nach der Würdigkeit.²

Den Rekurs auf die instinkthafte Liebe einer Mutter zu ihrem Kind nutzt Aristoteles als Definiens für die selbstlose Freundschaft³ in zweierlei Hinsicht: Er sieht zunächst eine solche Freundschaft aus der „Beziehung zu uns selbst [*ta pros heauton*]“ abgeleitet, eine Freundschaft, die Gutes tut um des Freundes willen und aus dem gleichen Grunde wünscht, dass es ihn gibt.⁴ Als Muster gelten die Mütter, die als solche offensichtlich mehr lieben als Väter und auch mehr Zeit zusammen mit dem Kind verbringen und seine Vorlieben mit ihm teilen.⁵ Sie freuen sich sogar zu lieben in Fällen, wo sie die Kinder nicht selbst aufziehen können und somit ohne Gegenliebe bleiben müssen. Die Freude am Lieben macht, dass Mütter nach einer Erwidrerung der Liebe nicht suchen, wo dies nicht möglich ist.⁶ Es ist eine Ausformung dessen, was Aristoteles an anderer Stelle Wohlwollen (*eunoia*) nennt.⁷

In der Synopse des väterlichen und des mütterlichen Erziehungsbeitrags, als Ausdruck der besonderen Freundschaftsverhältnisse in der Familie, lässt Aristoteles die Unidirektionalität und Unbedingtheit der Elternliebe sichtbar werden, die sich aus dem Erzeuger-Sein ergibt und aus dem daraus abgeleiteten Verhältnis zu sich selbst: „Denn die Eltern lieben ihre Kinder als einen Teil von sich selbst [*hos heauton ti onta*]“.⁸ Zur Unbedingtheit der Elternliebe gesellt sich als ein weiteres Spezifikum der zeitliche Horizont der Liebesorientierung, denn die Eltern lieben den Nachwuchs von seiner Geburt an, während dieser erst mit fortschreitender Bewusstseinsbildung Liebe entwickeln kann.⁹

¹ Aristot. EN VIII 16, 1163 b 3 f. Die Asymmetrie wirkt auch in der Frage der Lossagung aus dem Freundschaftsverhältnis: „Deshalb sollte man auch meinen, dass es einem Sohn nicht freisteht, sich von seinem Vater loszusagen, während ein Vater sich von seinem Sohn lossagen kann.“ Bis auf Fälle besonderer Schlechtigkeit wird dies aber nicht erfolgen. (VIII 16 b 18 f.).

² Aristot. EN VIII 16, 1163 b 15 f.

³ Weil das Kind selbst noch kein Träger von Tugendhaftigkeit sein und folglich eine solche nicht in die Paarbindung einbringen kann, womit Reziprozität hergestellt wäre, handelt es sich nicht um die vollkommene Freundschaft (*teleia philia*).

⁴ Aristot. EN IX 4, 1166 a 2 f.: „[...] scheinen aus den Beziehungen zu uns selbst [*ek ton pros heauton*] abgeleitet. Denn als Freund bezeichnet man einen Menschen, [i] der das, was gut ist oder erscheint, wünscht und tut um des anderen willen, oder [ii] einen, der um des Freundes selbst willen wünscht, dass dieser existiert und lebt.“

⁵ Aristot. EN IX 4, 1166 a 5 f. Den gleichen Vorrang in der Kindesliebe räumt auch Xenophon ein: Der Gott habe der Frau mehr Liebe zu den Neugeborenen zugeteilt als dem Mann. (Xen. Oik. 7, 24).

⁶ Aristot. EN VIII 9, 1159 a 28 f.

⁷ Aristot. EN VIII 2, 1155 b 33: „Diejenigen, die in dieser Weise Gutes wünschen, nennt man wohlwollend [*eunus*], wenn nicht derselbe Wunsch auch von der Gegenseite kommt.“

⁸ Aristot. EN VIII 14, 1161 b 17 f.

⁹ Aristot. EN VIII 14, 1161 b 24 f.

Welche Eigenfunktionen können nun den Kindern im emotionalen Geflecht zwischen Erzeugtem und Erzeugern zugeschrieben werden? Die Antwort mag aus jenem schon betrachteten Part hervorgehen, der die Freundschaft zwischen Mann und Frau beschreibt:

„Die Kinder hält man für ein Band, daher lösen sich kinderlose Verbindungen schneller auf. Denn die Kinder sind für beide ein gemeinsames Gut [*koinon agathon*], und das Gemeinsame hält zusammen.“¹

Mit dem „gemeinsamen Gut“ charakterisiert Aristoteles eine gemeinhin geäußerte Bedeutung der Nachfolge-Generation mit den gleichen Worten, die auch Xenophon zu einer noch konkreter werdenden Charakterisierung der Kinder verwendet.² Der Kooperationsbeitrag der Kinder³ besteht nach obigem Zitat darin, dem Gefüge aus Mann und Frau im Oikos Stabilität zu geben und Objekt einer instinkthaft vorhandenen Liebe zu sein, die je nach Elternteil ihre eigene Ausprägung zeigt.

Sind die Kinder dem Kindesalter entwachsen, kehrt sich die Richtung in der Freundschaftsrelation um; sie ist bestimmt von der eindeutigen Verpflichtung der Nachkommen, den Eltern den Lebensunterhalt zu gewähren im Sinne einer diesen zustehenden (*oikeion*) und passenden Zuteilung⁴ und ihnen außerdem ein Maß an Ehre zukommen zu lassen, das die Eltern nahezu gottgleich setzt. Mit der ersten Forderung soll eine existentielle Schuld abgetragen und die Eltern als Urheber und Bewahrer des eigenen Daseins anerkannt werden. Die „Verantwortung unter den Generationen“, die dem vorliegenden Kapitel als Titel beigegeben wurde, verdankt sich somit eher einem universellen Vergütungsprinzip, als dass sie einem Pragmatismus der Alterssicherung geschuldet wäre: Aus Sicht der Folgegeneration ist eine Hypothek von erfahrener Fürsorge (*epimeleia*) aufgelaufen, die es in gleicher Währung zurückzuzahlen gilt. Die zweite Maxime, das Gebot der Ehre, gebührt den Eltern, weil sie etwas Gutes und Überraszendes darstellen.⁵

3.3.4 Pseudoaristotelische Quellen

¹ Aristot. EN VIII 14, 1162 a 27-31. Vgl. oben Kapitel 3.1.3 unter *Freundschaft zwischen Mann und Frau im Oikos*.

² Xen. Oik. 7, 12: „[...] denn auch das ist für uns ein gemeinsames Gut [*koinon agathon*], möglichst tüchtige Helfer und Pfleger im Alter zu bekommen.“ Vgl. oben Kap. 3.3.2.

³ N. v. Siemens [Freundschaft 2007] 249, Fn. 37 fragt nach dem „eigentümlichen Werk der Kinder“ im kooperativen Modell des Oikos. Die Antwort falle schwer für die Zeit, in der das Kind nur Leistungsempfänger sein kann. Aristoteles' obige Aussage scheint eine eigene, klare Antwort zu geben.

Der Hinweis auf die leichtere Trennung im Falle der Kinderlosigkeit ist der historisch-sozialen Gegebenheit geschuldet, in der die Kinderlosigkeit der Frau ein legaler Scheidungsgrund war. E. Hartmann [Heirat 2002] 102 berichtet von dem „Erfolgsdruck“, der nachweislich auf den jung verheirateten Frauen lag.

⁴ Aristot. EN IX 2, 1165 a 21f. Im Gegensatz zur *Politik* findet sich in der *Nikomachischen Ethik* die Forderung nach einer individuellen Unterstützung der Eltern.

⁵ Aristot. NE IX 2, 1165 a 24. Vgl. auch Aristot. NE VIII 14, 1162 a 4 f.: „Die Freundschaft der Kinder zu den Eltern und ebenso der Menschen zu den Göttern bezieht sich auf diese als etwas Gutes und Überlegenes. Denn sie haben ihnen die größten Wohltaten erwiesen, da sie für sie Ursache des Seins, der Ernährung und – von Geburt an – der Erziehung sind.“

- Buch I

Einerseits versteht der pseudoaristotelische Autor den Besitz von Kindern als einen unvermeidbaren Tribut (*leiturgia*)¹ an die Natur, denn diese strebt danach, „viele Gleichartige hervorzubringen“², andererseits dient der Besitz von Kindern auch dem eigenen Nutzen. Mit den derart selbstverständlich erwarteten Kindern ist zunächst die Hilfe gegen die Hilflosigkeit der Eltern im Alter gesichert und damit der Aspekt der Alterssicherung herausgestellt, der aus den vorangegangenen Quellen schon hinreichend bekannt ist. Der pseudoaristotelische Autor formuliert das Prinzip der Verantwortung unter den Generationen, oben eingeführt als „Generationenkontrakt“³, indem er die zirkulär fortdauernde Abfolge mit der Leistungserbringung der Eltern an den Kindern beginnen lässt:

„Denn was sie [die jungen Eltern] im Vollbesitz der Kräfte an Mühe für die Hilflosen aufwenden, das erhalten sie, wenn sie im Alter selbst hilflos sind, von denen zurück, die jetzt die Kraft dazu haben. Zugleich erreicht aber auch die Natur durch diese Art von Kreislauf das ewige Sein, da sie es der Zahl nach für das Einzelwesen nicht vermag, wohl aber für die Art.“⁴

Neben der materiellen Komponente wird eine tröstliche emotionale Facette gegen die Bedrohung des Alterns erkennbar, indem die anerkannte Hilflosigkeit der Kindergeneration mit der eher verachteten Hilflosigkeit der Alten in ein Bild gebracht wird.

Mit der Generationenfolge bewirkt die Natur zugleich ein fortwirkendes „ewiges Sein“ (*to aei einai*), zwar nicht für das Einzelwesen, aber doch für die Gattung, auch dies ein in der Antike bekanntes Bild.⁵ Kinder zu haben als Grundbestimmung des Lebewesens Mensch durchläuft in dieser gedrängten Textstelle einen bemerkenswerten Bedeutungswandel, der durch die Wortfolge im Griechischen noch betont wird: Der Spannweite zwischen allgemeiner Pflicht und individueller Zweckmäßigkeit mag die Differenz zwischen bloßem Leben (*to einai*) und dem menschenwürdigen Leben (*to eu einai*) entsprechen,⁶ womit zuvor das Paarsein des

¹ R. Zoepffel [Oik. 2006] 447 verweist auf die frühe Verwendung des Begriffes *leiturgia* im Sinne einer eher freiwilligen, Prestige fördernden öffentlichen Leistung. In der späteren Zeit sei Liturgie eher als Last empfunden worden und dies könne auch als Verständnis des vorliegenden Textes unterstellt werden, insbesondere, wenn die Kinderaufzucht als Dienst an der Polis aufgefasst wurde.

² Aristot. Oec. I 3, 1343 b 11. Die inhaltliche Nähe zum Reproduktionsgebot in der *Politik* ist offensichtlich. Vgl. oben Kap. 3.3.3 unter *Geschlechterverbund*.

³ Die heute gängige politische Metapher vom „Generationenvertrag“ bezieht sich primär auf den Leistungsaustausch zwischen Erwerbstätigen und Rentempfängern (vgl. F.-X. Kaufmann [Alter 2008] 122), die zudem in einem anonymen Verhältnis zueinander stehen. Das Konstrukt unterstellt ein ideales, selbstverständliches Nachwachsen von Folgegenerationen. Es besteht demnach ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Generationenvertrag und Generationenkontrakt im Sinne von „Verantwortung unter den Generationen“, welche die mittlere Generation (*akme*) innerhalb ihrer Familie nach zwei Richtungen hin in Anspruch nimmt.

⁴ Aristot. Oec. I 3, 1343 b 23 f.

⁵ Xen. Oik. 7, 19: „[...] damit die Gattungen nicht aussterben [...]“; und insbesondere Diotimas Rede: „Durch diese Veranstaltung, o Sokrates, sagte sie, hat alles Sterbliche teil an der Unsterblichkeit“. (Plat. Symp. 208 b; Ü.: Schleiermacher).

⁶ Vgl. U. Victor [Oik I 1983] 123.

Menschen über das der vernünftigeren Lebewesen erhöht wurde.¹ In einer weiteren Steigerung erfolgt schließlich die Kopplung des sterblichen Menschen an die Unsterblichkeit im *to aei einai* der Gattung Mensch.

- Buch III

Das Motiv der innerfamilialen Alterssicherung gemäß einem Generationenkontrakt kommt in der lateinischen Diktion des dritten Buches besonders deutlich hervor: Die Kinder sind „*senectutis pastores quasi [...] patris ac matris custodes ac totius domus conservatores*“.² Noch deutlicher als in Buch I ist nun der Hausherr nicht nur, wie im Paradigma aus der *Nikomachischen Ethik* gefordert, Hirte seiner Kinder³, sondern in einer Doppelrolle auch Hirte für die alten Eltern. Als Basis für die Einhaltung des Kontrakts zwischen den Generationen gilt die vorausgegangene fromme und gerechte Erziehung der Kinder, die ihren Eltern sozusagen zum Lohn gute Menschen werden. Der gegenteilige Fall gilt ebenso: Wurde kein gutes Vorbild in der Lebensführung gegeben, dann haben die Kinder einen guten Entschuldigungsgrund den Eltern gegenüber.⁴

Über ihre Kinder haben die Eltern letztendlich teil an der Unsterblichkeit,⁵ ebenso bleibt die Generationen übergreifende Verehrung der Götter im Hause⁶ gesichert. Wer die Mitwirkung in der Generationenfolge verachte, scheine auch die Götter zu vernachlässigen. Aus einer derart gesteigerten Argumentation, die Bezug und Verehrung gegenüber den Göttern als letztes *telos* erscheinen lässt, ergibt sich dann für den Autor, dass die eheliche Verbindung letztendlich um der Götter willen zu praktizieren⁷ und – so ließe sich hinzufügen – der Oikos in eben dieser Hinsicht zu bilden sei. Damit hat sich aber eine neue Wertehierarchie eingestellt, die einen Bezug zum Fortbestand der Polis nicht mehr in Betracht zieht.⁸

3.3.5 Zusammenfassung

In der oikonomischen Literatur wird die Beziehung zwischen den Generationen vorwiegend als ein naturgemäßer Verbund zwischen den drei Altersgruppen von Eltern, ihren Kindern und den alten Eltern behandelt. Der Oikos zeigt sich geradezu begründet in der Hervorbringung

¹ Aristot. Oec. I 3, 1343 b 19 f.: „[...]“, denn nicht nur für die (bloße) Existenz [*einai*], sondern für ein menschenwürdiges Leben [*eu einai*] sind weibliches und männliches Geschlecht einander Mithelfer.“

² Aristot. Oec. III, 143, 3 f.: „als Hirten des Alters sozusagen, [...] Beschützer von Vater und Mutter und Bewahrer des ganzen Hauses.“

³ Vgl. Kapitel 3.3.3 unter *Elternliebe als Verhältnis zu sich selbst*.

⁴ Aristot. Oec. III, 143, 8 f.

⁵ Aristot. Oec. III, 143, 20 f.

⁶ Nach R. Zoepffel [Oik. 2006] 673 sind die Götter gemeint, „die schon die Vorfahren verehrt haben“ und nicht etwa vergöttlichte Ahnen.

⁷ Aristot. Oec. III, 143, 23 f. Vgl. unten Kap. 3.4.4.

⁸ Vgl. R. Zoepffel [Oik. 2006] 673.

seiner eigenen Nachkommenschaft, die zugleich auch das Fortleben der Polis und ihrer Strukturen sichern muss. Vor diesem Hintergrund ergibt sich als eine physisch und institutionell durchgängige Forderung, Kinder zu haben und groß zu ziehen. In Erfüllung des Auftrags, mit und durch Nachkommen eine tragfähige Gemeinschaft zu schaffen, werden die Kinder zu einem gemeinsamen Gut (*koinon agathon*) der Eltern. Für Aristoteles' politisches Denken ist der Stellenwert der Reproduktion innerhalb der Polis so hoch, dass er in seinem Staatsentwurf generell Gesetzgebungskompetenz im Bereich der Familienplanung einfordert, mit strikten Vorgaben zu Heiratsalter, Zeugung und Geburtenkontrolle.

Im Lichte des Generationenkontrakts, der in den Quellen beschworen wird, verliert jene Bedrohung des Individuums, die mit dem „bösen Alter“ zu erwarten ist, an unmittelbarer Schärfe. Wenn der Generationenverbund im Oikos den Ausblick auf ein geehrtes Alter eröffnet, so zeigt dies eine als Ideal konstruierte Haltung innerhalb eines überschaubaren Personenverbandes, in dem den Menschen, die zur Leistungserbringung nicht mehr beitragen können, die Würde erhalten bleibt. Der achtsame Umgang mit den Alten geht aus dem Prinzip der personalen Rückvergütung und einer der Gerechtigkeit verpflichteten Dankbarkeit der mittleren, belastungsfähigen Altersgruppe gegenüber ihren jeweiligen Erzeugern und Ernährern hervor. An keiner Stelle wird die Zuwendung etwa als gängiges Mitleid verstanden mit denen, die der Hilflosigkeit des Alters ausgesetzt sind. Die Einordnung und Verortung des Individuums als Glied einer in die Unsterblichkeit reichenden, ehrbaren Generationenfolge gibt der Beziehung zwischen den Generationen eine eigene Wertigkeit.

Voraussetzung für das Gelingen des Generationenkontrakts ist die sorgende Praxis der jungen Eltern gegenüber ihren Kindern. Die Verantwortung der Oikos-Eltern bezieht sich sowohl auf die körperlichen und pädagogischen Belange der Kindesentwicklung, die in der Form der *epimeleia* zum Ausdruck gebracht werden, als auch auf die emotionale Bindungstiefe, die eine voraussetzungslose Liebe (*philia*) seitens der jungen Eltern zur Bedingung hat. Xenophontische und aristotelische Aussagen attestieren übereinstimmend, dass die Mütter - von Natur aus mit einem großen Vorrat an Liebesfähigkeit ausgestattet - ihre Kinder mit einem reichen Maß an selbstloser Liebe umgeben. Die Hausherren-Väter sind dem Paradigma vom Hirten verpflichtet, der die ihm Anvertrauten einerseits gegen äußere Feinde verteidigt und andererseits die richtigen Wege aufzuzeigen und voran zu gehen weiß. Aus der Unidirektionalität und offensichtlichen Unbedingtheit der Elternliebe leitet Aristoteles die Elternliebe als Verhältnis zu sich selbst ab. Die Kinder ihrerseits können zunächst gar keine Liebe entwickeln; ihr Kooperationsbeitrag besteht darin, in hohem Maße Sinnstiftung des Oikos zu sein. Sie sind lebende Depots der ihnen entgegengebrachte Fürsorge, bis die Zeit

gekommen ist, die in Anspruch genommene Menge an *epimeleia* einerseits an ihre Erzeuger zurückzugeben und andererseits an die neue Generation weiter zu reichen.

Zwar üben die Eltern ihre Fürsorge je nach geschlechtlich bedingtem Können und vorgängig strukturierter Arbeitsteilung in Ernährung und Erziehung aus; der Erfolg guter Elternschaft ergibt sich jedoch aus ihrer Zusammenarbeit als Vater und Mutter. Die vielschichtig lesbare Erziehungsepisode zwischen dem xenophontischen Sokrates und seinem Sohn liefert hierzu ein starkes Bild: Die Verhaltensbildung des Heranwachsenden ist formal dem Aufgabenbereich des Vaters zugeordnet, in Zielrichtung und Ergebnis kommt sie jedoch der Frau und Mutter zugute.

3.4 Der Bezug zu den Göttern

3.4.1 Religion im klassischen Athen

Im klassischen Athen findet sich die Beziehung zu den Göttern sowohl als wesentlicher Bestandteil staatlichen Selbstverständnisses im Sinne bürgerlicher Frömmigkeit¹ als auch als wichtiges Element im privaten Bereich, dem Oikos. Zum theoretisch begründeten „Wissen, dass Götter sind [*theus eidenai*]“ gehört das Postulat, dass man den „Göttern Gültigkeit zuerkennen [*theus nomizein*]“ müsse und zwar denjenigen, welche die Polis sanktioniert.² Das polytheistische System der Klassik entspricht noch dem Pantheon der Archaik, mit Zeus als dem mächtigsten unter den zwölf olympischen Gottheiten.³ Die strukturbestimmenden gesellschaftlichen Gruppen waren zugleich auch religiöse Einheiten, innerhalb derer der Kultdienst verpflichtende Aufgabe war,⁴ zumeist unter Leitung des Oberhauptes der jeweiligen Gemeinschaft. Im öffentlichen Leben gehörten dazu die Feste für die Stadtgottheit, wie etwa in Athen die Panathenäen und die Großen Dionysien,⁵ mit Theateraufführungen, Spiel und sportlichem Wettkampf, sodass „griechische Religion eine Religion der Öffentlichkeit“ war⁶ und ein Patriotismus in der Religion Ausdruck finden konnte, der ihr zugleich den spezifischen Wert nahm.⁷ Demgegenüber lieferte die von den Sophisten initiierte Aufklärungsphase im letzten Drittel des 5. Jh.s wirkungsvolle Thesen zur Kritik an der Religion, nachdem zuvor schon die jüngere Naturphilosophie versucht hatte,

¹ Athen galt als die gottesfürchtigste Stadt. Vgl. J. Dittmer [Katharsis 1996] 31.

² Vgl. H. Dörrie [RAC 12, 1983] Sp. 120 f. Die Anklage gegen Sokrates wegen Religionsfrevels lautet, dass er diejenigen Götter nicht für gültig halte, welche Athen anerkennt (Plat. Apol. 26 b): „[...] θεοὺς [...] μὴ νομίζειν οὐς ἡ πόλις νομίζει [...]“.

³ R. Muth [Religion 1988] 73.

⁴ R. Muth [Religion 1988] 26.

⁵ Die Tragödienaufführung zu Ehren des Dionisos war eine religiöse Veranstaltung, gekennzeichnet durch den Altar in der Mitte der Orchestra. Vgl. J. Dittmer [Katharsis 1996] 29.

⁶ W. Burkert [Religion 1977] 413, zitiert nach J. Dittmer [Katharsis 1996] 29.

⁷ M. Nilsson [Glaube 1950] 81.

Naturerscheinungen auf physikalische Weise zu erklären und ihnen damit ihren göttlichen Bezug zu nehmen. In den Komödien des Aristophanes schließlich werden die Götter aus dem alten Pantheon verspottet.¹

Die Frömmigkeit des Einzelnen bzw. des Hausherrn im Oikos konnte sich demgemäß über die volle Spannweite einer individualistischen Religion erstrecken, wie dies auch Platon berichtet². Xenophon stellt einen Gottesleugner vor, der sich über religiöse Rituale lustig gemacht habe,³ und es gibt Kunde über den Dichter Kinesias, der einen „Klub der Gottlosen“ (*kakodaimonistai*) um sich sammelte.⁴ Von Sophokles andererseits, der mit seinem mutmaßlich letzten Werk⁵ in diese Zeit hineinreicht und darin die Götter als gütig und Segen stiftend darstellt⁶, ist bekannt, dass er ein bedeutendes Priesteramt wahrnahm und eine führende Rolle bei der Einrichtung des Kultes für den neuen Heil-Gott Asklepios spielte.⁷

Die griechische Literatur bietet die Fülle der religiösen Meinungen von Einzelpersonen an; dieses Bild ist nicht identisch mit der Religionsausübung jener großen Menge weniger gebildeter Bürger, die vor allem aus der mündlichen Tradition schöpften.⁸ Von diesen wurde verlangt, „gewisse minimale religiöse Pflichten“ auszuüben, aber sie konnten weder auf ein Corpus tradierter Schriften verpflichtet noch einem organisierten Berufspriestertum⁹ zugeteilt werden, da es beides nicht gab. Zur Untersuchung übrig bleiben die Aussagen zum religiösen Ritual, dem eine hohe Beständigkeit über die Zeit hinweg¹⁰ zugestanden wird, die von Hesiod¹¹ bis Platon¹² reicht. Unter den religiösen Pflichten in der Kultgemeinschaft des Oikos

¹ In den „Fröschen“ (Uraufführung 405 v. Chr.) wird der Gott Dionysos als feige lächerlich gemacht. Vgl. Hinweis u. a. bei M. Nilsson [Glaube 1950] 90. J. Dittmer [Katharsis] 45 zitiert dazu V. Ehrenberg, *Aristophanes und das Volk*, Zürich 1968, 268: „Die Macht der Religion hatte schwer gelitten, zumindest für viele Menschen; der freundliche Humor und die Scherze naiver Gläubiger hatten sich in die Ironie der Ungläubigen verwandelt.“

² Plat. Leg. 885 b. Demnach glaubten einige, es gebe keine Götter, andere glaubten, sie kümmerten sich nicht um die Menschen und wieder andere, sie seien mit Opfern und Gebeten leicht zu leiten. Vgl. Hinweis u. a. bei M. Nilsson [Glaube 1950] 90.

³ Xen. Mem I 4 2.

⁴ Ath. XII 551 D, zitiert nach J. Dittmer [Katharsis 1996] 45.

⁵ *Ödipus auf Kolonos*, vermutlich im letzten Lebensjahr 406 entstanden; posthum 401 inszeniert.

⁶ Vgl. Th. Paulsen [Literatur 2004] 128.

⁷ Im Jahre 420 v. Chr., nach der großen Pest. „Asklepios ist der milde, barmherzige Gott, der den Menschen bei körperlicher Not und Krankheit beisteht und sie tröstet.“ (M. Nilsson [Glaube 1950] 84).

⁸ E. Dodds [Aufsätze 1977] 171f.

⁹ Der Redner Isokrates dazu: „Jedermann wird für geeignet angesehen, Priester zu sein.“ (Isoc. Ad Nic. 6). Platon fordert lediglich, dass ein Priester ein legitimes Mitglied einer unbefleckten Familie und über 60 Jahre alt sein soll. (Plat. Leg. 759 c-d.) Zitiert nach E. Dodds [Aufsätze 1977] 171.

¹⁰ E. Dodds [Aufsätze 1977] 173.

¹¹ Ein erster Eindruck bäuerlicher Frömmigkeit lässt sich bei Hesiod gewinnen, der den täglich auszuübenden Familienkult am häuslichen Altar beschreibt (Erga 335 f.) sowie zu Beginn des Pflügens im Herbst das Gebet an Demeter und den chthonischen Zeus empfiehlt (Erga 464 f.).

¹² Platon berichtet vom „beschwörenden Zauber“, mit dem Mütter den Kleinkindern erste religiöse Impulse vermitteln und vom „tiefsten Ernst“, mit dem Eltern sich um ihr eigenes Heil und das ihrer Kinder bemühen und sich mit „Gebet und Flehen“ an die Götter wenden (Leg. 887 d-e).

waren diejenigen gegenüber den verstorbenen Mitgliedern der Familie besonders wichtig; die Pflege der Familiengräber hatte den gleichen Rang wie die Verehrung der Stadtgottheiten.¹

3.4.2 Xenophon: Ein Leben mit den Göttern

- Der Hausherr im Verbund mit dem Gott

Leben im Oikos bedeutet für den Autor Xenophon Leben mit dem Gott bzw. mit den Göttern,² und diese Überzeugung weiß er in seiner Anleitung zum guten Haushalten schlicht aber vernehmlich zu vermitteln. Im Gegensatz zur Nennung eines spezifischen Gottes, wie diese etwa in seinem Frühwerk *Anabasis*³ oder auch bei Platon⁴ vorfindbar ist, bleiben die häuslichen Götter ohne nähere Kontur, auch wenn die Zahl der Zeus-Epiklesen im *Oikonomikos* mit über 50 Anrufungen hoch ist.⁵ Der erste ausgearbeitete Gottesbezug findet sich im Enkomion auf die Landwirtschaft, das die besondere Beziehung zwischen *georgia* und den Göttern herstellt: die Viehzucht liefere eben schöne Opfertgaben, mit denen man sich die Götter geneigt machen könne.⁶ Es ist aber auch die gepriesene Landwirtschaft, die „Mutter und Amme der anderen Gewerbe“,⁷ deren Arbeiten durch schlimme äußere Umstände sehr schnell zunichte gemacht werden können, und deshalb sei die Herrschaft der Götter über das Gedeihen in der Landwirtschaft anzuerkennen, ebenso wie die Götter Herren sind über den Erfolg im Kriege. Deshalb wendet sich Sokrates mahnend an Kritobulos:

„Glaubst du, dass es für die landwirtschaftlichen Arbeiten weniger nötig ist, die Götter günstig zu stimmen? Merke dir gut, dass die Verständigen [*sophrones*] sowohl wegen der [...] Früchte als auch wegen der Rinder, [...], ja wegen aller Besitztümer die Götter verehren.“⁸

Die protreptische Form, die sich sonst im *Oikonomikos* nur selten findet, wird bestärkt, wenn Kritobulos anschließend das sokratische Dogma reflexhaft wiederholt, nämlich dass „alles

¹ Nach Aristot. Ath. Pol. 55, 3 wird in der Dokimasie, der Eignungsprüfung der Ämterkandidaten, nach den Ahnengräbern gefragt ebenso wie nach den Altären. Ähnlich auch Xen. Mem. II 2, 13.

² Tatsächlich teilen sich die mehr als vierzig Belegstellen „*theos*“ bzw. „*theoi*“ ziemlich genau zur Hälfte in die Pluralform und in die Form des Singulars. (Laut TLG[®] v. 29.10. 2008).

³ Zeus *basileus* (Z. der König), Zeus *xenios* (Z. der Schützer der Gastfreundschaft), Zeus *melichios* (Z. der Gnädige) und, mit den meisten Nennungen, Zeus *soter*, der Retter aus Gefahren. (Vgl. Xenophon, *Anabasis*. Zug der Zehntausend. Griechisch-Deutsch. Herausgegeben von Walter Müri. Bearbeitet und mit einem Anhang versehen von Bernhard Zimmermann. Darmstadt 1990. Register S. 510-511 s.v. 'Zeus').

⁴ Bei Platon zählt Sokrates im *Euthydemos* den Zeus *herkeios*, den Zeus des Gehöfts, zu seinem häuslichen Heiligtum (302 d). Ebenso adressiert der sterbende Sokrates an anderer, prominenter Stelle einen Gott namentlich (Plat. Phaidon 118 a): „O Kriton, wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig [...]“ (Ü.: Schleiermacher). Vgl. Hinweis in J. Dittmer [Katharsis 1996] 50, Anm. 156: Gerade im bäuerlichen Bezugsbereich des *Oikonomikos* könnte Demeter eine Rolle spielen; bei der Verehrung um des Besitzes willen würde sich Zeus *ktēsios* anbieten.

⁵ Laut TLG[®] v. 19.6. 2008 zu den Formen „*Di*“ bzw. „*Dia*“.

⁶ Xen. Oik. 5, 3. Ähnlich auch 5, 20: „Welches andere Gewerbe bringt den Göttern geziemendere Erstlingsopfer dar oder veranstaltet ihnen reichere Feste? (Ü. Meyer 1975). W. Burkert [Religion 1977] 117 und 389 f. erwähnt Xenophons eigene Opfer- und Festpraxis, die dieser auf seinem Gut in Skyllus mit großen Aufwendungen im Dienste der Göttin Artemis durchführte (Xen. Anab. 5, 3, 7-13).

⁷ Xen. Oik. 5, 17 (Ü. Meyer 1975).

⁸ Xen. Oik. 5, 20.

Werk mit den Göttern zu beginnen sei,“ weil diese die Herren der friedlichen und kriegerischen Taten seien.¹ Bereits einige Kapitel vor dieser Belehrung hatte Sokrates das Wohlwollen des Gottes zur Bedingung für den Erfolg seines Schülers Kritobulos gemacht: Wenn sich der Gott nicht entgegenstellt, könne aus ihm „ein sehr tüchtiger Geschäftsmann werden“²

Ein Großteil der vielen Bezugnahmen auf göttliches Wirken³ findet sich im siebten Kapitel, also genau dort, wo die familialen Relationen im Oikos abgehandelt werden. Der eigentlich klar zu bejahenden Frage, ob er seine Frau selbst ausgebildet habe, setzt Ischomachos ein ‚Nein‘ entgegen und verweist auf sein Opfern (*thyein*) und Beten (*euchesthai*) um den Lernerfolg,⁴ das er an den Beginn der Ausbildung gesetzt habe. Offensichtlich in paränetischer Absicht lässt Xenophon den figurierten Sokrates feststellen, dass auch die junge Frau eingebunden war in die Hinwendung zu den Göttern.⁵ Die Anleitung zum persönlichen Umgang mit der Gottheit gibt die rechte Reihenfolge vor: Zuerst kommt das Opfern⁶ und Beten⁷, dann erst ist die Erwartung auf Erfüllung gerechtfertigt. Auch das Gelingen, Kinder zu bekommen, wird der göttlichen Gunst anheim gestellt.⁸

Das ganze häusliche Umfeld ist so eingerichtet von dem Gott, dass die Vermögen (*dynameis*) von Mann und Frau jeweils bestimmten Aufgaben und Bedingungen genügen.⁹ Die Götter vertreten in der weisen Ausformung des menschlichen Wesens die schaffende Natur (*physis*), welche ihrerseits durch das Gesetz (*nomos*) der Menschen bestätigt wird.¹⁰ Andererseits muss jeder den von dem Gott zugewiesenen Auftrag „aufs beste auszuführen versuchen“.¹¹ Diese verschränkte Struktur hat aber auch zur Folge, dass „Befehlsverweigerer den Göttern nicht verborgen“ bleiben und bestraft werden, wenn sie die eigenen Arbeiten vernachlässigen oder den Raum ihrer Zuständigkeit verlassen.¹²

¹ Xen. Oik. 6, 1.

² Xen. Oik. 2, 18

³ Rd. fünfzehn Belegstellen allein in Kapitel 7.

⁴ Xen. Oik. 7, 7.

⁵ Xen. Oik. 7, 8. Die im Kontext gegebenen Komposita *synthyein* und *syneuchesthai* sollen in einem späteren Resümee für eine spezielle Form von Eintracht verbucht werden. Vgl. unten Kap. 5.4.

⁶ Vgl. Xen. Mem. I 3, 3: Der erinnerte Sokrates glaubt, „dass die Götter an den Gaben der besonders Gottesfürchtigen am meisten Freude hätten“.

⁷ In Xen. Mem. I 3, 2 erinnert Xenophon an Sokrates' beispielhafte Gebetspraxis: „Und er betete auch einfach zu den Göttern, das Gute zu gewähren, da doch die Götter am besten wüssten, welcher Art das Gute sei.“

⁸ Xen. Oik. 7, 12: „Wenn ein Gott einmal gewährt, dass wir Kinder haben, [...]“. Vgl. oben Kapitel 3.3.2.

⁹ Xen. Oik. 7, 18-32. Vgl. oben Kapitel 3.1.2 unter *Arbeitsgemeinschaft*.

¹⁰ Breitenbach [1967] Sp. 1851. Dazu Nilsson [Glaube 1950] 87: Während bei Xenophon eine Harmonie zwischen *physis* und dem menschlichem Gesetz, dem *nomos*, aufscheint, versteht die Naturphilosophie des 5. Jhs. unter *physis* das Naturgesetz, das unwidersprechbar über dem von den Menschen Gesetzten steht: Sitte, Recht und Religion.

¹¹ Xen. Oik. 7, 29.

¹² Xen. Oik. 7, 31.

Waren im bisherigen xenophontischen Gottesverständnis unerschütterliche Gläubigkeit und Vertrauen vorherrschend, so macht sich in der zweiten Hälfte des *Oikonomikos* ein gewisser Vorbehalt bemerkbar, der zwar den Gottesbezug nicht beeinträchtigen kann, aber wohl der Erfahrung eines langen, bewegten Lebens gerecht wird. Gefragt, was einen guten Mann (*aner agathos*) ausmache, verweist der Idealhausherr Ischomachos auf den Primat der Gottesverehrung, mit der er „das Leben zu bestehen“ versuche, denn er sei überzeugt,

„[...] dass die Götter denjenigen Menschen, die nicht wissen, was man tun muss, und sich nicht darum kümmern, dies auszuführen, kein gutes Leben gestatten, den Verständigen [*phronimoi*] und Fürsorglichen [*epimeleis*] aber teils ein glückliches Dasein [*eudaimonein*] schenken, teils nicht, [...]“.¹

Deutlich zeigt sich die skeptische Einfärbung, welche die xenophontische Theologie bestimmt, die es andererseits versteht, aus dieser Schwäche eine Stärke zu machen: Wenn also die Götter dem Planlosen, dem schlecht Beratenen und Untätigen schon kein gutes Leben gestatten und es selbst für die Klugen und Kümmerer offenbleibt, ob ihnen *eudaimonia* zugeteilt wird, dann – so ergibt sich von selbst – ist vorrangig Achtsamkeit zu üben hinsichtlich der Beziehung zu den Herren des Schicksals:

„[...] so beginne ich mit der Verehrung der Götter und versuche zu erreichen, dass es mir mit der Hilfe des Gebets gestattet ist, Gesundheit [...] ehrenvolle [*kalos*] Rettung im Krieg und auf anständige [*kalos*] Weise sich mehrenden Reichtum zu erlangen.“²

Es gilt also und in dieser Reihenfolge, die Götter zu verehren (*therapeuein*)³ und danach – hier sehr behutsam formuliert – mithilfe des Gebets zu „versuche[n] zu erreichen, dass es gestattet sei,“ die Verhältnisse und Eigenschaften eines guten Mannes zu erlangen. Die Frömmigkeit des befragten Ischomachos korrespondiert mit der Gottesfürchtigkeit des fragenden Sokrates, die dieser eingangs bei Kritobulos angemahnt hatte.⁴ Eine grundsätzliche Nähe zur bisherigen Einstellung gegenüber göttlichen Mächten findet sich auch in der fremdländischen Gottesvorstellung, die Xenophon durch das Credo des mustergültig organisierten phönizischen Seefahrers einbringen lässt. Dessen Gottesverständnis, das inhaltlich der Rauheit des Meeres Tribut zollt, gerät gleichwohl strenger: „Denn der Gott bedroht und bestraft die Nachlässigen.“⁵ Im Schlusskapitel sind es in diesem Sinne paradigmatisch die Feldherren und ganz allgemein die Führenden, die bei sonst vorhandenen

¹ Xen. Oik. 11, 8. ^{1.} Hälfte

² Xen. Oik. 11, 8. ^{2.} Hälfte

³ Vgl. W. Burkert [Religion 1977] 409: *Theraps* ist im Epos der Gefolgsmann. Angesprochen ist also ein Verhältnis auf Gegenseitigkeit, wenn auch mit Rangunterschied.

⁴ Xen. Oik. 5, 20. Vgl. Zitat gleiches Kapitel oben.

⁵ Xen. Oik. 8, 16. Weiterhin heißt es: „Wenn er nur die nicht untergehen lässt, die sich nichts zuschulden kommen lassen, kann man vollauf zufrieden sein; wenn er aber auch diejenigen rettet, die ihren Dienst in jeder Weise ordentlich versehen, gilt den Göttern vielmals Dank.“

persönlichen Voraussetzungen nur als Gottbegabte (*theioi*)¹ und mit „göttlicher Gnade“² zu den wirklich Großen und Erfolgreichen werden.

Eine vordergründig greifbare Funktion in der religiösen Praxis kommt der Zeichendeutung zu. Im Kontext der Landwirtschaft bedeutet dies zunächst, die von dem Gott gelieferten klimatischen und jahreszeitlichen Zeichen als Hinweis für den richtigen Zeitpunkt der Aussaat zu verstehen. Wer aussät, bevor er vom Gott aufgefordert ist, hat „mit vielen Verlusten zu kämpfen“.³ Xenophons unbedingter Glauben an die Mantik, sicher anzunehmen zumindest für seine frühe Zeit, zeigt sich in seinem Feldzugsbericht *Anabasis* besonders deutlich: Neben die eher laienhafte Wahrnehmung von Zeichen tritt die Auslegung von besonderen Erscheinungen und Opferschauen durch hoch angesehene, berufliche Seher, wobei auch hier die Vermeidung von Verlusten im Vordergrund steht.⁴

- Das Gottesbild der *Memorabilien*

Das Leben im Verbund mit den Göttern erscheint bei Xenophon als die rechte Haltung für den verantwortungsvollen Hausherrn. Die Frage jedoch, ob Gott sei, wird im *Oikonomikos* nicht gestellt, und wie er sei, wird nur schemenhaft offenbar. Xenophons Logoi über das Göttliche finden sich in den *Memorabilien*, wo Sokrates in einem ersten Stück den Gottesleugner Aristodemos von der Existenz und dem fürsorgenden Wesen der Götter zu überzeugen versucht.⁵ Zusammen mit einer weiteren Textstelle⁶ stehen sie in einer Tradition von Gottesbeweisen, die seit der Erschütterung des Glaubens an die epische Götterwelt im 5. Jh. „als dringendes Desiderat empfunden wird.“⁷ Nach dem Beweis des Seins einer schöpferischen Vernunft, die auf das Sein der Götter schließen lässt, gerät die Qualität der

¹ Xen. Oik. 21, 5.

² Xen. Oik. 21, 12 (Ü.: K. Meyer).

³ Xen. Oik. 17, 2. An dieser Stelle fungiert Zeus als Wettergott.

⁴ Hatte der junge Xenophon schon wegen seiner Teilnahme an der Expedition göttliche Weisung eingeholt (Xen. An. III 1, 5 f.), so lässt er, in der Not zum Feldherrn gewählt, in besonderen Lagen immer wieder nach göttlichen Weisungen forschen und durch sie den Weg des Heeres bestimmen. M. Nilsson [Religion 1967] 787 f. geht ausführlich darauf ein. Indem sich Nilsson auf die *Anabasis* als xenophontische Quelle beschränkt, verfehlt er allerdings sein Ziel, die „Rolle der Religion im praktischen Leben“ (787; 790) aufzeigen zu können.

⁵ Xen. Mem. I 4: Die Schaffung des Menschen mit all seinen Sinnesorganen, Neigungen und den ihm eigenen Geistesgaben könne nicht Akt des Zufalls sein, sondern nur Werk der schöpferischen Vernunft (*gnome*), die von einem weisen und freundlichen Werkmeister (*demiurgos*) stamme, der auch die Wohlordnung der Himmelskörper eingerichtet habe. Gottesverehrung führe zur Einsicht in die Allmacht, in die Allgegenwart und in die ubiquitäre Fürsorge (4, 17 und 4, 18) des göttlichen Wesens. Diese Vorstellung einer Omnipräsenz des göttlichen Wesens, das „zugleich alles sieht und hört und überall gegenwärtig ist“, ist offenbar an Beschreibungskategorien des frühen Vorsokratikers Xenophanes angelehnt. (Vgl. R. Muth [Religion 1988] 171).

⁶ Xen. Mem. IV 3: Die zweite theologische Erörterung ist alleinig auf das Sorgeverhalten der Götter gegenüber den Menschen gerichtet. Während in I 4 der Mensch eher betrachtet wird als ein Geschöpf, das von den Göttern nahezu perfekt ausgestattet wurde, sind es in IV 3 zusätzlich die Elemente Feuer und Wasser, das Licht von Sonne und Mond sowie die Sprache und das Denkvermögen, die dem Menschen von der göttlichen Fürsorge bereitgestellt werden.

⁷ H.-J. Horn [RAC 11, 1981] Sp. 953.

göttlichen Fürsorge (*epimeleia theon*) zum Hauptthema der sokratischen Mission: Die Allmacht Gottes könne sich um alles zugleich kümmern (*hama panton epimeleisthai*),¹ sodass sogar zu fragen sei, ob es denn für die Götter eine andere Aufgabe gäbe, als für die Menschen zu sorgen.² „Die Götter scheinen den Menschen sehr viel Fürsorge [*polle epimeleia*] zuzuwenden“,³ pflichtet ein Gesprächspartner des Sokrates bei. Innerhalb der Fürsorge für alle Menschen zeige sich die individuelle Fürsorge durch Wunderzeichen, die die Götter dem Einzelnen als Ratgeber (*symboloi*) senden.⁴ Die zusätzliche Kategorie im Wesen der Götter, die umfassende Fürsorge, die über deren anerkannte Omnipräsenz hinausgeht, ist originär xenophontisches Denken; dieses „ins Bewusstsein zu heben, war anscheinend das wichtigste Anliegen des Autors“.⁵

3.4.3 Aristoteles: Polisreligion und Gottesdistanz

Aristoteles' „erste Philosophie“ stellt in Teilen dessen Theologie vor, wobei das zwölfte Buch der *Metaphysik* die wichtigsten Gedanken zusammenfasst⁶: Die Gottheit ist zu denken als erste Ursache der ewigen Bewegung alles Bewegten, selbst unbewegt, außerräumlich, reine Wirklichkeit (*energeia*).⁷ Ihr Streben und Denken richtet sich auf die Bewegung des Himmels⁸, sie ist reiner Geist, der sich nur mit dem absolut Vollkommenen, also mit sich selbst befasst.⁹ Eine direkte göttliche Einwirkung auf die Welt der Menschen sieht aristotelisches Denken nicht vor, zumal die sublunare Welt von der Welt der Gestirne prinzipiell verschieden ist.¹⁰ Ein Kümmern der Götter um die Sache der Menschen lässt sich aus dem aristotelischen Gottesbild nicht ableiten.

- Die Polisreligion in der *Politik*

Die Vorstellungen Aristoteles' zur praktischen Religion stehen daher mit seiner metaphysischen Theologie kaum in Kontakt; in der *Politik* wird eine „normale Polisreligion“

¹ Xen. Mem. I 4, 17 und I 4, 18.

² Xen. Mem. IV 3, 9.

³ Xen. Mem. IV 3, 12.

⁴ Xen. Mem. I 4, 15 und Xen. Mem. IV 3, 12 ^{Ende}.

⁵ Ch. Müller-Goldingen. [Xenophon 2007] 27.

⁶ Aristot. Metaph. 1071 b 3 f.

⁷ Vgl. W. Burkert [HWPh 1974] Sp. 723.

⁸ Vgl. W. Burkert [Religion 1977] 485 vermerkt, dass „alle Platonschüler überzeugt sind von der Göttlichkeit des Kosmos, die in der Regelmäßigkeit der Gestirnbahnen ihren überzeugenden Ausdruck findet.“

⁹ Vgl. R. Muth [Religion 1988] 178.

¹⁰ Vgl. W. Burkert [HWPh 1974] Sp. 724. Allerdings wird an anderer Stelle eine stoffliche Verbindung hergestellt, indem Aristoteles die Seele des Menschen aus dem *aither* bestehend vermutet, sodass aus dem himmlischen Ursprung der Seele deren himmlische Bestimmung abgeleitet werden kann. Vgl. W. Burkert [Religion 1977] 485 in Verweis auf Cic. Tusc. 1, 22.

vorausgesetzt.¹ Im staatstheoretischen Modell der Wunschpolis nehmen die Götter zwar einen formal prominenten Platz ein, gleichwohl bleibt die Argumentation für ihre Einbeziehung als Praxis des Staates offen: Während etwa die Verwaltung des Kriegswesens oder die Prüfung der öffentlichen Finanzen immer noch eine, wenn auch selbstverständliche Begründung erhalten, findet sich für den staatlichen Dienst an den Göttern lediglich die Formel „es ziemt sich [*prepei*]“² oder „es ist verordnet“. In diesem Verständnis steht an erster Stelle der Obsorgen (*epimeleiai*) eines Staates diejenige in Bezug auf das Göttliche (*peri ta daimonia*),³ gefolgt vom Militärwesen, den Finanzen sowie den vielfältigen anderen Aufgaben. In der Wunschpolis dürfen weder Bauer noch Handwerker das Priesteramt ausüben,⁴ sondern nur die Politen, die nach Krieger- und Ratsherrenzeit wegen ihres Alters ohnehin an Kraft verloren haben, sollen den Dienst an den Göttern versehen „und ihnen ihre Muße widmen“.⁵ Die Aufwendungen im Dienste der Götter (*ta pros tus theus*) muss die Polis gemeinschaftlich und das heißt, aus dem öffentlichem Grundbesitz bestreiten.⁶

Diese rein administrative, nahezu nachrangige Orientierung lässt den Dienst an den Staatsgöttern als eine unvermeidliche Pflicht erscheinen, ohne dass ein Motiv wie etwa das sozial einigende Moment von Ritus und religiösen Feierlichkeiten genannt worden wäre.⁷ Ein konkreter Gewinn aus der Götterfurcht (*phrontizein theon*) wird dem Spezialfall des Tyrannen in Aussicht gestellt: Er solle sich stets deutlich um den Dienst an den Göttern kümmern, weil ein gottesfürchtiger Herrscher als weniger gesetzeswidrig eingeschätzt werde und auch weniger angreifbar erscheine, da er ja die Götter als Mitkämpfer habe.⁸ Die Beiläufigkeit der Erwähnung⁹ und die distanzierte Haltung zu den Göttern, die zum Staat gehören, wie es sich im *ta pros tus theus* zeigt, und die nur an einer einzigen Stelle aufscheinende, in ihrer Rangfolge widersprüchliche Beziehung auf Göttliches (*theion*)¹⁰ mag in der grundsätzlichen Differenz von Politik und Philosophie begründet sein: Die Wissenschaft, die das Gute für

¹ W. Burkert [Religion 1977] 487.

² Aristot. Pol. VII 9, 1329 a 29; a 31.

³ Aristot. Pol. VI 8, 1322 b 31 f. Ähnlich vorrangig gefordert auch für die Wunschpolis in Pol. VII 8, 1328 b 12.

⁴ Aristot. Pol. VII 9, 1329 a 7 f.

⁵ Aristot. Pol. VII 9, 1329 a 32 f.. Vgl. oben Kap. 3.3.1 unter *Die Stufen des Lebens*.

⁶ Aristot. Pol. VII 10, 1330 a 8-13.

⁷ Bei Platon lassen sich derlei Stellen festmachen, wie z. B. Plat. Leg. 828 a: „[...] und welchen Göttern diese [Opfer] vom Staat darzubringen sind, um sich für ihn zum Besten und zum größten Segen auszuwirken.“ (Ü.: Schleiermacher).

⁸ Aristot. Pol. V 11, 1314 b 38 f.

⁹ Als Beispiel diene Aristot. Pol. V 16, 1335 b 15 f: Schwangere könne man „leicht“ dazu bringen, sich die als sinnvoll erachtete Bewegung zu verschaffen, indem ihnen der Gesetzgeber tägliche Besuche des entsprechenden Heiligtums verordne. (Hinweis aus W. Burkert [Religion 1977] 487.

¹⁰ Aristot. Pol. VII 8, 1328 b 12 f: „[...] fünftens und an erster Stelle muss es den Dienst am Göttlichen [*περὶ τὸ θεῖον*] geben“. Laut TLG[®] v. 02.11. 2008 gibt es in der *Politik* zwei Belegstellen für *θεῖον*, wovon 1253 b 26 die „göttliche Versammlung“ der homerischen Hephaistos-Szene zitiert, sodass obiger Beleg übrig bleibt.

den Menschen sucht, die Politik, kann nicht mit dem *theorein*, der das Göttliche schauenden Weisheit der Philosophen identisch sein.¹

- Gottesdistanz in der *Nikomachischen Ethik*

Auch in Bezug auf den Einzelnen bleibt das aristotelische Gottesverständnis unverbindlich, indem göttliches Kümmern um den Menschen lediglich als Denkmöglichkeit in der Form des „wenn überhaupt“ behandelt wird. Das Göttliche scheint in der *Nikomachischen Ethik* dann auf, wenn Zielen und Errungenschaften des Menschen eine besonders hohe Qualität zugeschrieben werden soll. So wird das noch zu bestimmende Gut für den Menschen zwar ein erfreuliches Strebensziel für den Einzelnen sein, „schöner und göttlicher (*theioteron*) aber [wird es sein] für ein ganzes Volk oder einen Staat.“² Es bleibt zunächst offen, und es wird auch nicht weiter untersucht, ob das Glück (*eudaimonia*) als das beste Gut für den Menschen ein Geschenk der Götter sei,³ oder ob es durch Übung oder Zufall sich einstellt. Auch im Falle, dass das Glück auf den Menschen durch dessen Zutun kommt, scheint es zu den göttlichsten Dingen (*theiotaton*) zu gehören.⁴ Zum vollkommenen Glück und damit zum *theiotaton* führt ja die Lebensform der *theoria*, die ausgeübt wird vom Philosophen als lebenslange Betrachtung und ungestörte Tätigkeit des Geistes (*nus*).⁵ Leben aus diesem Geist gerät zum göttlichen Leben (*bios theios*), im differenzierenden Vergleich zum menschlichen Leben (*anthropinos bios*).⁶ Gelingt es einem Menschen, ein Leben der Autarkie, der Muse und in der Betätigung des Geistes zu pflegen, dann scheint er „sowohl in der besten Verfassung zu sein als auch am meisten von den Göttern geliebt zu werden“.⁷ Dieser Aussage geht eine der wenigen Bekundungen voraus, in denen die Möglichkeit erwogen wird, ob und dass reale Beziehungen zwischen Göttern und Menschen bestehen könnten:

„Wenn sich nämlich die Götter überhaupt irgendwie um die menschlichen Angelegenheiten kümmern [*epimeleia ginetai*], wie man annimmt, dann dürfte es auch plausibel sein, dass sie sich an dem freuen, was das Beste und ihnen Verwandteste ist (das aber wird die intuitive Vernunft [*nus*] sein), und dass sie denen, die dieses am meisten lieben und ehren, Gutes zurückgeben [*anteupoiein*], insofern sie sich um die Dinge kümmern [*epimelumenoi*], die den Göttern lieb sind, und sowohl richtig wie werthaft handeln.“⁸

¹ Vgl. W. Kullmann [Lebensform²2006] 255.

² Aristot. EN I 1, 1094 b 10.

³ Aristot. EN I 10, 1099 b 9 f.; 12f: „Wenn nun überhaupt etwas ein Geschenk der Götter für die Menschen ist, dann spricht alles dafür, dass auch das Glück gottgegeben [*theosdoton*] ist, [...]“.

⁴ Aristot. EN I 10, 1099 b 15.

⁵ Aristot. EN X 7, 1177 b 24 f. Die Herleitung, dass vollkommenes Glück nur eine Art von betrachtender Tätigkeit sein kann, folgt X 8, 1178 b8 f.

⁶ Aristot. EN X 7, 1177 b 30 f. Dies gilt unter der Prämisse, dass der Geist „im Vergleich mit dem Menschen göttlich ist“. Aristoteles ist vorsichtig, wenn er dem *nus* Göttlichkeit zuschreibt: aus X 7, 1177 b 16 geht lediglich hervor, dass der Geist selbst „etwas Göttliches sein [mag] oder das göttlichste der Dinge in uns“.

⁷ Aristot. EN X 9, 1179 a 22 f.; ebenso a 31.

⁸ Aristot. EN X 10, 1179 a 24-29 f.

Zögerlicher noch als Xenophon nähert sich Aristoteles der Idee einer auf die Menschheit orientierten Gottheit, indem er ein weiteres Mal ein „wenn überhaupt“ prämittiert.¹ Das Funktionsschema dieser Götter-Mensch-Relation unterscheidet sich deutlich vom xenophontischen Muster: Dessen Einfachheit in der Mechanik des *therapeuein/antitherapeuein* ist einer komplexen Zugangsform gewichen, die über die Liebe zu einem gemeinsamen Ideal eine quasi trianguläre Beziehung herstellt. Indem der Mensch jenes Ideal *nus* liebt, welches auch die Götter lieben und als ihnen verwandt betrachten, kann sich eine Honorierungsrelation zwischen Göttern und dem Menschen einstellen. Eine ethische Komponente für die Praxis zeigt sich überraschend in der nachgelieferten Handlungsmaxime, „richtig [*orthos*]“ und „werthhaft [*kalos*]“ zu handeln. Inwieweit dieser Imperativ im Junktum steht zum Leben aus dem Geist, muss offen bleiben, genauso wie die nähere Bestimmung des Guten, mit dem die Götter vergelten. Der Dienst des Einzelnen am möglicherweise interessierten Gott ist jedenfalls das ethisch korrekte Handeln (*prattein*) und nicht das Opfern und Beten, wie es im xenophontischen *therapeuein* vorzufinden war. Der Begriff des Sichkümmerns, der *epimeleia*, erhält in diesem Textzitat aus dem zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* eine Schlüsselposition, indem damit sowohl die in Frage stehende Haltung seitens der Götter zu den Menschen näher gefasst als auch der Handlungsbegriff des Menschen (*epimeleisthai*) als Vorbedingung für die Belohnung durch die Götter spezifiziert wird.

Die oben in Aussicht gestellte, lediglich indirekte Beziehung zwischen Göttern und den Menschen folgt der aristotelischen Freundschaftslehre, nach der ein Verhältnis der *philia* zwischen beiden Ebenen nicht möglich ist: der Unterschied im Quantitativen (*kata poson*) ist zu groß, als dass die Betreffenden erwarten könnten, Freunde zu sein, und das „ist am offenkundigsten bei den Göttern [...]“.² An anderer Stelle meint Aristoteles dazu: „Absurd wäre es, wenn einer sagen wollte, er liebe Zeus.“³

3.4.4 Pseudoaristotelische Quellen

Im ersten Buch der pseudoaristotelischen *Oikonomika* ergibt sich bis auf eine unbedeutende Belegstelle⁴ kein wirklicher Gottesbezug.⁵ Dieses auffallende Schweigen zum Thema mag sicherlich auch in Bezug auf die Textforschung interessant erscheinen, wenn einerseits, wie gezeigt, im xenophontischen *Oikonomikos* religiöse Praxis erkennbar in die Lehre von der

¹ Das erste Mal EN I 10, 1099 b12 f., vgl. Anm. oben.

² Aristot. EN VIII 9, 1158 b 35.

³ Aristot. MM 1208 b 30, zitiert nach W. Burkert [Religion 1977] 410.

⁴ Aristot. Oec. I 3, 1343 b 27: „[...] von der Gottheit von vornherein für die Gemeinschaft eingerichtet.“

⁵ Laut TLG® v. 04.11.2008.

rechten Haushaltsführung einbezogen ist und andererseits gemeinsames Quellengut beider Oikonomiken vermutet wird.¹

Buch II der pseudoaristotelischen Quellen, das in der vorliegenden Untersuchung nur marginal herangezogen wird, liefert gleich mehrere „Vorschläge zur Erzielung von Staatseinkünften“, die eine sozial verankerte Kulturtradition und einen kollektiven Bezug zu den Göttern voraussetzen. In einigen Fällen sind diese ‚Vorschläge‘ nichts anderes als Betrug an der Bevölkerung und Manipulation, welche aufgrund von Opferbereitschaft und diffuser Gottesfurcht möglich werden. Die in dieser Hinsicht ergiebigste Überlieferung berichtet von Dionysius I., dem Tyrannen von Syrakus, der seine Untertanen von einer Epiphanie in Kenntnis setzt. Dabei habe er den göttlichen Auftrag erhalten, allen Schmuck aus seiner Stadt einzuziehen, was ihm dann auch gelingt.² Es ist vorstellbar, dass die Instrumentalisierung und der Missbrauch eines wie auch immer gearteten personalen Bezugs zu den Göttern letztendlich zur Auflösung der religiösen Dimension in der Tyrannenherrschaft führten, während im Idealhaushalt des Ischomachos eine aus einem Grundvertrauen heraus gewachsene Frömmigkeit das Potenzial hatte, über den inneren Kreis des Oikos in den Bereich der Polis hinein zu wirken.

Das auf Lateinisch überlieferte Buch III der *Oikonomika* schwenkt wieder ein auf einen Gottesbezug, wie er sich ansatzweise bei Xenophons *Oikonomikos* zeigte; Buch III schließt denn auch mit der Ermahnung ab: „*Propter quae proprie et communiter decet iuste considerantes ad omnes deos et homines [...]*“.³ Die Belegstelle zeigt, dass im pseudoaristotelischen Oikos die Beziehung zu den Göttern in den Kreis der personalen Beziehungen integriert ist, und dass das Leben im Oikos Leben mit den Göttern meint. Buch III, das das rechte Verhältnis von Mann und Frau im Oikos lehren will, stellt frühzeitig fest, dass für „eine wahrhaftig besonnene Frau“ bei der Verheiratung klar sein muss, dass sie von einem göttlichen Wesen⁴ mit der Lebensweise und dem Schicksal des Mannes verbunden worden ist. Von daher erscheint nur folgerichtig: „*orare quidem igitur decet in adversitatem virum non pervenire*“⁵. Im Unterschied zur gemeinsamen Gottesanrufung⁶ im xenophontischen *Oikonomikos* wendet sich jetzt die Frau allein an die Gottheit.⁷ Buch III

¹ Vgl. oben Kap. 3.1.4. unter *Verantwortlichkeit des Ehemanns* und dort die beiden ersten Anmerkungen.

² Aristot. Oec. II 2, 20 a (1349 a 14-24).

³ Aristot. Oec. III, 147, 20 f.: „Deshalb muß jeder [...] sowohl innerhalb seines Hauses als auch in der Öffentlichkeit allen Göttern und Menschen die gebührende Achtung zollen [...]“.

⁴ Aristot. Oec. III, 141, 8: „*a deo*“. Ansonsten wird in Buch III durchgängig der Plural verwendet.

⁵ Aristot. Oec. III, 142, 5 f.: „Beten muss also die Frau freilich, dass der Mann nicht ins Unglück geraten möge.“

⁶ Xen. Oik. 7, 8. Vgl. oben Kap. 3.4.2 unter ‚Der Hausherr im Verbund mit dem Gott‘.

⁷ Auch im Kultgeschehen der Polis findet sich eine Differenzierung der Geschlechter derart, dass Frauen ihre eigenen Feste haben, zu denen Männer nicht zugelassen sind. Zur Rollenverteilung im religiösen Ritual s. W. Burkert [Religion 1977] 388 f.

nimmt hochgradig Rekurs auf das Epos, und so erscheinen Alkestis und Penelope als Vorbilder, die für ihre auch in schlimmen Zeiten gezeigte Treue „*a diis nec immerito sunt honoratae*.“¹, womit sich der Kreis moralischer Selbststeuerung schließt. In vergleichbarer Gläubigkeit wendet sich Odysseus an die Götter, wenn er für die phäakische Königstochter Nausikaa „einen Mann und ein Haus“ und erstrebenswerte eheliche Harmonie erbittet. Leben mit den Göttern kann nach Buch III als Leben für die Götter aufgefasst werden: Nur die Generationenfolge sichert den väterlichen Göttern dauernde Verehrung, und „*propter deos itaque*“, wegen der Götter also, wird eheliche Verbindung eingegangen und ein Haus gegründet.²

3.4.5 Zusammenfassung

Es hat sich gezeigt, dass die Beziehung des Hausherrn zu den Göttern einen eigenen Stellenwert innerhalb der Relationen im Oikos einnimmt und unbestreitbar zu den Lehrinhalten für eine gute Haushaltsführung gehört. Dies hat umso mehr Gewicht, als die Autoren sich ergebnisoffen dem Thema nähern können, wie das Beispiel des pseudoaristotelischen Buches I zeigt. Der *Oikonomikos* des Xenophon, versehen mit zahlreichen Gottesanrufungen, rechnet trotz aller Skepsis fest mit den Göttern als einer gegebenen Größe und beleuchtet die Praxis des Verhältnisses zu ihnen. Der Verfasser läßt nicht nur ein zum Nachdenken über das Wirken der Götter, sondern auch zum frommen Umgang mit ihnen, woraus sich überhaupt erst ein glückliches und geachtetes Leben ergeben kann. Glaubensstarke Gewährsleute wie etwa der xenophontische Sokrates stehen ihm als Zeugen zur Seite.

Findet sich im Gottesbild der hier zusätzlich betrachteten *Memorabilien* ein mächtiger, allgegenwärtiger und sorgender Gott vor, der zum Einzelnen im Verhältnis von irdischem Dienst (*therapeuein*) und göttlichem Gegendienst (*antitherapeuein*) steht, so geht das Verständnis von den Göttern im *Oikonomikos* nicht mehr vom absoluten Vertrauen in die Gottesgüte aus, sondern pflegt ein eher bedingtes Verhältnis. Die Gottesverehrung behält ihren hohen und grundlegenden Stellenwert, ist aber nur notwendige, nicht hinreichende Bedingung dafür, dass die Götter günstig gestimmt sind: Wer verständig ist, wird opfern, beten und dann hoffen. Die Art, wie Xenophon mit der offenen Frage umgeht, nämlich ob Götter menschliche Verehrung und menschliches Wohlverhalten belohnen, läßt an die Pascalsche Wette³ denken. Wie B. Pascal auf die Existenz Gottes setzt, und damit auf jeden

¹ Aristot. Oec. III, 142, 12 f.: „[...] ist ihnen von den Göttern die verdiente Ehre zuteil geworden“.

² Aristot. Oec. III, 143, 23 f. Vgl. oben Kapitel 3.3.4 unter *Buch III*.

³ Blaise Pascal; Gedanken, Frankfurt a. M. 1987, Fragment 233, oder Stuttgart 1997, Fragment 418.

Fall nicht zu verlieren annimmt, so geht Xenophon als verständiger (*phronimos*) und fürsorglicher (*epimeles*) Hausherr in Vorleistung der Frömmigkeit, um zumindest die Chance für die Zubilligung eines glücklichen Daseins zu wahren. Dabei sieht er es als Aufgabe an, seine Frau in die Oikosfrömmigkeit mit einzubeziehen.

Bei Aristoteles erhalten die Götter zwar eine eigene Position, soweit es um die praktische Religionsausübung in der Wunschpolis geht; die Beschreibung des Dienstes an den Staatsgöttern bleibt aber beschränkt auf administrative Hinweise, die in ihrer Beiläufigkeit eher eine nachrangige Bedeutung des Staatskults signalisieren. Eine Verbindung der Polisreligion aus der *Politik* mit der geistgeprägten Gottesvorstellung der *Metaphysik* zeigt sich nicht. In der Vorstellungswelt der *Nikomachischen Ethik* bilden die Götter den Gegenpol zum Menschen und bleiben aufgrund der schieren Größendifferenz unaufhebbar distanziert, haben jedoch ihre Freude an der menschlichen Vernunft. Eine vage Möglichkeit der Beziehung zwischen den Extrema Gott und Mensch zeichnet sich ab, wenn die Lebensführung wie im Falle der Philosophen nach dem Prinzip des *theorein* zu einem göttlichen Leben hin tendiert. Unter der Voraussetzung, dass die Götter sich überhaupt um die Menschen kümmern, ist eine Entgeltung mit Gutem denkbar jenen Menschen gegenüber, die sich auch der Vernunft erfreuen, die sich um das Göttliche kümmern und Tugend zeigen. Ein Freundschaftsverhältnis zwischen Göttern und dem Menschen ist letztendlich nicht möglich, weil die Proportionalität im Quantitativen verletzt ist.

Während die pseudoaristotelischen Quellen mit Buch I in auffallender Weise das Thema Gott aus der oikonomischen Betrachtung ausklammern, zeigt sich in Buch III eine Beziehung zu den Göttern, die greifbar in das Leben des Oikos integriert erscheint. Die Götterverehrung kann letztendlich sogar als das *telos* des Oikos angesehen werden.

4 Vortrefflichkeit im öffentlichen Raum

4.1 Das Verhältnis zu Besitz und die Erwerbskunst

4.1.1 Xenophon

- Verantworteter Umgang mit Besitz

Aufs Ganze gesehen stellt Xenophons *Oikonomikos* eine Abhandlung um Besitz und dessen Erhaltung und Steigerung dar, und gleich zu Anfang erscheinen jene einschlägigen Begriffe wirtschaftlichen Handelns wie etwa „Überschuss“ (*perusia*) und „Verlust“ (*zemia*),¹ die den Brückenschlag anbahnen zum Fazit, das sich ganz zu Ende des Buches findet:

„Denn wenn einerseits die Ausgaben in vollem Umfang aus den Häusern gehen, andererseits aber die Arbeiten nicht mit Gewinn – im Verhältnis zum Aufwand – abgeschlossen werden, dann darf man sich nicht mehr darüber wundern, wenn sich anstelle des Überschusses Mangel zeigt.“²

Ausgangspunkt des Werkes ist mithin jene dringlich formulierte Bitte um Unterweisung, die der wohlhabende, aber unerfahrene Hausherr Kritobulos an Sokrates richtet, nämlich zu erfahren „was zur Vergrößerung meines Hauses zu tun sei“.³ Dieser Anfrage wird letztendlich durch die vielfältigen Unterrichtseinheiten des Experten Ischomachos entsprochen, den Sokrates in allen Belangen zu zitieren weiß. Die von Sokrates mit Bedacht vorgeschaltete Bestandsaufnahme fällt für den jungen Erben eines beträchtlichen Vermögens⁴ allerdings ernüchternd aus: Privates und vor allem öffentliches Umfeld stellen große Ansprüche an den reichen Bürger,⁵ die keineswegs übergangen werden können; allein der Anschein mangelhafter Leistungserbringung genügt, öffentlich empfindliche Sanktionen folgen zu lassen bis hin zur Bestrafung in dem Maße, als hätte der Besitzende das Volk bestohlen.⁶ So

¹ Xen. Oik. 1, 4: *perusia* und 1, 7: *zemia*. Des weiteren Xen. Oik. 1, 6: „Besitz“ (*ktemata*); 1, 8: „Kaufen“ (*priasthai*); 1, 10: „Verkaufen“ (*apodidosthai*). Weiterhin macht Xen. Oik. 1, 10-11 den Unterschied zwischen Gebrauchs- und Tauschwert deutlich: wer Flöte zu spielen versteht, dem stellen Flöten Besitztum dar, ebenso aber auch dem des Spielens unkundigen Besitzer, der sie nur zu verkaufen versteht.

² Xen. Oik. 20, 21.

³ Xen. Oik. 2, 1.

⁴ Xen. Oik. 2, 3. Sokrates schätzt das Vermögen des Kritobulos auf „mehr als das Hundertfache“ seines eigenen Vermögens, wozu letzteres „mit dem Wohnhaus und der gesamten Habe sehr leicht fünf Minen einbrächte“. Demnach kann Kritobulos' Vermögen auf den Gegenwert von weit mehr als hundert Wohnhäusern angesetzt werden.

⁵ Xen. Oik. 2, 5-6. Dazu gehören umfangreiche Opfergaben und großzügige Gastfreundschaft und es wird die Ausstattung von Chören, die Ausrichtung von Wettkämpfen und die Übernahme hoher Staatsämter erwartet. Im Kriegsfall kommt die Ausrüstung einer Triere hinzu. Vgl. unten Kap. 4.2.1.

⁶ Vgl. G. Audring [Ökonomische 1992] 123, Anm. 11: Der Grundsatz der direkten Teilhabe der Polisbürgerschaft am Staat gab dem Gemeinwesen das Recht, solche Leistungen (*leiturgiai*) aus dem Vermögen der Bürger einzufordern.

kommt es dazu, dass Sokrates trotz des immensen Vermögensunterschiedes behaupten kann, „kein größeres Vermögen nötig zu haben“.¹

Zugleich verführe das Gefühl des Reichseins dazu – so die Befürchtung des Sokrates – sich gegenüber dem Vermögenserwerb sorglos (*amelos*) zu verhalten, und sich nur noch auf Lieblingsbeschäftigungen zu konzentrieren. Zu allem Übel seien die reichen Freunde der Reichen nicht willens oder in der Lage, dem wirtschaftlich gestrauchelten Freund aufzuhelfen, während einem gering Begüterten von seinen gleichgestellten Freunde jederzeit ausreichend geholfen werden kann. Wenn auch Sokrates' Analyse einen leicht hämischen Unterton annimmt, mit dem er sein Gegenüber wegen dessen „Armut bedauert“,² so darf sie doch als ein ernsthafter Appell an die Verantwortlichkeit von Reichtum angesehen werden. Denn an späterer Stelle erfolgt die Einteilung der athenischen Gesellschaft in die Vielen, „die nicht leben können, ohne andere in Anspruch zu nehmen“, und in jene anderen Vielen, die gerade ausreichend für sich selbst sorgen können. Welche aber fähig sind, darüber hinaus etwas zu erwirtschaften, „um dem Staat Glanz zu verleihen“, den Freunden beizustehen und „Götter in großartiger Weise zu ehren“ – so meint Sokrates – „solche Männer zu loben sind wir kleinen Leute fähig“.³ Xenophons Appell gilt dem verantworteten Umgang der Besitzenden mit ihrem Reichtum, und so lässt er auch an anderer Stelle, nämlich im Dialog *Hieron* dem gleichnamigen Tyrannen raten, die Eigenmittel eher für das Gemeinwohl einzusetzen als für private Zwecke⁴ und – wie im *Oikonomikos* – zuallererst die Relativität jeglichen Vermögensbegriffes im Auge zu behalten: „Denn nicht nach der Zahl beurteilt man, was viel und wenig sei, sondern nach den Bedürfnissen.“⁵

Zur Verantwortlichkeit des Vermögenden gehört auch die jederzeitige Herrschaft über sich selbst. Zeigt sich doch manchmal, dass trotz reichlich vorhandener Güter und guter persönlicher Voraussetzungen Haushalte nicht prosperieren, sondern durch Untugenden⁶ und Schwächen⁷ ihrer Herren Schaden erleiden, indem diese sozusagen von anderen Herren oder Herrinnen beherrscht werden.

¹ Xen. Oik. 2. 2. In diesem Sinne fortfahrend in 2. 4: „Das Meinige reicht doch aus, [...] um mir das zu geben, was für mich genug ist.“ Diese Position kommt dem Ideal der Genügsamkeit in Besitzdingen nahe, das Aristoteles später formulieren wird. Vgl. unten Kap. 4.1.2 unter *Das rechte Maß des Besitzens*.

² Xen. Oik. 2, 4.

³ Xen. Oik. 11, 10 ff.

⁴ Xen. Hier. XI, 2.

⁵ Xen. Hier. V, 8.

⁶ Xen. Oik. 1, 19. Das sind z. B. Untätigkeit, mangelnde Willenskraft, Nachlässigkeit ebenso wie Würfelspiel und schlechte Gesellschaft. Dazu passt auch Xen. Oik. 1, 13 als ein drastisches Beispiel für die destruktive Verwendung von Vermögen: Wenn jemand „Geld verwendete, um sich [...] eine Hetäre zu kaufen, und durch sie Schaden am Leib, Schaden an der Seele, Schaden am Haus nähme [...]“.

⁷ Xen. Oik. 1, 22. Hierzu gehören u. a. Ausschweifungen (Meyer: Hurerei), Trunksucht, einfältiger und kostspieliger Ehrgeiz (Meyer: törichte und kostspielige Prahlereien).

- Schlüsselfaktor *epimeleia*

Reichtum schaffen, so eine erste Lektion, besteht darin, „Überschuss zu erzielen“, und wer mit seinem Besitztum nicht umzugehen versteht, dem werden daraus auch keine Einkünfte erwachsen.¹ Warum jedoch sind „von ein und denselben Arbeiten die einen sehr arm, die anderen aber sehr reich“?² Sokrates hat sich unter den Besitzenden genau umgesehen, um herauszufinden, was die Voraussetzung für den Erfolg sei:

„Denn diejenigen, die ihre Arbeit planlos verrichteten, sah ich Verlust erleiden, diejenigen aber, die sich mit ernsthafter Absicht darum kümmerten [*epimelumenoi*], sah ich schneller, leichter und mit größerem Gewinn arbeiten.“³

Das Schlüsselwort, das Xenophon weiterhin für jedweden Erfolg verantwortlich machen wird, ist gefallen: Nur wer sich kümmert und Achtsamkeit (*epimeleia*) zeigt gegenüber Besitz und Vermögen, kann ein „sehr tüchtiger Geschäftsmann (*chrematistes*)“ werden.⁴ Die für den Erfolg unerlässliche Haltung der *epimeleia* erscheint umso plastischer, als vorausgehend vor dem häufiger anzutreffenden Gegenteil der Nachlässigkeit (*ameleia*) als einem „schädlichen Zustand“ eindringlich gewarnt wurde.⁵ *Epimeleia*, die notwendige Bedingung für gelingendes Wirtschaften muss einerseits einhergehen mit Verstand und vernünftiger Disposition,⁶ sie hat zugleich aber in jeglicher Beziehung den klaren Vorrang vor Wissen (*episteme*). Zwar tritt Xenophon an, alles Wissenswerte vom rechten Wirtschaften im Hause zu vermitteln, vom angemessenen Umgang mit den Sklaven, über die Einbeziehung der Gattin in die Leitung des Hauses bis hin zur Unterweisung in Landwirtschaft und Gartenbau, sein *Oikonomikos* wird aber mit dem schlichten Urteil schließen, dass nicht Wissen oder Unwissenheit den Wohlstand der Landwirte hervorbringe, sondern der Misserfolg trete dann ein, wenn sich einer nicht kümmert:

„Der Mann erntet kein Getreide [...], denn er kümmert sich nicht darum [...]. Der Mann hat keinen Wein [...], denn er kümmert sich nicht darum [...]. Auch Öl und Feigen hat der Mann nicht, denn er kümmert sich nicht darum [...]“.⁷

¹ Xen. Oik. 2, 10.

² Xen. Oik. 2, 17. Sokrates benennt in Xen. Oik. 3, 2 f. Beispiele von Erfolg und Misserfolg bei sonst gleichen Voraussetzungen: So bauen die Einen mit viel Geld unbrauchbare Häuser, während Andere mit weit weniger Mitteln etwas Nutzbringendes erstellen; die Einen besitzen umfangreichen Hausrat, der aber im Bedarfsfall nicht auffindbar ist, indes Andere über weniger Gerät verfügen, dieses dann aber umgehend zum Gebrauch bereithaben; den Einen entlaufen die „gefesselten“ Sklaven, die – ohne Fesseln – bei den Anderen bleiben wollen.

³ Xen. Oik. 2, 18.

⁴ Xen. Oik. 2, 18.

Vgl. G. Audring [Ökonomische 1992] 26 f.: Der Begriff des *chrematistes* steht bei Xenophon für einen Oikos-Besitzer, der nicht nur das für das (gute) Leben Notwendige besorgt, sondern mit dem zu erzielenden Überschuss „das Haus vergrößert“. Nicht nur die Sicherung, sondern die Steigerung der Einkünfte sind in xenophontischer Sicht Ziel und Ausweis von Gutsein im Oikos.

⁵ Xen. Oik. 1, 19.

⁶ Xen. Oik. 2, 18: „[...] τούτῳ δὲ γνώμη συντεταμένη ἐπιμελουμένου [...]“ K. Meyer [Oikonomikos 1975] übersetzt hier: „[...] die sich mit Verständnis und Zielstrebigkeit darum kümmerten [...]“.

⁷ Xen. Oik. 20, 4.

Die anaphorische Wendung des dreimaligen „denn er kümmert sich nicht darum“ (*u gar epimeleitai*) beschwört, auch in Anbetracht ihrer Positionierung im vorletzten Kapitel des Werkes den Kulminationspunkt, an dem Xenophon sein Grundanliegen unüberhörbar kommuniziert: Sich-Kümmern und dauerndes Sorgen um das Anvertraute ist die unerlässliche Voraussetzung für (land-)wirtschaftliches Gedeihen.¹ Mag der zu überzeugende Hausherr die Dringlichkeit von *epimeleia* und deren Primat vor der *episteme* noch nicht erkannt haben, so liefert Ischomachos aus der gängigen Kriegspraxis ein Tripel militärtechnischer Beispiele nach,² dem nun endgültig zuzustimmen ist: Immerhin würde die Nichtbeachtung dieser einfachen Vorsichtsmaßnahmen im Feindesland höchste Lebensgefahr für die ganze Truppe bedeuten. Xenophon mag mit diesem Exkurs eine formale Steigerung in der Argumentation für sein Anliegen bezweckt oder aber den Verweis auf dessen prinzipielle Gültigkeit beabsichtigt haben, insgesamt zeigt sich in dieser kurzen Textpassage der Vorrang des achtsamen Tuns (*epimeleisthai*) vor dem Wissen (*gignoskein*) stilistisch deutlich hervorgehoben.

Andererseits weiß auch Kritobulos, dass *epimeleia* nur eine notwendige Voraussetzung sein kann. Unwetter und Dürrezeiten, Tierseuchen und Getreidebrand machen „die schönen Berechnungen und Arbeiten zunichte“.³ Die Verständigen unter den Landwirten – so Sokrates – verehren deshalb die Götter und machen sie sich durch Opfer geneigt. Der später dazu befragte Ischomachos wird dies als Experte bestätigen: Die Götter werden denen, die das Notwendige nicht wissen und sich nicht kümmern, „kein gutes Leben gestatten“, für die Verständigen und Fürsorglichen bleibe aber ein glückliches Dasein immer noch ungewiss.⁴

- Praxis der Mittelverwaltung

Für das wirtschaftliche Wohlergehen kommt der Frau des Hauses eine Schlüsselrolle in zweifacher Weise zu: Zum einen verantwortet sie nach xenophontischer Vorstellung alleinig die buchhalterische Kontrolle über die Ausgabenseite ihres Oikos als einer Wirtschaftseinheit. Damit ist eine erkennbar fortschrittliche Haltung eingenommen,⁵ erfordert diese Aufgabe

¹ So auch S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] im Kommentar zur Stelle: „Concern or diligence [...] are prerequisites for a successful agricultural enterprise. This point is the culmination of the ethical argument of the *Oeconomicus*.“

² Xen. Oik. 20, 6-9. Es handelt sich um (1) die Einhaltung derjenigen Marschordnung, die jederzeit zum Kampf gerüstet sein lässt, (2) die Aufstellung von Wachtposten um das Lager bei Tag und Nacht und (3) die Truppenbewegung durch einen Engpass, der durch vorherige Besetzung von geeigneten Punkten zu sichern ist.

³ Xen. Oik. 5, 18.

⁴ Xen. Oik. 11, 8. Vgl. oben Kap. 3.4.2 unter *Der Hausherr im Verbund mit dem Gott*.

⁵ S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] 281 im Kommentar zu 7, 36: „What is most interesting about the description of the wife’s activities here, as in 3, 15, is that she alone is in charge of the expenditures“. Konkrete Fälle der

doch wesentlich mehr Wissen und Erfahrung, als ein fünfzehnjähriges Mädchen haben konnte. Zum Andern bestimmt die Frau des Hauses selbst in hohem Maße die Ausgaben, und so belehrt Sokrates den Kritobulos:

„[...] ausgegeben werden sie [die Besitztümer] aber größtenteils nach der häuslichen Einteilung der Frau, und wenn diese gut ist, vergrößern sich die Häuser, wenn sie aber schlecht vorgenommen wird, nehmen die Häuser ab.“¹

Der Hausherr befindet sich demnach in einer deutlichen Abhängigkeit vom Fachwissen und der Verständigkeit seiner Gattin, wie auch Kritobulos schon zugeben musste, dass er niemandem in „wichtigen Angelegenheiten mehr“ vertraue als seiner Frau.² Ausgehend vom Bild der Bienenkönigin, zeigt sich deren Verantwortung für die Funktionen von Wareneingang und Vorratsbewirtschaftung. Xenophon mahnt an, sowohl das Jahr als längerfristigen Planungshorizont zu betrachten³ als auch den monatlichen Verbrauch einzuberechnen. Ebenso muss die tägliche Material- und Werkzeugausgabe organisiert und kontrolliert werden.⁴ Der Frau wird die entscheidende Aufgabe zugemutet, dies alles zu bedenken, „damit nicht der für ein Jahr bestimmte Vorrat in einem Monat verbraucht wird.“⁵ Das Vermögen des Modell-Oikos lässt es offenbar angeraten sein, zum besseren Überblick neben der zeitbasierten Betrachtung auch die anwendungsbezogene Einteilung und Lagerung der Sachmittel vorzunehmen: Das Hausgerät ist nach seinem Verwendungszweck zu unterscheiden. Gleiches gilt für jene Kleidung, die bei Festen getragen wird und jene, die im Kriegsfall anzulegen ist; ebenso werden Decken und Schuhe, Waffen und Gerätschaften sortiert.⁶ Das Kriterium der *epimeleia* hat seine Berechtigung auch im Rahmen der Vermögensverwaltung: Eine Sorgspflicht (*epimeleia*) ergäbe sich für denjenigen am ehesten, dem aus Bewahrtm größter Gewinn und aus Verlorenem größter Schaden erwachse, hatte der Ehemann zuvor festgestellt, und diese Haltung damit für den Hausherrn und seine Gemahlin als dauernde Praxis verpflichtend gemacht.⁷

Eine konkrete Ausformung von Sorgsamkeit ist, gerade im Zusammenhang mit der zuvor eingeführten Sachmittelaufstellung das Prinzip „Ordnung“ (*taxis*), welches nicht nur

geschilderten Art seien für Athen in der zu Liturgien verpflichteten Klasse jedoch belegbar und in Sparta üblich gewesen.

¹ Xen. Oik. 3, 15.

² Xen. Oik. 3, 12.

³ Xen. Oik. 7, 36.

⁴ Xen. Oik. 9, 8.

⁵ Xen. Oik. 7, 36. Die Paränese erscheint so wichtig zu sein, dass sie an anderer Stelle wiederholt wird:

„Außerdem sonderten wir auch das aus, was jeden Monat verbraucht wird, und getrennt legten wir auch das für ein Jahr Berechnete ab. Denn so bleibt weniger verborgen, wie es zum Ende ausgehen wird.“ (9, 8).

⁶ Xen. Oik. 9, 6 f.

⁷ Xen. Oik. 9, 17 f.

brauchbar, sondern auch noch schön sei.¹ Im Enkomion der *taxis* findet sich neben der eher scherzhaft eingefügten Begeisterung für die „Harmonie der Kochtöpfe“² der ernst gemeinte Hinweis auf die Leben rettende Funktion von Ordnung. Vermögensgegenstand ist in diesem Fall nicht ein Oikos, sondern ein Handelsschiff, bei dem Ischomachos einst die penible Aufbewahrung aller Ausrüstungsgegenstände nicht nur als zeitsparend und handgerecht kennenlernen konnte, sondern vor allem als überlebensnotwendig in stürmischer See oder bei der Abwehr eines Piratenüberfalls.³

- Landwirtschaft

Während xenophontisches Gutsein im Oikos die häusliche Vermögensverwaltung und Besitzsicherung bei der Ehefrau sieht und damit deren Selbstständigkeit und Verantwortlichkeit gleichermaßen einfordert, hat der Ehemann das Wirtschaftsgebaren „*exo*“ zu verantworten. Eine einfache Begründungskette verweist auf den Zusammenhang zwischen optimaler Nutzung der vor den Mauern gelegenen Anbauflächen und dem Wohl der Polis und verdeutlicht von daher, wie sich die Lehre von der Landwirtschaft einreicht in die Pflichtenbetrachtung der städtischen Bürgerschaft: Die Oikoi begründen die Polis, sodass Stärkung der Häuser eine starke Polis zur Folge haben sollte; die Häuser aber werden getragen von der Bewirtschaftung ihres nutzbaren Bodens, und so ist eine starke Landwirtschaft lebensnotwendig für das Wohl der Polis,⁴ wie es auch Sokrates in seiner ersten Zusammenfassung sieht:

„Wir kamen zu der Ansicht, dass für einen edlen und rechtschaffenen Mann das beste Arbeitsfeld und Fachwissen die Landwirtschaft sei, aus der die Menschen ihren Lebensunterhalt gewinnen. Denn uns schien, dass diese Tätigkeit [...] den Seelen am wenigsten Zeit raube, sich noch um Freunde und Staaten zu kümmern. [...] Deshalb steht auch diese Lebensweise bei den Staaten in höchstem Ansehen, weil sie dem Gemeinwesen die besten und ergebnisreichsten Bürger hervorzubringen scheint.“⁵

In diesem Sinne sind die letzten Kapitel des *Oikonomikos* der Unterweisung in Landwirtschaft und Gartenbau gewidmet. Nach dem Urteil des Ischomachos handelt es sich keineswegs um geheimes Fachwissen, wie es in den anderen Berufen (*technai*) gepflegt wird, sondern gerade Landwirte gelten als besonders aufrichtige Menschen, die ihr Wissen um so lieber

¹ Xen. Oik. 8, 3: „Es gibt aber, Frau, für die Menschen nichts so Brauchbares [*euchreston*] und Schönes [*kalon*] wie die Ordnung.“ Zum Beleg der Schönheit wird auf die Ordnung in einem großen Chor verwiesen. S. a. oben Kap. 3.1.2 unter *Arbeits-Gemeinschaft*.

² Xen. Oik. 8, 19. Vgl. oben Kap. 3.1.2 unter *Arbeits-Gemeinschaft*. S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] 290 im Kommentar zur Stelle verweist auf den archäologischen Befund, wonach im Besitzinventar des verbannten Alkibiades und Anderer eine „beeindruckende Zahl“ von Kesseln, Tongefäßen und anderen Behältnissen aller Arten und Größen für unterschiedlichste Zwecke als Vermögensgegenstände aufgelistet waren.

³ Xen. Oik. 8, 11-16.

⁴ Vgl. S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] 46.

⁵ Xen. Oik. 6, 8-10.

weitergeben, je erfolgreicher sie sind.¹ Kenntnis und Beachtung der Bodenbeschaffenheit (*physis*) und der Ertragsfähigkeit (*dynamis*) muss dazu führen, den Boden das hervorbringen lassen, was er gern hervorbringt und nährt, nicht unbedingt das, was einem fehlt.² Die richtigen Zeitpunkte zum Pflügen und Aussäen sind als Wissenserbe seit Generationen ermittelt und tradiert worden; dieses Wissen ist nicht auszuschlagen, sondern zu nutzen.³ Nicht nur die Offenheit der Fachleute und generationenlange Ansammlung einschlägigen Wissens lassen das Lernen leicht erscheinen, der Boden selbst gibt ausreichend Auskunft über sich, wenn man ihn durch versuchsweises Bepflanzen befragt.⁴

Ischomachos/Xenophon bietet sein Wissen in breiter Form an: von der idealen Wurftechnik beim Säen über das richtige Ernten mit der Sichel bis hin zum gekonnten Worfeln im Wind, vom Pflanzen von Weinstöcken und Feigenbäumen bis hin zum Setzen von Ölbaumstecklingen gibt er sachkundigen Rat. Dennoch nimmt sich der meisterliche Ischomachos in der agrikulturellen Lehrstunde deutlich zurück: Nach seiner Erfahrung ist der Boden selbst ein leicht zu verstehender Lehrmeister, der „die Schlechten und die Trägen aufs beste zu ermitteln“ scheint. Ischomachos achtet den Eigencharakter von kultiviertem Boden so sehr, dass für ihn eine „dem Boden innewohnende Ertraglosigkeit ein sicherer Anzeiger einer schlechten Seele [*psyche kake*]“ ist.⁵ Xenophons Lehre vom Ackerbau lässt den Hörer letztendlich am stummen Dialog mit dem Acker teilhaben, der sein Wesen und seine Weisungen durch Zeigerpflanzen,⁶ mit Gedeihen und mit Kargheit offenbart und so selbst lehrt, wie Gutsein in der Landwirtschaft erreicht werden kann. Hinsichtlich der Wahrhaftigkeit scheint die Kommunikation mit dem Boden ehrlicher zu verlaufen als mit einem Menschen, wenn Xenophon sagen lässt:

„[...] Denn es gibt nichts, was er [der Boden] zur Täuschung zeigt, sondern ehrlich gibt er an, was er kann und was nicht, und sagt die Wahrheit.“⁷

¹ Xen. Oik. 15, 11.

² Xen. Oik. 16, 4.

³ Xen. Oik. 17, 2. Hesiods archaischer Bauernkalender *Werke und Tage* liefert in diesem Zusammenhang eine besonders eindrucksvolle Probe einer Wissenssammlung, die selbst nur aus der Erfahrung vieler Generationen von Landbewirtschaftern hervorgegangen sein kann. Das Wissen um die rechten Zeitpunkte (*horai*), zu denen die jeweils anstehenden Feldarbeiten und die Tätigkeiten in Haus und Scheune ausgeführt werden müssen, drückt sich in fachspezifischen Chiffren aus. Vgl. unten Kap. 4.3.3.

⁴ Xen. Oik. 20, 13.

⁵ Xen. Oik. 20, 14. Vgl. gleiches Kapitel unten unter *Das andere Gutsein des Sokrates*.

⁶ K. Meyer [Oikonomikos 1975] 145 verweist auf Literatur zur Pflanzensoziologie (1967), die den Begriff „Zeigerpflanzen“ einführt und dahin erklärt: „Die Unkrautpflanzengesellschaften sowohl des Ackers selbst wie der Ackerraine können brauchbare Hinweise für den ungefähren Reaktionszustand der Böden geben [...]“. Weiter wird ausgeführt, „dass die örtlich verschiedene Zusammensetzung der Vegetation den vollkommensten Ausdruck selbst der verwickeltesten Standortverhältnisse darstellt.“

⁷ Xen. Oik. 20, 13.

Das Bild vom Boden, der die Wahrheit anzeigt (*aletheuei*), fügt sich zu jenem Appell an die Ehrlichkeit, die im Umgang des Oikos-Paares miteinander gefordert wird, wenn es darum geht, „das wirklich Vorhandene zu zeigen“ und weder etwas vorzugeben noch etwas zu verheimlichen.¹ In beiden Fällen beschließt das Motiv der Wahrhaftigkeit (*aletheia*) den akzentuierten Aufruf zur *epimeleia*, auf diese Weise die Verknüpfung zwischen beiden Haltungen aufzeigend.

- Land-Wirtschaft
 - Gewinnträchtige Praxis

Nach der von Tradition und Bodenverbundenheit geprägten Unterweisung zum Landbau erfolgt unverhofft die Wende² hin zum gewinnorientierten Handel mit aufgekauften Ackerflächen,³ und unvermittelt zeigt sich diejenige Erwerbskunst, die Aristoteles ein Vierteljahrhundert später als „gewinnsüchtig und nicht naturgemäß“ ablehnen wird.⁴ Ischomachos beschwört die Erinnerung an seinen Vater, der vorrangig unbestelltes Land aufkaufte, das brachliegende Stück – wie sicher anzunehmen, von seinen Sklaven – aufbereiten ließ und mit hohem Gewinn wieder verkaufte. Diese Geschäftsidee (*enthymema*) sei ebenso viel wert, wie sie leicht zu verstehen sei.⁵ Offensichtlich war zu einem späteren Zeitpunkt Ischomachos Partner seines Vaters geworden, indem der Sohn weiter berichtet, „dass wir schon viele Landstücke auf ein Vielfaches ihres ursprünglichen Preises gebracht haben.“ Genau besehen hat der Bericht des Ischomachos bis zu dieser Aussage lediglich den wertmäßigen Zuwachs (*epidosis*)⁶ thematisiert, der dem abgewirtschafteten Boden mit der verbessernden Bearbeitung zufällt. Unbefragt und noch ohne ersichtlichen Grund liefert Ischomachos ein Motiv für das chrematistische Handeln des Vaters nach: Es war seine „Liebe zur Landwirtschaft [*philogeorgia*] und zur Arbeit [*philoponia*]“⁷, die ihn dazu brachte, ein solches Landstück zu erwerben, sei er doch derjenige unter den Athenern gewesen, der die größte Liebe zur Landwirtschaft hatte. Doch Sokrates offenbart Skepsis, indem er nachfragt, ob die im Wert gestiegenen Landstücke im Familienbesitz belassen oder verkauft wurden,

¹ Xen. Oik. 10, 3. Vgl. oben Kap. 3.1.2 unter *Leib-Gemeinschaft*.

² Vgl. B. Scheffold [Wirtschaftslehre 2004] 17: „[...] erfolgt eine jener unverhofften Wendungen, die hinter dem braven Landmann den Geldkapitalisten erkennen lassen – so plötzlich, dass man sich Atem holend fragt, ob alles nur Maske war.“ Ebenso L. Strauss [Discourse 1970] 201: „Ischomachos, however, points to his father, who is a farmer and yet more than a farmer, a superfarmer, who uses farms as merchandise [...]”.

³ Xen. Oik. 20, 22-26.

⁴ Vgl. unten Kap. 4.1.2 unter *Die unbegrenzte Erwerbskunst*.

⁵ Xen. Oik. 20, 24.

⁶ Xen. Oik. 20, 23. Mit anderer Akzentuierung, nämlich der von Ischomachos herausgestellten Amelioration übersetzt K. Meyer [Oikonomikos 1975] *epidosis* an dieser Stelle mit „Verbesserung“, ebenso S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] mit „improvement“.

⁷ Xen. Oik. 20, 25.

wenn man „viel Geld“ dafür bekam. Es klingt dann eher nach Beharrlichkeit, wenn Ischomachos bestätigt, dass verkauft wurde, vom Erlös aber gleich ein anderes Objekt in Besitz kam und dies – als Motiv nun zum dritten Mal beteuert – „aus Liebe zur Arbeit [*philergia*]“.¹ Ischomachos' Versuch, das einträgliche Geschäft mit den wieder hergerichteten Äckern quasi als Nebenprodukt der Liebe seines Vaters zur Landwirtschaft darzustellen – streng genommen würde die Erklärung auch nicht die Kooperation des Sohnes abdecken – wird von Sokrates nunmehr keineswegs akzeptiert. Dieser sieht im geschilderten Vorgehen eine Parallele zur kommerziellen Aktivität der Getreidegroßhändler, denen er ironisch die Liebe zum Getreide (*philositoi*) zuschreibt und die auf der Suche nach günstigen Einkaufsmöglichkeiten übers Meer fahren. Sie deckten sich dort, wo es Getreide „am meisten“ gibt – und damit zu niedrigen Marktwerten – mit Vorräten ein und strebten anschließend deren Verkauf zu maximalen Preisen an, nicht irgendwo, sondern dort, „wo es einen hohen Wert hat“,² somit aus dem Gesetz von Angebot und Nachfrage Gewinn schöpfend. „Etwa in dieser Art“ vermutet Sokrates, muss des Vaters Liebe zur Landwirtschaft gewesen sein. Der Topos von der wahren Motivation hat schon längst eine Eigendynamik entwickelt, die auf einen ernsthaften Konflikt schließen lässt. Und so argumentiert Ischomachos, nachdem er Sokrates' Spott als solchen bezeichnet hat, mit dem Hinweis auf die Häuserbauer, die doch auch das Häuserbauen lieben (*philoikodomoι*) und die fertiggestellten Häuser verkaufen und danach andere bauen.³ Der Riss zwischen den divergierenden Ansichten könnte nicht größer sein, eine Lösung scheint nicht in Sicht und die entstandene Spannung wird keineswegs gemildert oder gar aufgelöst durch Sokrates' abschließende Aussage:

Bei Zeus, Ischomachos, [...] ich versichere dir feierlich, dir fest zu glauben, dass von Natur aus alle das lieben, wovon sie Nutzen zu haben meinen.“⁴

Eine Zustimmung zu Ischomachos' These, welche die Liebe zu den Handlungsobjekten als Antrieb für die Anstrengungen der Tätigen sehen will, wird durch die ironische Übertreibung mittels Schwurformel gerade nicht signalisiert.⁵ Auch das anschließende, versöhnlich gehaltene Lob für den Lehrer Ischomachos, der die leichte Erlernbarkeit der Landwirtschaft vermitteln wollte, und dies auf überzeugende Weise geleistet habe, kann nicht darüber

¹ Xen. Oik. 20, 26.

² Xen. Oik. 20, 27-28.

³ Xen. Oik. 20, 29.

⁴ Xen. Oik. 20, 29.

⁵ Vgl. S. Föllinger [Ökonom 2006] 21: „Die Kluft, die hier zwischen den Gesprächspartnern herrscht, wird deutlich markiert dadurch, dass nicht, wie sonst üblich, das Wort *ὁμολογεῖν* verwandt wird [...]“

hinwegtäuschen, „dass soeben in einem anderen grundlegenden Punkt eine Differenz bestand.“¹

Der Umschwung, den der Paradigmenwechsel von der Landwirtschaft in die Land-Wirtschaft darstellt, ist es wert, genauer betrachtet zu werden. Leitend sollen dabei die folgenden Fragen sein:

- (1) Worin besteht das genuin Neue im Bild des Hausherrn?
- (2) Was macht das Besondere der Geschäftsidee, des *enthymema*, aus?
- (3) Inwieweit wird das Modell der *kalokagathia* modifiziert?

○ Der Oikos-Vorstand als Entrepreneur

Lässt man die mehrmals betonte Arbeitsliebe beiseite und betrachtet die überlieferte Geschäftsidee samt Geschäftsprozess, welcher aus Auffinden und Ankaufen von unbestellter Ackerfläche, deren Rekultivierung und Verbesserung und anschließendem Ermitteln eines Käufers und gewinnbringendem Weiterverkauf besteht, so finden sich darin genau die vier Grundfunktionen, anhand derer moderne Darstellungen unternehmerisches Handeln identifizieren:

„Unternehmer sind *erstens* findige Nutzer von Gewinnchancen, *zweitens* Neuerer, sie übernehmen *drittens* die Unsicherheiten des ökonomischen Prozesses und koordinieren schließlich *viertens* die Abläufe von Produktion und Vermarktung.“²

Es soll nun im Einzelnen gezeigt werden, dass diese vier Bestimmungen, die den heutigen Begriff von Unternehmertum zu fassen versuchen, ebenso in Xenophons Bericht über den Vater des Ischomachos eindeutig identifiziert werden können. Damit wird offensichtlich, dass Xenophon eine bestimmte Form des Gutseins im Oikos, nämlich die für einen Unternehmer spezifische Leistung zu zeigen, auch aus der Perspektive von heute angemessen erfasst und dargestellt hat. Unabhängig davon stellt diese Unternehmer-Episode den Einstieg in den Diskurs um die Wirtschaftssysteme dar.³

Der Unternehmer als in erster Linie Nutzer von Gewinnchancen stellt die Steigerungsform des *Homo agens* dar (insoweit nämlich jeder Mensch auch Unternehmer ist): Entrepreneur ist,

¹ Vgl. S. Föllinger [Ökonom 2006] 21. So auch Schefold [Wirtschaftslehre 2004] 17: „Die Spannung zwischen den Lebenshaltungen bleibt also bestehen; es ist nicht nur eine Maske, sondern beide sind echt.“

² U. Bröckling [Unternehmerisches Selbst 2007] 110 als Synopse der Vorstellungen von L. v. Mises, I. Kirzner, J. Schumpeter, F. Knight, M. Casson. Nach Bröckling erlaubt die Definition des Unternehmers über Funktionen eine Abgrenzung von anderen ökonomischen Funktionsträgern, wie z. B. Kapitalist, Manager, Erfinder, mit denen der Unternehmer „zwar häufig in ein und derselben Person vereint auftritt, deren Bedeutung im und für das Wirtschaftsgeschehen jedoch eine grundlegend andere ist.“

³ Vgl. L. Strauss [Discourse 1970] 203 f. zur Bezugnahme von Karl Marx auf Xenophon. Für Strauss selbst stellt sich dagegen Xenophons „*greatest concession to chrematistics in the Oeconomicus*“ als ein Experimentieren mit extremen Möglichkeiten dar. Vergleichbar agiere Xenophon im *Hieron*, wenn er die Möglichkeit untersucht, aus einer unter Gewalt und Betrug entstandenen Tyrannis eine wohlthätige Herrschaftsform zu entwickeln.

wer Chancen ergreift und man wird es, indem man sich der Prüfung stellt, die der Markt ausnahmslos jedem Unternehmenden abverlangt. Jedermann hat die Wahl, ob er sich einer solchen Herausforderung stellen will oder nicht.¹ Deutlich sind hier Parallelen zum Vater des Ischomachos erkennbar, der eine wie auch immer erkannte Gewinnchance mit mehr Arbeitseifer als die anderen zu nutzen weiß, während die zugrunde liegende Geschäftsidee gleichzeitig offen gelegt wird.

Für den Nutzer von Gewinnchancen bleiben dessen Handlungen je ein Wagnis: „Jedes Handeln ist in diesem Sinne Spekulation.“² Häufig wird in der Literatur das Vorgehen der Familie des Ischomachos mit „Spekulation“ charakterisiert,³ obgleich im heutigen Sprachgebrauch diese Bezeichnung hauptsächlich dann gerechtfertigt erscheint, wenn Notlagen Anderer ausgenützt oder gar zum Zwecke der Ausnutzung herbeigeführt werden, wofür später Aristoteles ein überzeugendes Beispiel schildern wird.⁴ Ischomachos' Erwerbungen erfolgen hingegen, wenn die Äcker aus „Nachlässigkeit [*ameleia*] oder Unvermögen [*adynamia*] der Besitzer unbestellt“ geblieben waren, und der Erfolg stellt sich erst dann ein, wenn tatsächlich Käufer gefunden werden, die den Aufwand für die Wiederherstellung abzugelten bereit sind. Hier wird der im eigentlichen Wortsinne spekulative Charakter sichtbar, indem die Absatzchancen umso unberechenbarer werden, je länger die ohnehin viel Zeit benötigenden Rekultivierungsmaßnahmen dauern.⁵

Das zweite Definiens des Unternehmers, dieser gesehen als Neuerer, deckt Ischomachos' Vater ab, indem er nach Aussage seines Sohnes als erster den entscheidenden Einfall gehabt haben soll; der „gute Geschäftstrick“⁶ sei „weder von einem anderen gelernt noch in

¹ L. v. Mises, Nationalökonomie. Theorie des Handelns und Wirtschaftens, 1940, S. 258, 272, 273, 285, zitiert nach U. Bröckling [Unternehmerisches Selbst 2007] 112: Der Markt wird gesehen nicht als getrieben von Verbraucher oder Produktion, sondern durch eine beschränkte Anzahl von am meisten Unternehmenden, die Arbitragegewinne anstreben, eben Menschen, die mit mehr Eifer und Geschick als die übrigen nach Verdienstmöglichkeiten ausschauen und sich zutrauen, besser als die anderen eine erkannte Chance in selbstverantwortetem Handeln umzusetzen.

² L. v. Mises, Nationalökonomie. Theorie des Handelns und Wirtschaftens, 1940, S. 246, zitiert nach U. Bröckling [Unternehmerisches Selbst 2007] 112. Das Handeln ist auf die Zukunft gerichtet und deshalb im Erfolg abhängig von allen Änderungen der Rahmenbedingungen, die während der Handlungszeit eintreten können.

³ H. R. Breitenbach [RE 1967] Sp. 1869: „[...] einige Sätze über Landspekulation [...]“, K. Meyer [Oikonomikos 1975] 176: „(und noch dazu mit Hilfe von Spekulationsobjekten)“; S. Föllinger [Ökonom 2006] 20: „[...] Art von Bodenspekulation“; Cl. Mossé [Economiste 1978] 171: „[...] l'objet de spéculations“. S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] 54 spricht dagegen von „entrepreneurship“.

⁴ Die normative Auseinandersetzung mit gewinnsüchtigem Verhalten erfolgt unten in Kap. 4.2. Dort schildert Aristoteles die Anekdote von Thales von Milet, der ein monopolartiges Mietanrecht auf Ölpresen errang.

⁵ Vgl. S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] 339: Wenn Xenophons Bericht über den Vater des Ischomachos ernst zu nehmen ist, findet dessen Land-Wirtschaft in der Zeit vor oder während des Peloponnesischen Krieges statt. In Zeiten des Krieges jedoch waren die außerhalb der Stadtmauern liegenden Ländereien nicht oder nur bedingt bebaubar und der Verwüstung ausgesetzt.

⁶ H. R. Breitenbach [RE 1967] Sp. 1869 für *enthymema*.

angestregtem Nachdenken gefunden“ worden.¹ Die Charakteristik des Innovators wird dem Unternehmerbild vorrangig zugeschrieben;² „Findigkeit“³ ist die entscheidende Eigenschaft des Entrepreneurs, die darin besteht, schneller als andere und vor allem „ohne gezieltes Vorgehen zu lernen.“⁴

Die dritte Konstituente bestimmt den Typus des Unternehmers dadurch, dass dieser die Unsicherheiten des ökonomischen Prozesses zu übernehmen bereit ist; er „ist einfach ein Spezialist für die Übernahme von Risiken und das Handeln unter Ungewissheit“.⁵ Kennzeichen der Unternehmerfunktion ist damit die „Untrennbarkeit von Verantwortung und Kontrolle.“⁶ Passend hierzu ließen sich einerseits die Ausführungen in der xenophontischen Abhandlung zur Ausbildung der *epitropoi* anführen,⁷ denen – wie anzunehmen ist – die Rekultivierung der angekauften Böden anvertraut war, andererseits lässt der vorliegende Textabschnitt keinen Zweifel daran, dass die notwendigen Investitionen auf eigenes Risiko erfolgten.

Schließlich gilt als vierte Bestimmung des Unternehmerseins ein dynamisch verstandener Begriff der Koordination, der den Entrepreneur zu einem „Protagonisten des Wandels“⁸ macht, von der Annahme ausgehend, „dass Ineffizienz die Regel und Effizienzsteigerung stets möglich ist.“⁹ Eine solche Bekundung hätte auch vom Vater des Ischomachos kommen können, indem der Sohn ihn zu Beginn des betrachteten Textabschnitts mit den Worten einführt:

¹ Xen. Oik. 20, 25: „καὶ ὁ ἐμὸς δὲ πατήρ οὔτε ἔμαθε [...]“. Es ist vom Text her nicht ersichtlich, worauf sich „καὶ“ im Sinne von „auch“ beziehen soll; es lässt die eigentlich zu erwartende Kontrastierung zum Vorhergehenden nicht erkennen. Demnach lässt G. Audring [Ökonomische 1992] den Satz beginnen mit: „Auch mein Vater hat ihn weder [...] gelernt [...]“, ebenso K. Meyer [Oikonomikos 1975]. S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] lässt dem Satz ein gewisses Maß an Gegenläufigkeit zukommen: „And my father didn't learn this [...]“

² Der Schumpeter'sche Entrepreneur zeichnet sich zu allererst dadurch aus, dass sein unternehmerischer Geist Innovationen schafft. Dadurch unterscheidet er sich vom Typ des Kapitalisten.

³ I. Kirzner, Wettbewerb und Unternehmertum, 1978, S. 38, zitiert in U. Bröckling [Unternehmerisches Selbst 2007] 114.

⁴ I. Kirzner, Unternehmer und Marktdynamik, 1988, S. 170, zitiert in U. Bröckling [Unternehmerisches Selbst 2007] 114.

⁵ F. Knight, Profit and Entrepreneurial Functions, 1942, S. 129, zitiert in U. Bröckling [Unternehmerisches Selbst 2007] 118. Im Kontrast zur unsicheren künftigen Nachfragesituation steht der Produktionsprozess, der technisch, finanziell und generell ressourcenmäßig als ein naturgemäß verbindliches Handeln gestaltet werden muss, wenn Produktion Erfolg haben soll.

⁶ F. Knight, Risk, Uncertainty, and Profit, 1921/1964, S. 270 f., zitiert in U. Bröckling [Unternehmerisches Selbst 2007] 118.

⁷ Vgl. oben Kap. 3.2.2 unter *Der Hausherr als Lehrer*. S. dort in Fußnote auch das Zitat Xen. Oik. 12, 19, das hier wegen der besseren Lesbarkeit wiederholt wird: „Wer jemanden sorgsam machen will, muß die Arbeiten überwachen und beurteilen können, Anerkennung für gut ausgeführte Arbeiten demjenigen zukommen lassen wollen, der sie geleistet hat, und nicht zögern, dem Nachlässigen die gehörige Strafe zu erteilen.“

⁸ Casson, The Entrepreneur. An Economic Theory, 1982, S. 24, zitiert in U. Bröckling [Unternehmerisches Selbst 2007] 120.

⁹ U. Bröckling [Unternehmerisches Selbst 2007] 121.

„Dass jedoch denen, die imstande sind, sich Mühe zu geben [*epimeleisthai*], und die sich mit aller Kraft der Landwirtschaft widmen [*georgein*], ein sehr brauchbarer Geldgewinn [...] erwächst, hat mein Vater selbst als Grundsatz befolgt und auch mich gelehrt.“¹

Zum Wandel im Sinne von „Gegen den Strom schwimmen“ gehört, dass er erst dann als Fortschritt gesehen und von anderen aufgenommen und imitiert wird, wenn der Erfolg nachweislich ist und sich seine Überlegenheit gegenüber dem Istzustand gezeigt hat.² Auch dieser Aspekt findet sich unschwer im vorliegenden Quellentext: Zuerst wird der Erfolg konstatiert, eindeutig messbar als ein „Vielfaches“ des Einkaufspreises, dann folgt die Einladung an Nachahmer „so dass du [...] davongehst und einen anderen belehrst, wenn du willst.“³

Xenophons *Oikonomikos*, ein „wahrer Klassiker der Nationalökonomie“,⁴ hat mit einem knappen Exkurs das Bild eines Oikos-Vorstandes gezeichnet, das eine große Nähe zu den modernen Vorstellungen von Unternehmertum aufweist, und dies unabhängig von einem bestimmten Wirtschaftssystem.⁵

○ Das besondere Konzept

Worin besteht nun das eigentlich Neue an der Geschäftsidee, an dem *enthymema*, wofür die Urheberschaft reklamiert wird? Der Quellentext legt den Schwerpunkt auf die Frage nach der wahren Motivation der Gewinnrealisierung, dabei droht das vorausgehende und eigentliche Handeln im Sinne von *prattein* aus dem Blick zu geraten: Es ist die Verbesserung des Bodens, bewirkt mithilfe all derjenigen *technai*, die im Text zuvor vermittelt und empfohlen werden.⁶ So hat der Leser bis zu diesem vorletzten Kapitel die Bedingungen des wirtschaftlichen Erfolgs schrittweise bereits kennengelernt: die Leitung des Hauses in klar abgesprochener Zusammenarbeit von Mann und Frau; die gewissenhafte Buchführung; den Einsatz von

¹ Xen. Oik. 20, 22. K. Meyer [Oikonomikos 1975] im Kommentar zur Stelle sieht in *epimeleisthai* den „moralischen“, in *georgein* den „fachlichen“ Aspekt.

² U. Bröckling [Unternehmerisches Selbst 2007] 121.

³ Xen. Oik. 20, 24.

⁴ Vgl. S. Schefold [Wirtschaftslehre 2004] 2: Indem das Werk einerseits die älteste, geschlossene Darstellung einer Hauswirtschaftslehre ist, andererseits die Nationalökonomie eine der wichtigsten Wurzeln in der antiken Hauswirtschaftslehre findet, ist das Werk letztendlich „ein wahrer Klassiker der Nationalökonomie“.

⁵ Nach Schumpeter, Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung, 1926, S. 111, zitiert in U. Bröckling [Unternehmerisches Selbst 2007] 110, ist der Begriff des Unternehmers aufgrund der funktionalen Betrachtung nicht an ein bestimmtes Wirtschaftssystem gebunden; unternehmerisch handeln können auch „Organe einer sozialistischen Gemeinschaft, Herren eines Fronhofs oder Häuptlinge eines primitiven Stammes.“

⁶ P. Musiolek [Ökonomische 1974] 1921 fasst den *Oikonomikos* aus dieser Sicht zusammen: Xenophon betrachtet „Möglichkeiten der produktiven Arbeit der Sklaven und der Erhöhung der Produktivität [...]“ sowie „Probleme der Rationalisierung und Intensivierung in der Landwirtschaft [...]“. Musiolek stellt weiter fest: „Dass nur durch eine intensivere Bewirtschaftung dem Boden ein höherer Ertrag abgewonnen werden könnte, war wohl eine Erkenntnis, die in der damaligen Zeit sich allgemeiner durchgesetzt hatte.“

sorgfältig ausgebildeten Sklavenverwaltern,¹ die nicht nur „reich gemacht“, sondern auch „wie Schöne und Gute“ geehrt“ werden; die Beteiligung der Verwalterin (*tamia*) am Gewinn, wenn sie „mit Eifer an der Vergrößerung des Hauses“ arbeitet; die Effizienz fördernde Ordnung im Haus und in den Magazinen. Ganz sicher und ganz besonders aber kommt „die eigentliche Kunst des Landbaus“² zur Anwendung, die Ischomachos in den Kapiteln 16 bis 19 als Fachwissen über den Ackerbau und die Reb- und Baumkultur lehrt.³ Zwar kennt Xenophon andere Autoren landwirtschaftlicher Fachliteratur (und lässt über Ischomachos seine Kritik an ihnen anbringen),⁴ dennoch scheint er einer der ersten Schriftsteller dieses Genres zu sein⁵ und erweist sich dabei „als ausgezeichneter Kenner der Agrarwirtschaft.“⁶ Ischomachos' Vater wird also zum einen den gesammelten und aktuellen agrarischen Sachverstand eingesetzt haben, um abgewirtschaftete Äcker in erkennbar gute zu verwandeln. So ist zum Beispiel vorstellbar, dass beim Kauf eines Ackers die Beachtung der Zeigerpflanzen⁷ auf den Nachbargrundstücken dem Experten helfen konnte, das Rekultivierungspotential abzuschätzen oder auch zu erkennen, ob der Boden bisher wegen falscher Bepflanzung „keine Gelegenheit hat[te], seine Fähigkeit zu zeigen.“⁸ Gleichzeitig wird er „immerhin Sorge [getragen haben], dass ihm die Arbeiter zur rechten Zeit bei der Arbeit sind“:

„Denn leicht macht schon ein Mann bei zehnen etwas aus, wenn er zur rechten Zeit arbeitet, ebenso ein anderer Mann, wenn er vor der Zeit die Arbeit verlässt. Gestattet man aber den Leuten, den ganzen Tag lang faul zu sein, dann beträgt der Unterschied leicht die Hälfte der gesamten Arbeit.“⁹

In der Sprache des Unternehmertums ließe sich resümieren: Erst aus der Kombination von Expertenwissen und ergebnisorientiertem Kräfteinsatz ergibt sich das besondere Produktionsumfeld, aus dem die besonderen, neuen Angebote auf den Markt gebracht werden können und ihre Abnehmer finden, nämlich fachmännisch rekultivierte Ackerflächen.

¹ S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] verweist auf die Möglichkeit, dass die im Zuge des Landkaufs verstreut gelegenen Latifundien von *epitropoi* weitgehend selbstständig verwaltet wurden.

² Xen. Oik. 15, 3.

³ Eine bis ins zutiefst Fachliche hineinreichende Kommentierung dieser Kapitel findet sich bei K. Meyer [Oikonomikos 1975], der seine Erklärungen mit Skizzen unterstützt und Foto-Aufnahmen heute noch vorfindlicher landwirtschaftlicher Sachverhalte beifügt. Auch S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] behandelt in ihrem Kommentar diese Kapitel agrar-fachlich eingehend und dies v. a. nach archäologischen Befunden. In der vorliegenden Arbeit wird dieser Teil des *Oikonomikos* nicht näher erörtert.

⁴ Xen. Oik. 16, 1: „[...] was diejenigen das Komplizierteste an der Landwirtschaft nennen, die sie zwar in der Theorie sehr gründlich behandeln, am wenigsten aber praktisch arbeiten.“

⁵ S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] im Kommentar zu 16, 1: Die ersten Prosa-Schriften zur Agrikultur datieren Ende 5. Jh./Anfang 4. Jh. Nicht genau datierbar, jedoch am bekanntesten sind die von Aristoteles in Pol. I 11, 1258 b 30-1259 a 2 genannten Charetides von Paros und Apollodorus von Lemnos. Es kann nicht entschieden werden, ob sich Xenophon auf diese zuletzt Genannten bezieht oder hätte beziehen können.

⁶ K. Meyer [Oikonomikos 1975] 145.

⁷ Vgl. gleiches Kapitel oben unter *Landwirtschaft*.

⁸ Xen. Oik. 16, 4.

⁹ Xen. Oik. 20, 16-17.

Xenophon ist der antike Autor, der sich wohl am meisten mit wirtschaftlichen, insbesondere finanzwirtschaftlichen Neuerungen hervorgetan hat: Mit seiner kurzen Abhandlung *Poroi*¹ hat er sich an der zu seiner Zeit aktuell gewordenen Diskussion um die wirtschaftliche Neuorientierung des athenischen Staatswesens beteiligt, wobei es ihm daran lag, herauszufinden, ob die „Bürger etwas aus eigenen Quellen erhalten könnten“.² Dass es Xenophon immer um die neuen Ideen und Wege ging, die er als entscheidend für den Fortschritt ansah, geht aus einer Empfehlung hervor, die im schon erwähnten Dialog *Hieron*, einer Unterweisungsschrift für (den guten) Tyrannen unterbrachte:

„Wenn sich überall zeigte, dass derjenige, der irgendeinen guten Vorschlag macht, nicht unbelohnt bleibt, so würde auch diese Tatsache wohl viele antreiben, sich in der Forschung nach etwas Brauchbarem zu betätigen. Und wenn sich viele um das Nützliche kümmern, so muss auch mehr davon ausfindig gemacht und verwirklicht werden.“³

Diese Überlegung, die moderne Vorstellungen des Innovationsmanagements vorwegnimmt, passt sich nahtlos ein in das Themenfeld, das mit dem Vater des Ischomachos und seinem *enthymema*, seiner neuartigen Geschäftsidee, eröffnet wurde.

○ Das andere Gutsein

In seiner – oben schon zitierten – Zusammenfassung des ersten, mit Kritobulos geführten Diskurses über die Landwirtschaft hält Sokrates das gemeinsam erarbeitete Resultat zur *georgia* fest. Wegen ihrer Richtungsweisung soll die Aussage hier wiederholt werden:

„Wir kamen zu der Ansicht, dass für einen edlen und rechtschaffenen [*kalos te kagathos*] Menschen das beste Arbeitsfeld und Fachwissen die Landwirtschaft sei, aus der die Menschen ihren Lebensunterhalt gewinnen. Denn uns schien, dass diese Tätigkeit [...] den Seelen am wenigsten Zeit raube, sich noch um Freunde und Staaten zu kümmern [*synepimeleisthai*]. [...] Deshalb steht auch diese Lebensweise bei den Staaten in höchstem Ansehen, weil sie dem Gemeinwesen die besten und ergebnissten Bürger hervorzubringen scheint.“⁴

Es ist hier also ausdrücklich jener Landbau skizziert, der einerseits Autarkie verleiht, der andererseits aber auch in diesem Auftrag eine natürliche Begrenzung erwerbsmäßiger Tätigkeit sieht und jeglichen Überhang an tatkräftigem Einsatz (*epimeleia*) den Mitbürgern und der staatlichen Gemeinschaft zukommen lässt. Gleichwohl muss Sokrates zu diesem Zeitpunkt bereits gewärtigen, auch schon mit einer neuen, anderen Art landwirtschaftlicher Praxis konfrontiert worden zu sein, nämlich mit dem unbegrenzten und ungeteilten Einsatz für die Vermehrung privaten Vermögens, d. h. mit dem Gebrauch der von Ischomachos

¹ Xenophon, *Mittel und Wege, dem Staat Geld zu verschaffen*. Griechisch und Deutsch von Gerd Audring, in G. Audring [Ökonomische 1992].

² Xen. *Vect.* I, 1. Gemeint sind nach G. Audring [Ökonomische 1992] 160, Anm. 3, „Einkommensquellen, die der Bürgergemeinde zu Gebote stehen.“

³ Xen. *Hier.* 9, 10. Übersetzung nach Ernst Cahn in L. Strauss [Tyrannis 1963].

⁴ Xen. *Oik.* 6, 8-10. Vgl. Zitat oben gleiches Kapitel unter *Landwirtschaft*.

durchgängig beschworenen Vortrefflichkeiten von *epimeleia* und *episteme* für die eigene Sache.

Dem Umschwung des Paradigmenwechsels entspricht die Peripetie in der Dialogführung: Sokrates hat sich bislang in der Rückblende durchweg als Suchender gezeigt, der den Experten ökonomischen Wissens, Ischomachos, immer wieder zum *kaloskagathos* qua *georgia* erhöht¹ und ihm Lektion für Lektion, selbst über weit- und abschweifende Elogen hinweg getreulich und ohne Widerspruch folgt. Und unerwartet – der Diskurs hat sein Ende fast erreicht² – nimmt der Schüler das Gesagte nicht mehr kommentarlos hin; er baut eine Gegenposition auf. Das reicht bis in die Wortwahl hinein: Sokrates karikiert die ihm präsentierten edlen Attitüden, die als Nominalkomposita alle das Vorderglied *phil* aufweisen (*philogeorgia*, *philoponia*, *philergia*), indem er die Getreidehändler als *philositoi* bezeichnet, was nur im übertragenen Sinne und nur in diesem Kontext „Getreide liebend“³ meinen darf, aber ansonsten mit „die Esslustigen“⁴ eine gewöhnliche Haltung zum Ausdruck und diese Bedeutung damit in Gegensatz zu Ischomachos’ moralischem Anspruch bringt.⁵

Tatsächlich hat es Sokrates mit zwei Antagonisten zu tun: Ischomachos folgt selbst einem überzeugenden Lehrer, seinem Vater.⁶ Dieser, der vielleicht schon gestorben sein mag, ist Vorbild und zugleich – so bleibt zumindest anzunehmen – der Urheber des Vermögens, das auf den Sohn überging; er hat somit den materiellen Beweis der Richtigkeit seiner Lebensauffassung erbracht, und der Sohn profitiert auch noch davon. Der Vater erscheint das erste Mal eher beiläufig, gleichwohl schon eine gewisse Leitbildfunktion erkennen lassend, wenn Ischomachos – wie oben schon einmal zitiert – seiner Frau zustimmend antwortet:

„[...] das hat mir mein Vater auch gesagt. Aber es ist doch Sache der Besonnenen [*sophrones*] so zu handeln, dass einerseits das Vorhandene bestmöglich erhalten wird, andererseits aber möglichst viel aus anständigem [*kalos*] und gerechtem [*dikaios*] Wirken hinzukommt.“⁷

Der Streit um die wahre Motivation erscheint vordergründig vor dem eigentlichen Konflikt, der aus sich überkreuzender Zuschreibung und Repräsentation unterschiedlicher

¹ So zum Beispiel überschwänglich beim Übergang von den Aufgaben der Frau zu denen des Mannes: „Nenne mir nun aber auch deine eigenen Arbeiten, sagte ich, damit du Freude hast, wenn du mir erzählst, warum du in gutem Ruf stehst, und ich die Aufgaben eines „Guten und Schönen“ in ihrem vollen Ausmaß höre und begreife, sofern ich das kann, [...]“ (Xen. Oik. 11, 1).

² Im anschließenden, letzten Kapitel folgt das Schlussplädoyer des Mentors Ischomachos.

³ K. Meyer [Oikonomikos 1975] übersetzt in Xen. Oik. 20, 27 „*philositoi*“ mit „Freude haben am Getreide“ und S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] mit „[...] love grain“.

⁴ Plat. Rep. 475 c 4.

⁵ S. Pomeroy [Oeconomicus 1994] 341 vermerkt, dass der Vergleich mit den Getreidehändlern, den *emporoi*, auch deshalb einen erkennbar verunglimpfenden Unterton enthält, weil der Getreidehandel den Nichtbürgern offen stand und Domäne der Metöken war.

⁶ S. Föllinger [Ökonom 2006] 11: „[...] alle wichtigeren Personen des Werkes lehren.“ Der diesem Zitat folgenden Aufzählung darf, soweit es den hier behandelten Lerngegenstand betrifft, der Vater des Ischomachos als Lehrer hinzugefügt werden.

⁷ Xen. Oik. 7, 15.

Wertesysteme entsteht. Sokrates ist angetreten, in Ischomachos den *kaloskagathos* zu vernehmen, der das diesbezüglich von Sokrates formulierte Ideal ausfüllt, und der dieses Profil auch mustergültig nachzeichnen kann.¹ Dann aber zeigt sich die ganz andere Gestalt, der überzeugte Unternehmer, der sich mit der Bestimmung des *sophron*, des Besonnenen, Bedächtigen und Bescheidenen eine Brücke zu bauen weiß hin zum Vollzug des väterlichen Auftrags, „möglichst viel“ Vermögen anzuhäufen. Das neue Unternehmertum stellt die *kalokagathia* nicht generell in Frage, zumindest nicht in der Person des Ischomachos. Ischomachos weiß sich so sehr im Recht mit seiner erweiterten Auffassung vom Gutsein eines Oikos-Vorstandes, dass er – aufgrund seines Gegenbeispiels von den beruflichen Häuserbauern inhaltlich durchaus überzeugend – mit dem Begriff *philoikodomoι*, einem aus dem Stegreif heraus geschaffenen Kunstwort² auch im Wortgeplänkel standhält.

Indem Xenophons Sokrates das neue Modell des Hausherrn an Kritobulos weiter vermittelt, lediglich aus seiner Sicht geläutert in Bezug auf die zugrunde gelegte Motivation, scheint es seine Legitimation zu erfahren.³ Immerhin musste Sokrates darauf bedacht sein, dass Kritobulos „ein sehr tüchtiger Geschäftsmann [*chrematistes*]“⁴ wird, hatte Letzterer doch zuvor um Rat gebeten, „was zur Vergrößerung meines Haushalts zu tun sei“,⁵ und es musste verhindert werden, „dass er sich gegenüber dem Vermögenserwerb sorglos verhalte.“⁶ Indem er ihm den anderen Muster-Hausherrn präsentiert und ihn auch dessen Zugewinn-Maxime kennenlernen lässt, sanktioniert er das erweiterte Modell für seinen Schüler: Es liegt nun an Kritobulos bzw. an dem Leser, für welchen Weg er sich entscheidet. Auf diese Weise kann Xenophon sowohl das chrematistische Modell kommunizieren als auch der Tradition der ständischen Aristokratie treu bleiben.⁷

Dass Sokrates der Gleichsetzung von permanentem Kümmern um Zugewinn mit einem bestimmten Gutsein nicht folgen mag, ist deutlich geworden. Noch deutlicher erscheint seine Aversion der Gleichsetzung von eigentlichem Reichsein und Gutsein in jener Anekdote vom Pferd des Nikias, die er bezeichnenderweise vor der Unterrichtseinheit „Geld und Erwerb“

¹ Vgl. Xen. Oik.11, 10-16.

² Laut TLG® v. 19.6. 2008 lässt sich die Verwendung von *φιλοικοδόμοι* erstmals bei Xenophon belegen und alleinig in diesem Zusammenhang.

³ Vgl L. Strauss [Discourse 1970] 202: „[...] and thus seems to approve of it and to recommend its imitation to Kritoboulos.“

⁴ Xen. Oik. 2, 18.

⁵ Xen. Oik. 2, 1.

⁶ Xen. Oik. 2, 7.

⁷ K. Meyer [Oikonomikos 1975] 176 präsentiert zur Frage, auf welcher Seite Xenophon einzuordnen sei, mit aller Vorsicht eine parallele Sicht auf Vergil (ecl. I): Wie dort aus zwei Personen „Sehnsucht und Wirklichkeit des Dichters sprechen [...] so mischen sich in Xenophons Aussagen die Realität der Zeit, die der nüchterne Pragmatiker (und als solcher spricht er immer wieder aus Ischomachos) erkannte und akzeptierte, und ständische Tradition, die (in der etwas bitteren Ironie des Sokrates) den konservativen Aristokraten verrät.“

zum Besten gibt:¹ Er sei einmal voller Mutlosigkeit, weil man ihn „arm“ nannte, auf das allseits bewunderte und bestaunte Pferd des reichen Nikias gestoßen, und habe umgehend den Stallburschen gefragt, ob das Pferd viel Vermögen besitze. Dieser habe ihn angesehen, als ob er nicht bei Sinnen wäre, und gefragt, wie ein Pferd wohl zu Vermögen kommen sollte.

Daraufhin habe Sokrates aufgeatmet und sein Haupt erhoben, als er hörte,

„dass es auch einem armen Pferd gestattet sei, gut zu sein, wenn es nur eine von Natur aus gute Seele [*psyche agathe*] hat.“

Und an Ischomachos gewendet fährt er fort:

„Sofern es nun auch mir gestattet ist, ein guter Mann [*aner agathos*] zu sein, schildere mir ausführlich deine Arbeiten, damit auch ich versuche, dich [...] nachzuahmen, beginnend mit dem morgigen Tag. Denn es ist ein guter Tag, sagte ich, mit einer tüchtigen Lebensführung zu beginnen.“²

Die in mehrteilige Ironie verpackte Aussage, dass zum Gutsein Reichtum nicht nötig sei, ist die eigentliche Bekundung. In der betonten Konjunktion von Armut und guter Seele (*psyche agathe*) mag auch eine subtile Anspielung auf die später propagierte Effizienzgläubigkeit liegen, nach der Ertraglosigkeit des Bodens „ein sicherer Anzeiger einer schlechten Seele (*psyche kake*) sei.“³ Der Sokrates des Xenophon nimmt damit, zwar eher am Rande als zentral, eine eigenständige Position ein; er separiert sich von einem Verständnis des *agathos*, wie es von Ischomachos verkörpert und von der „der athenischen communis opinio“⁴ gesehen wird. Das Mittel der Ironie bleibt aber frei von einer Subversivität, die das Ideal in Frage stellen würde, sondern erlaubt dem einer tieferen Lektüre aufgeschlossenen Leser, neben „einer sozialen Kalokagathia“ die Möglichkeit eines moralischen Gutseins zu erkennen.⁵

- Zusammenfassung

Zentraler Gedanke des xenophontischen *Oikonomikos* ist der verantwortete Umgang mit Besitz, der sich durch das ganze Werk zieht und im zweitletzten Kapitel seine inhaltliche Zentrierung findet. Verantworteter Umgang bedeutet zunächst, sich einerseits um die rechtschaffene Vermehrung des anvertrauten Vermögens zu kümmern und andererseits seinen Reichtum für das Gemeinwohl einzusetzen. Hinzu kommt, im Zustand des Reichseins die Herrschaft über sich selbst zu wahren. Vor dem Hintergrund einer realistischen und relativierenden Einschätzung dessen, was es – in Athen und generell – bedeutet, reich zu sein,

¹ S. Föllinger [Ökonom 2006] 22 arbeitet diese Szene im Detail heraus.

² Xen. Oik. 11, 5-6.

³ Xen. Oik. 20, 14. Vgl. gleiches Kapitel oben unter *Landwirtschaft*.

⁴ Vgl. S. Föllinger [Ökonom 2006] 22, Anm. 52.

⁵ Vgl. S. Föllinger [Ökonom 2006] 22. Weiterhin sieht S. Föllinger in der Tatsache, dass der xenophontische Sokrates dennoch durchgängig bereit ist, das von Ischomachos verkörperte Ideal dem danach suchenden Kritobulos zu vermitteln, möglicherweise eine Antwort gegeben auf die Frage, warum überhaupt der historische Sokrates im vorliegenden Dialog als Lehrer bemüht wird: Es wird – wie in den Memorabilien – das Bild eines Menschen gezeichnet, der bereit ist, anderen bei der Lebensbewältigung beizustehen, selbst wenn sie andere Lebensziele verfolgen als er.

beginnt die Unterrichtseinheit „Besitz und Erwerbskunst“ mit der Einstimmung auf die alles entscheidende Haltung der *epimeleia*, des Sichkümmerns. Zwar hat der Dialog über die Oikonomik bis dahin reichlich Fachwissen zum richtigen Wirtschaften im Oikos vermittelt, doch kommt der *epimeleia* immer wieder die Vorrangstellung vor der *episteme*, dem Wissen zu. Dieses Grundanliegen Xenophons ist der Tenor in der Paränese zum Umgang mit anvertrautem Vermögen und in seiner Lehre von der Erwerbskunst.

Zur Achtsamkeit gegenüber dem Besitz gehört die buchhalterische Kontrolle des häuslichen Vermögens, die in die Hände der Ehefrau gelegt wird. Sie ist damit nicht nur mit einer anspruchsvollen und dauerhaften Aufgabe betraut, sondern vor allem mitverantwortlich für den materiellen Erfolg des Unternehmens „Oikos“. Ihre Vorratsbewirtschaftung soll einen einjährigen Planungshorizont vorsehen und die Sachmittel nach sinnvoller Ordnung lagern, was nicht nur zur Effizienz beiträgt, sondern in bestimmten Fällen sogar überlebensnotwendig werden kann.

Bei der Bewirtschaftung der Ländereien unter der Aufsicht des Mannes gilt es nicht nur, agrartechnische Schriften als vielfältige Ratgeber zu nutzen, sondern auch auf den Boden als den anderen Lehrmeister zu achten, der sich durch versuchsweises Bepflanzen nach seiner Ertragsfähigkeit befragen lässt. Landwirtschaft ist die ideale Tätigkeit für einen *kaloskagathos*, da sie den Körper in Übung hält¹ und in der geistigen Beanspruchung noch genügend Raum lässt, die Beziehung zu Anderen zu pflegen und sich der öffentlichen Angelegenheiten anzunehmen.

Zum Ende des sokratischen Diskurses wird ein ganz neues Modell der Landwirtschaft vorgestellt, eine Land-Wirtschaft, die den Ankauf von verwahrlosten Ländereien vorsieht, deren Aufbereitung betreibt und schließlich den lukrativen Verkauf anstrebt. Es erscheint damit unvermittelt das Bild jener „gewinnsüchtigen und nicht naturgemäßen“ Chrematistik, die Aristoteles später von einer für das Leben unerlässlichen Erwerbskunst abtrennen wird. Der xenophontische Protagonist des gewinnorientierten Handelns passt in seinem Wirken und seinem Wesen nach präzise in das Profil, das sich in den Darstellungen zum heutigen Unternehmertum finden lässt; er zeigt sein Gutsein als Entrepreneur, indem er vier essentielle Merkmale verkörpert, nämlich das des findigen Nutzers von Gewinnchancen, des Innovators, des gesamtverantwortlichen Risikoträgers und schließlich die Eigenschaft des Fachmanns für Effizienzsteigerung. Dazu befähigt ihn wiederum die Haltung der *epimeleia*, des Sichkümmerns ebenso wie die Anwendung seines eigenen, im *Oikonomikos* gesammelten Expertenwissens. Die Figur des Dialogpartners Sokrates verharrt zwar im überkommenen

¹ Xen. Oik. 6, 9 f.

Wertesystem einer *kalokagathia*, die den reichen Bürger sich primär um den Staat kümmern lässt, dennoch wird das neue Vorbild einer gewinnträchtigen Praxis tradiert. Es bleibt dem Rezipienten überlassen, welcher Orientierung er den Vorzug geben will; aus sokratischer Sicht bleibt erwiesen, dass die Genügsamkeit eines Menschen seinem Gutsein nicht entgegensteht.

4.1.2 Aristoteles

- Anfänge einer Wirtschaftswissenschaft

Obwohl Aristoteles kein Lehrwerk zu Wirtschaftsfragen geschrieben hat, können seine knapp gehaltenen Analysen zur Tausch- und Geldwirtschaft sowohl als Kulminationspunkt des antiken Wirtschaftsdenkens¹ als auch als Ausgangspunkt abendländischer Wirtschaftstheorie gesehen werden.² Von Platons Empfehlungen³ zur Besitzverteilung abgesehen, sind, wie Aristoteles selbst mitteilt, aus der Zeit vor ihm praktische Wirtschaftslehren bekannt.⁴ Diese befassten sich jedoch mit Handlungsanweisungen zum gewinnbringenden Handeln des Hausherrn im Bereich der Landwirtschaft oder wollen mit öffentlichem Handeln Staatsfinanzen sanieren. Aristoteles dagegen stuft den deskriptiven Umgang mit den praktischen Formen der Erwerbskunst für sich als „unwürdig“⁵ ein. Unter dem Anspruch einer systematischen Analyse stellt er wirtschaftliches Handeln in den Zusammenhang mit dem angemessenen Leben in Oikos und Polis. So konnte zwar eine Theorie autonomer Wirtschaftsprozesse nicht entstehen, stattdessen erwuchs eine „Theorie von Menschen, die Gebrauchswerte und Güter benützen“.⁶ Passend zum aristotelischen Verständnis, dass der Umgang mit Besitz als Aufgabe der *oikonomia* sowohl ethische als auch politische Aspekte beinhalte, finden sich die entscheidenden Textabschnitte zur Erwerbskunst in der *Politik* und in der *Nikomachischen Ethik*. So leistet Buch I der *Politik* als wichtigste Quelle für eine wirtschaftswissenschaftliche Dogmengeschichte⁷ die Hinführung zu Gebrauchswert und Tauschwert. Die verschiedenen Formen eines ausgeglichenen Tauschgeschäfts werden

¹ B. Schefold [Klassiker 2004] 21.

² S. Meikle [Economic 1995] in seiner Einleitung: “The influence of Aristotle’s economic writing has been incalculably great [...] It was the backbone of medieval thinking about commercial behaviour and matters that we would call ‘economic’ [...] It is usually held to be the first analytical contribution to economics, and histories of economic thought usually begin with it.”

³ Nach S. Meikle [Economic 1995] Einleitung Anm. 2, nimmt Plato, gerade auch mit seiner Eigentumstheorie in der ökonomischen Dogmengeschichte zwar einen ehrenhaften Platz ein, gilt aber als weniger systematisch und weniger analytisch.

⁴ Aristot. Pol. I 11, 1258 b 40. Zu diesen Schriften ist nur wenig überliefert, vgl. gleiches Kapitel unten unter *Der Philosoph als Marktbeherrscher*.

⁵ Aristot. Pol. I 11, 1258 b 35.

⁶ P. Koslowski [Ökonomie 1993] 60.

⁷ Vgl. B. Schefold [Klassiker 2004] 22.

indessen in Buch V der *Nikomachischen Ethik* im Rahmen einer allgemeinen Gerechtigkeitsbetrachtung dargelegt.

Aristoteles' Ausführungen zur Wirtschaftstheorie¹ werden zumeist in ideengeschichtlichen Darstellungen gewürdigt, während ihre philosophische Bedeutung und ihre Relation zur praktischen Philosophie häufig außer Betracht bleiben.² Umso mehr wird die Fragestellung nach dem Gutsein im Oikos, welche die vorliegende Arbeit lenkt, den Schwerpunkt auf genau jene Paränesen setzen, die den Hausherrn in seiner Verantwortung in Oikos und Polis ansprechen. Damit richtet sich die Quellenauswahl primär auf die *Politik*, und auch deren Struktur wird Maßgabe sein, während Relevantes aus der *Nikomachischen Ethik* fallweise hinzukommen wird.

- Die Erwerbskunst gemäß der Natur

In der *Politik* erfolgt die umfangreiche Erörterung von Besitz und Erwerbskunst³ im Anschluss an die Untersuchung des despotischen Verhältnisses zum Sklaven, der selbst schon ein „belebtes Stück Besitz“⁴ darstellt. Und schon vor Beginn der Sklavenkapitel vier bis sieben zeigt Aristoteles die Disposition der späteren Erwerbsthematik auf, indem er die als offen geltende Frage vorlegt, ob die Erwerbskunst (*chrematistike*) identisch mit der Kunst der Haushaltsführung sei oder deren „wichtigster Teil“⁵. Seine Vorab-Antwort gibt die Blickrichtung und zugleich das Begriffsgerüst vor:

„Nun aber ist der Besitz [*ktēsis*] ein Teil des Haushalts und die Fähigkeit, Besitz zu erwerben [*ktētike*], ein Teil der Führung des Haushalts, denn ohne die notwendigen Mittel ist es ausgeschlossen, sein Leben zu fristen und in vollkommener Weise zu leben.“⁶

Aristoteles verweist darauf, dass *chrematistike*⁷ im allgemeinen Sprachgebrauch⁸ „Erwerbskunst“ bezeichnet. Er selbst jedoch wird diesen Begriff im Verlauf der Erörterung für jene spezifische Form der Erwerbskunst reservieren, die zur unbegrenzten

¹ Zur Aufteilung in die Sichtweisen von sogenannten Modernisten und Primitivisten s. S. Meikle [Economic 1995] 2-5.

² Vgl. P. Koslowski [Ökonomie 1993] 49.

³ In Buch I stellen die Kapitel acht bis elf, die dem Thema Besitz und Erwerbskunst gewidmet sind, den größten zusammenhängenden Textteil dar. In der deutschen Übersetzung E. Schütrumpf [I 1991] beträgt ihr Anteil mehr als ein Drittel des Gesamtumfangs.

⁴ Aristot. Pol. I 4, 1253 b 32: „*dulos ktēma ti empsychon*“. Vgl. oben Kap. 3.2.3 unter *Bestimmung des Sklaven als Werkzeug und Besitz*.

⁵ Aristot. Pol. I 3, 1253 b 12 f.

⁶ Aristot. Pol. I 4, 1253 b 23 f.

⁷ Vgl. E. Schütrumpf [I 1991] 300. *Chrematistike* stellt im *Gorgias* eine Kunst dar, die von Armut befreit. Sie wird zusammen mit der Arztkunst und der Gerechtigkeit eine erstrebenswerte *technē* genannt. (Plat. Gorg. 477 e 7; 478 a 8; b 4).

⁸ Aristot. Pol. I 3, 1253 b 14: „*kalumene*“ sowie I 9, 1256 b 40: „*kalusi*“.

Besitzanhäufung führt und stattdessen als Standardbegriff vorrangig *ktetike* verwenden.¹ In der Systematik zählt Aristoteles die „Kunst, sich Besitz zu verschaffen“, also eine Beschaffungskunst, zusammen mit den Abhandlungen über die drei personalen Relationen im Oikos zum Untersuchungsbereich der Kunst der Haushaltsführung.²

Dass die Kunst der Haushaltsführung und die Erwerbskunst nicht identisch sind, erklärt sich aus der Differenzierung von Mittelwerb und Mittelgebrauch unter der Prämisse, dass eine *techne* nicht zwei Funktionen haben kann. Indem die Kunst der Haushaltsführung, die Oikonomik, eindeutig die Kunst des häuslichen Mittelgebrauchs ist,³ ergibt sich als nächste Frage, ob nun die Erwerbskunst Teil der Oikonomik sei oder eine andere Art von Kunst. Um dies zu beantworten, prüft Aristoteles zunächst, ob die für den Oikos fundamentalen Besitzformen „Nahrung“ und „Ackerbau“ Teile der Erwerbskunst seien. Zu diesem Zweck zeigt er ein universelles Schema der Ernährung auf, nach dem sich die Lebensformen der Kreaturen bestimmen: So vielfältig die Tierwelt in dieser Beziehung sich darstellt, so reichlich unterscheiden sich die Lebensweisen der Menschen, die teils der Jagd, teils dem Ackerbau, hier dem Fischfang und dort dem Raub nachgehen oder als Nomaden „lebenden Ackerbau“ betreiben.⁴ Selbstredend nimmt im Ensemble der auf die Natur gerichteten Nahrungsbeschaffungen der Ackerbau eine Sonderstellung ein, denn „die größte Zahl von Menschen“ ernährt sich von den Erträgen der Erde.⁵

Das Nutzungsrecht der lebenden Kreatur über die zur Verfügung stehende Nahrung ist von der Natur selbst gestiftet; sie zeigt das schon bei der Vorsorge für die Tierjungen vom ersten Werden an.⁶ Wenn im biologischen Zyklus die Pflanzen um der Tiere willen da sind, die Tiere aber zur Nutzung und Nahrung für die Menschen, so muss gelten, dass die Natur dies alles um der Menschen willen geschaffen hat, sofern und indem sie „nichts unvollendet und nichts umsonst tut“.⁷ Aristoteles hat jetzt den spezifischen Charakter der natürlichen Nahrungskette aufgezeigt, er geht aber nicht mehr auf seine zuletzt eingeschobene Fragestellung ein,⁸ sondern kommt direkt zurück auf die Beantwortung der Ausgangsfrage:

¹ *Ktetike* wiederum wird im platonischen *Sophistes* näher definiert, wenn dort zwischen produzierender (*poietike*) und beschaffender (*ktetike*) Tätigkeit differenziert wird.

² Aristot. Pol. I 3, 1253 b 11 f.

³ Aristot. Pol. I 8, 1256 a 12 f. Ähnlich die xenophontische Unterscheidung, wonach Besitz erst durch den rechten Gebrauch zu Vermögen wird (Xen. Oik. 1, 8); vgl. E. Schütrumpf [I 1991] 303.

⁴ Aristot. Pol. I 8, 1256 a 19-39. Als Fazit gilt I 8, 1256 a 40 f.: „Damit haben wir so ziemlich alle Lebensweisen, bei denen (Menschen) ihre Tätigkeiten unmittelbar auf die Natur bezogen haben und die Nahrung nicht durch Tausch oder Handel gewinnen, aufgezählt: die Lebensform der Nomaden, der Räuber, Fischer, Jäger und Ackerbauern.“

⁵ Aristot. Pol. I 8, 1256 a 39.

⁶ Aristot. Pol. I 8, 1256 b 8 f.

⁷ Aristot. Pol. I 8, 1256 b 26-30.

⁸ Die Frage war, ob der Nahrungserwerb aus diesem Vorrat Teil der Oikonomik sei.

„(Diese) eine Form der Erwerbskunst [*ktetike*] ist von Natur ein Teil der Kunst der Haushaltsführung; denn ein reichlicher Vorrat an Gütern, die für das Leben unerlässlich und für die staatliche und häusliche Gemeinschaft nützlich sind, muss vorhanden sein – oder die Erwerbskunst muss diesen Vorrat bereitstellen, damit er vorhanden ist.“¹

Nunmehr im Ergebnis einer spezifischen Herleitung ist damit die Vorab-Einschätzung aus dem vierten Kapitel bestätigt: Diejenige Erwerbskunst, die sich um Vorrat an lebensnotwendigem Besitztum kümmert, ist Teil der Oikonomik; der Vorrat darf „reichlich“ sein und soll der Sozial-Gemeinschaft des Hauses und des Staates Nutzen bringen. Hinzu kommt jetzt als Präzisierung: Die Erwerbskunst muss gemäß der Natur (*kata physin*) sein. Entsprechend der vorher erarbeiteten teleologischen Sicht auf die Existenz der natürlichen Vorräte sind die Methoden des Nahrungserwerbs aus diesem natürlichen Vorrat naturgemäß. Die gewonnenen Güter stellen den „wahren Reichtum [*alethinos plutos*]“ dar, und die mit der ausreichenden Versorgung in diesen Gütern erreichte Selbständigkeit (*autarkeia*) hat für den, der das vollkommene Leben zu leben weiß, eine obere Begrenzung und „geht nicht ins Grenzenlose“.² Die Begrenzung des Erwerbsstrebens ist – nach der Naturbezogenheit – das zweite Spezifikum einer Erwerbskunst, die sich von der anschließend betrachteten gewinnsüchtigen abhebt, und zugleich ihr richtungweisendes. Der Begriff der Autarkie, der bisher der Polis zugeordnet wurde,³ ist nun erstmalig mit dem Oikos in Verbindung gebracht, und zwar als Kriterium für die Obergrenze des Erwerbsstrebens. Dieser wahre Reichtum ist zu sehen – so fährt Aristoteles fort – als „eine Vielzahl von Werkzeugen [*organon*] zur Führung eines Haushaltes oder eines Staates.“⁴ Der Werkzeug-Charakter des Reichtums zeigt unmittelbar dessen Begrenzung: Wie in keiner (anderen) technischen Kunst die Werkzeuge von der Anzahl oder Größe her unbegrenzt sind, so findet auch der wahre Reichtum, verstanden als Instrument der Oikonomik, seine Begrenzung, wenn er das Ziel, vollkommenes Leben zu ermöglichen, erreicht hat. An anderer Stelle wird der Gedanke noch präzisiert: Das Mittel zum Zweck bleibt begrenzt, mag auch dessen Zielsetzung ins Unbegrenzte gerichtet sein. Wenn etwa die medizinische *techne* auf Herstellung einer unbegrenzten Gesundheit abzielt, so gehen die Mittel zum Zweck nicht ins Grenzenlose.⁵ Die gute Erwerbskunst ist also eine, die sich die zum Leben notwendigen Güter aus dem Vorrat der Natur beschafft und dabei in den Lebensnotwendigkeiten selbst ihre Begrenzung findet.

¹ Aristot. Pol. I 8, 1256 b 26 f.

² Aristot. Pol. I 8, 1256 b 31 f.

³ Aristot. Pol. I 8, 1252 b 29.

⁴ Aristot. Pol. I 8, 1256 b 36 f.

⁵ In Aristot. Pol. I 9, 1257 b 23 f. Es handelt sich also um einen nichtlinearen Zusammenhang. Es kann nicht P. Koslowski [Ökonomie 1993] 56 gefolgt werden, der herausliest, dass „Werkzeug und Werk in einer klar umgrenzten Proportion zueinander stehen“.

- Der begrenzte Tauschhandel

Waren in der naturgemäßen Erwerbskunst gerade die Beschaffungsformen, die „ohne Tausch und Handel“ erfolgten, angesprochen, so erörtert nun Aristoteles die Entwicklung, die zu Tauschhandel und Münzverkehr führte. Im entscheidenden Kapitel 9 wird das Inverse der bisherigen Bestimmung betrachtet; es ist die Form der Erwerbskunst, die zur gewinnsüchtigen Erwerbskunst (*chrematistike*) führte, aus der die Auffassung hervorgeht, „Reichtum und Besitz sei keine Grenze gesetzt.“¹

Dieser finalen Entwicklungsstufe geht jedoch die Phase des natürlich begrenzten Tauschhandels voraus, der den Tauschwert eines Gegenstandes ausnutzt. Das Beispiel des Schuhs dient dazu, den Unterschied zu erklären zwischen dem naturgemäßen Gebrauch, wenn am Fuß getragen, und dem Tauschwert, bei dem z. B. Geld oder Nahrung eintauschbar ist.² Eine solche Praxis des Tausches nach dem Prinzip Ware gegen Ware „lässt sich auf alle Güter ausdehnen“,³ und so tauschen „noch viele barbarische Stämme [...] nützliche Dinge [...] gegen nützliche“,⁴ zum Beispiel auch Wein gegen Getreide. Solange der Tausch betrieben wurde, um eine einheitliche Versorgung mit ungleich verfügbaren Gütern zu erreichen, entsprach dies dem Schema des Naturgemäßen, denn der Umfang des Tausches und der Bevorratung der eingetauschten lebensnotwendigen Güter fand seine natürliche Begrenzung, wenn ein hinreichender Ausgleich erfolgt war.

„Ein solcher Tauschhandel [*metabletike*] ist weder gegen die Natur, noch ist er eine Art dieser gewinnsüchtigen Erwerbskunst. Denn er diente dazu, die Mittel so zu vervollständigen, dass man naturgemäß mit allen Gütern versorgt war.“⁵

Die Merkmale „lebenswichtiger Bedarf“ und „Nützlichkeit für eine größere Gemeinschaft“ zertifizieren den Tauschhandel als eine weitere Form guter Erwerbskunst.

- Die unbegrenzte Erwerbskunst

Die Veränderung der Urform von Erwerbskunst betrifft nicht nur das Merkmal der Naturgemäßheit, sondern vor allem das Kriterium der Mengenbegrenzung, wie dies die Genese der *chrematistike* offenbart, welche „ihre Entstehung [...] einer Erfahrung und einem

¹ Aristot. Pol. I 9, 1256 b 40-43.

² Aristot. Pol. I 9, 1257 a 9 f. Gemeinhin wird diese Stelle zitiert als erstmalig dokumentierte Unterscheidung von Tauschwert und Gebrauchswert. Es wurde aber oben schon gesagt, dass Xenophon diesen Aspekt bereits beigesteuert hat; vgl. oben Kap. 4.1.1. unter *Verantworteter Umgang mit Besitz*; erste Anm.

³ Aristot. Pol. I 9, 1257 a 14. Der Gütertausch findet offensichtlich erst ab einer gewissen Schwelle statt: im Haushalt, der „ersten Gemeinschaft“ finden sich nur allen gemeinsame Güter; erst mit wachsender Anzahl und Entfernung der Mitglieder einer Gemeinschaft kam es zum Tausch nützlicher Dinge (1257 a 19 f.).

⁴ Aristot. Pol. I 9, 1257 a 24 f.

⁵ Aristot. Pol. I 9, 1257 a 18 f.

fachmännischen Können“¹ verdankt. Als es mit zunehmenden Handelsentfernungen² notwendig wurde, das Münzgeld einzuführen, dessen Wert sich in der frühen Phase nach Material und Gewicht bemaß, ging aus dem „Tauschhandel in lebensnotwendigen Dingen“ folgerichtig (*kata logon*) die gewinnsüchtige Erwerbskunst, die Chrematistik, hervor;³ aus dem Tauschhandel (*allage*) entstand der gewerbsmäßige Handel (*kapeleia*). Das Geld selbst ist naturgemäß, so kann man Aristoteles unterstellen, weil es notwendigerweise eingeführt wurde, um jenen Tauschverkehr zu vereinfachen oder überhaupt erst zu ermöglichen,⁴ der die Autarkie der beteiligten Gemeinschaften vervollständigt.⁵ Im Rahmen des geldbasierten Warenaustauschs sieht Aristoteles jedoch die Wandlung vom egalisierenden zum gewinnsüchtigen Handel gegeben durch den Übergang vom einfachen zum kunstreicheren (*technikoteron*) Warenumsatz: Die neue Erwerbsform war auf den „größten Gewinn“ aus.⁶ Hier erfolgte auch die Reduzierung des Begriffs der *chrematistike* auf den kunstreichen Gelderwerb, weil sie „Reichtum und Geld“ produziert, zwei Begriffe, die nach Aristoteles einer bestimmten Fragwürdigkeit unterliegen: Zum einen ist die unmittelbare Gleichsetzung von Reichtum und Geld problematisch, weil Geld durch Währungsänderung wertlos werden kann und „ein leeres Wort“ bleiben muss, das nicht einmal für den Erwerb lebensnotwendiger Dinge taugt. Andererseits gibt es das Beispiel des mythischen Midas, der trotz Reichtum zugrunde gehen musste, indem alles von ihm Berührte, und damit auch Essen und Trinken zu Gold wurde.⁷

Kennzeichen des Reichtums, der durch die gewinnsüchtige Erwerbskunst angesammelt wird, ist, dass er ohne Begrenzung (*eis apeiron*) angestrebt wird, indem er seiner Werkzeugfunktion enthoben wurde und als unmittelbare Zielfunktion Gestalt annahm. Die Folgen dieser Wandlung vom Mittel zum (Selbst-)Zweck, vom *organon* zum *telos*, lassen sich festmachen am schon benutzten Analogon der *techne*: Alle fachmännischen Tätigkeiten wollen ihren Zweck so gut wie möglich verwirklichen und bleiben in ihrer Absicht ohne Grenze, wie etwa

¹ Aristot. Pol. I 9, 1257 a 3 f.

² Hierzu passend erscheint die Beschreibung der Getreidegroßhändler, der *emporoi*, die Sokrates bei Xenophon liefert. Vgl. oben Kap. 4.1.1 unter *Gewinnträchtige Praxis*.

³ Aristot. Pol. I 9, 1257 a 30 f.

⁴ Aristot. Pol. I 9, 1257 a 32 f. Die vorgetragene Geldentstehungstheorie gehört zu derjenigen mit dem höchsten Maß an Wahrscheinlichkeit. Sie „interpretiert die Münze als Mittel zur Transaktionskostenminimierung im Handel, vornehmlich im Fern- und Großhandel.“ (R. Walburg, Geld – Welche Arten gibt es und wie wird es hergestellt. In: Deutsche Bundesbank [Hg.], Das Geldmuseum der Deutschen Bundesbank, Frankfurt/M. 2005, S. 18.).

⁵ In der *Nikomachischen Ethik* findet sich eine ähnliche Sicht: „So nämlich wird immer Tausch stattfinden, und wenn Tausch, dann Gemeinschaft. Das Geld stellt also, indem es die Dinge wie ein Maß kommensurabel (*symmetron*) macht, Gleichheit her. Denn weder gäbe es Gemeinschaft, wenn es keinen Austausch gäbe, [...]“ (Aristot. EN V 8, 1133 b 14 f.).

⁶ Aristot. Pol. I 9, 1257 b 5 f.

⁷ Aristot. Pol. I 9, 1257 b 7 f.

die Medizin in ihrer positiven Intention auf eine unbegrenzte Herstellung der Gesundheit abzielt, während die Mittel dazu nach wie vor begrenzt bleiben. So kennt auch die gewinnsüchtige Erwerbskunst bei der Festsetzung ihres Zieles keine Grenze; ihr Ziel aber ist „der Besitz von Geld.“¹ Wie vorher schon bestimmt, kann diejenige Erwerbskunst, die sich als Teil der Haushaltsführung versteht, jedoch nur ein begrenztes Ziel haben, denn es ist nicht Aufgabe der Oikonomik, solchen unbegrenzten Reichtum zu gewinnen.

In Wirklichkeit allerdings, so muss Aristoteles zugeben, ist überall nur das Gegenteil zu beobachten: Alle, die mit Erwerbsgeschäften zu tun haben, versuchen „Geld bis ins Unendliche zu vermehren“,² und sie glauben auch beharrlich daran, das vorhandene Vermögen sei entweder umfänglich zu bewahren oder ins Unbegrenzte zu steigern.

„Diese Einstellung ist darin begründet, dass die Menschen mit ihrem ganzen Eifer dem bloßen Leben dienen, aber nicht dem vollkommenen Leben. Da dieser Lebenshunger [*epithymia*] keine Begrenzung [*eis apeiron*] kennt, sucht man auch die Mittel, die dazu verhelfen, ihn zu stillen, ohne jede Grenze.“³

Aber auch diejenigen, „die das vollkommene Leben anstreben“, unterliegen der körperlichen Genusssucht, deren Befriedigung qua Besitz möglich scheint. Indem Genuss (*apolausis*) den Hang zum Übermaß in sich trägt, werden auch die Mittel im Übermaß benötigt. So komme es, dass Können in der Feldherrnkunst oder Medizin nicht für die spezifische, die naturgemäße Zielsetzung des Siegens oder Heilens gebraucht, sondern im Rahmen der zweiten Form der Erwerbskunst als Mittel eingesetzt werde.⁴

Die stärkste Ablehnung erfährt die Erwerbskunst, die aus dem Geldverleih gegen Zinsen Gewinne erzielt; sie wird „mit der allergrößten Berechtigung [...] gehasst“.⁵ Wirtschaftshistorisch gesehen entspricht dies einer weitverbreiteten Haltung in den Gesellschaften, die das Geld kannten, da der Geldverleih nicht zum Einsatz für Produktionszwecke erfolgte, sondern vor allem mit der Ausnutzung von Notlagen wie Missernten und dergleichen verbunden gesehen werden muss.⁶ Aristoteles' Missfallen an der „obolenwiegenden [*obolostatike*]“ Erwerbskunst gründet sich jedoch nicht auf den Umstand der Wucherei, sondern ist wiederum seiner Systematik geschuldet: Der Zins als Geldgewinn stammt aus dem Geld selbst, und nicht etwa aus dem Warenumschlag, für dessen

¹ Aristot. Pol. I 9 1257 b 25 f.

² Aristot. Pol. I 9 1257 b 33 f.: Aristoteles präzisiert seine in 1257 a 2 schon dargelegte Sicht der nahen Verwandtschaft beider Erwerbsweisen, die in der Praxis zu ihrer Vertauschung führen: Besitz wird auf unterschiedliche Weise gebraucht, nämlich einmal zu anderen Zwecken als des Erwerbens, nämlich zum Gebrauch und so mit einer außerhalb des Erwerbens liegenden Zielsetzung, im anderen Fall steht die Vermehrung des Besitzes durch Besitz im Vordergrund.

³ Aristot. Pol. I 9 1257 b 40 f.

⁴ Aristot. Pol. I 9, 1258 a 2-14.

⁵ Aristot. Pol. I 10, 1258 b 1 f.

⁶ B. Schefold [Klassiker 2004] 39. So auch M. Finley [Wirtschaft³1993] 238.

Erleichterung das Geld nach der bisherigen Ableitung geschaffen wurde. Somit ist der Zins „Geld gezeugt von Geld“ und diese Erwerbsform „am meisten wider die Natur.“¹

- Das rechte Maß des Besitzens

Aristoteles' ursprüngliche Frage nach der Eingliederung von Erwerbspraktiken in die Oikonomik führt zunächst zu einer Analyse der ihm bekannten Wirtschaftsformen von Tausch, Tauschhandel und geldorientiertem, gewerbsmäßigem Handel. Bald jedoch erscheint in der eigentlich auf Taxonomie ausgerichteten Analyse die Forderung, dass die Ziele der Erwerbskunst eine Obergrenze haben müssen. Gerade im Hinblick auf die Leitfrage nach dem Gutsein im Oikos, die der vorliegenden Untersuchung zugrunde liegt, stellt das aristotelische Postulat von der Begrenzung wirtschaftlichen Erfolgsstrebens, das die eigentlichen Wirtschaftszusammenhänge transzendiert, einen wesentlichen Aspekt der aristotelischen Wirtschaftsbetrachtung dar. Welche Motivationen sind nun erkennbar bei Aristoteles, eine Grenze einzufordern, ab der es gegen die Natur und damit gegen alles Gerechte ist, Reichtum weiter anzustreben, und findet sich diese Grenze quantitativ näher bezeichnet?

- Maßhalten als Gebot der Weisheit

Im Auftakt zur Werkzeuganalogie, die zur Herleitung des Begrenzungsgebots diente,² greift Aristoteles auf eine Gedichtzeile des archaischen Lyrikers und athenischen Gesetzgebers Solon zurück, allerdings derart, dass dessen anklagende Feststellung zur Grenzenlosigkeit des Besitzstrebens zunächst eher missverständlich in den Textfluss eingebaut erscheint.³ Zum besseren Verständnis seien die entscheidenden Zeilen aus der *Elegie an die Musen* hier eingebracht:

„Ohne Grenzen ist aber die Gier bei den Menschen nach Schätzen!
Sei einer reich wie er will, lebend in Fülle und Glanz,
morgen begeht er das Doppelte; sättigt denn je sich die Habsucht?“⁴

Solon ist als ein Verfechter der Mäßigung bei äußeren Gütern schon in der *Nikomachischen Ethik* zitiert worden, habe dieser doch als Glückselige diejenigen angesehen, die „mit äußeren Mitteln mäßig bedacht [*metrios tois ektois*]“ die besten Taten vollbringen und eine anspruchslose Lebensführung zeigen.⁵ Im gleichen Textabschnitt der *Nikomachischen Ethik*

¹ Aristot. Pol. I 10, 1258 b 6 f.

² Vgl. gleiches Kap. oben unter *Die Erwerbskunst gemäß der Natur*.

³ Aristot. Pol. I 8, 1256 b 32 f.: „[...] wie es Solon in seinem Gedicht meint: ‚keine sichtbare Grenze des Besitzes ist den Menschen festgelegt‘“. Es ist Bezug genommen auf Elegie 13, 71 West; vgl. E. Schütrumpf [I 1991] 318.

⁴ Solon Elegie 13, 71-73. (Ü.: E. Preime).

⁵ Aristot. EN X 9, 1179 a 9 f.: (Ü.: O. Gigon). R. Nickel [Aristoteles 2001] 528, Anm. 9 vermerkt, dass Aristoteles wohl ein heute nicht mehr fassbares Gedicht von Solon selbst anspreche, wenn auch der Paraphrase von Versen die bekannte Tellos-Erzählung bei Herodot nahe stehe. Siehe nächsten Textabschnitt.

wird mit Anaxagoras ein weiterer vorklassischer Weiser aufgeboten, der „sich offenbar den glückseligen Menschen nicht als Reichen oder Fürsten gedacht“ hat.¹ In der *Politik* wiederum wird Solon später als einer „von den Alten“ genannt, der in seinen Gesetzen die Ausgeglichenheit des Besitzes angestrebt habe, um die Gemeinschaft der Bürger zu festigen.² Diese Belegstelle wird begleitet vom Hinweis auf den Staatstheoretiker Phaleas von Chalkedon, der eine radikale Egalisierung des Besitzes vorgeschlagen habe.³

Wenn auch Aristoteles die Reihe der altvorderen Kritiker unbegrenzten Erwerbsstrebens lediglich enumeriert und sie eher repräsentativ als argumentativ für seine Position verwendet, so stellt die Kollektion doch einen überzeugenden Support seiner Forderung dar. Zwar bildete sich zu Solons Zeiten die Position des klassischen Oikos erst heraus, aber die Warnung vor „anmaßender Grenzüberschreitung“⁴ in den Dingen des menschlichen Lebens muss als ein Hinweis auf das Gutsein im Oikos verstehbar gewesen sein, wie die aristotelische Zitierung zeigt. Die Figur Solons als Vorkämpfer gegen Gier und Unersättlichkeit sowie als Prediger von Maß und Recht findet sich auch beim Geschichtsschreiber Herodot, der in seinen *Historien* einen Besuch des athenischen Weisen bei dem notorisch reichen Lyderkönig Kroisos konstruiert hat.⁵ Entgegen seiner Erwartung erhält der mächtige Herrscher nicht das Prädikat „Glücklichster auf Erden“ zugesprochen, das er sich aufgrund seines Reichtums erhofft hatte.⁶ Herodot untermalt mit dieser Novelle, die bis zum unglücklichen Ende des Lyderkönigs weitergeführt wird, vor allem seine geschichtsphilosophische These, wonach in der Geschichte keine Teleologie walte, sondern allein der Wandel beständig sei⁷ und daher niemand vor seinem Tode glücklich genannt werden könne. Konsequenz und von der Bedeutung her gleichwertig ergibt sich dann die Paränese, dass unermesslicher Reichtum kein Garant für Glück sein kann, weil auch Reichtum vor dem Hintergrund einer ganzen Lebensspanne dem Wandel unterliege und dass auskömmlicher Besitz vergleichbar viel Wert habe. „Viele sehr reiche Menschen sind unglücklich; viele, die nur mäßig [*metrios biu*] viel

¹ Aristot. EN X 9, 1179 a 13 f. (Ü.: O. Gigon).

² Aristot. Pol. II 7, 1266 b 14 f.

³ Aristot. Pol. II 7, 1266 a 38 f. Vgl. gleiches Kapitel unten unter *Eigene Argumentationsformen*.

⁴ Vgl. Th. Paulsen [Literatur 2004] 58.

⁵ Hdt. I 30. Ein solches Zusammentreffen war historisch aufgrund der Lebensdaten der Beteiligten nicht möglich; vgl. Th. Paulsen [Literatur 2004] 57.

⁶ Kroisos lässt seinen Gast zwei Tage lang durch die königlichen Schatzkammern führen, um ihn dann zu befragen, ob er schon den glücklichsten Menschen auf Erden gefunden habe, dies in der Hoffnung, selbst als Glücklichster genannt zu werden. Solon benennt daraufhin Tello, einen gewöhnlichen Familienvater aus Athen, der im Kampfe für die Stadt ehrenhaft gefallen war, und so fragt Kroisos nach dem Zweitglücklichsten, in der Hoffnung, wenigstens diesmal den Triumph davon tragen zu können. Doch der „Freund der Weisheit“ weiß wiederum andere zu nennen, die große Taten vollbracht und ebenfalls ehrenhaft ihr Leben beendet haben. Nach dieser Enttäuschung wendet sich der königliche Gastgeber wortlos ab.

⁷ Th. Paulsen [Literatur 2004] 185.

zum Leben besitzen, sind glücklich,¹ so befindet der von Herodot dargestellte Solon und sieht bei dem Menschen, „der das meiste seines Bedarfes besitzt,² eine gute Ausgangslage gegeben für das Glückliche. Herodot steht auch für die Historie vom Tyrannen Polykrates, dem alle Eroberungen im Umfeld seines Inselreiches Samos gelangen, bis er letztendlich wohl aufgrund seiner Habgier in einen Hinterhalt gelockt und ans Kreuz geschlagen wurde.³ Durch Herodot vermittelt also nicht nur Weisheitswissen, sondern auch historische Evidenz, dass übergroßer Reichtum nicht zum Glück verhilft. Schließlich drängt dann auch noch der Mythos, den Aristoteles mit der Figur des Midas in die Darlegung einbezieht,⁴ mit dem ihm eigenen Gewicht dazu, die Begrenzung des Besitzes nicht aus den Augen zu verlieren.

○ Eigene Argumentationsformen

Eine Annäherung an Aristoteles' eigene Begründung für das Begrenzungsdogma ergibt ein Exkurs in das siebente Buch der *Politik*, das die aristotelische Wunschpolis skizziert.⁵ Die Untersuchung zur „besten Verfassung“ beginnt mit der Klärung der erstrebenswertesten Lebensform für den Einzelnen. Die dazu unumgängliche Frage nach dem privaten Reichtum wird nun nicht isoliert angegangen, sondern in ein Verhältnis gebracht zur Frage nach weiteren Glück bestimmenden Gütern. Als Basis der Betrachtung dient die traditionelle Dreiteilung in die Güter der Seele (*psyche*), des Körpers (*soma*) und in die äußeren Bedingungen (*ton te ektos*), die nach allgemeiner Einschätzung zum Bestandteil des Glückes gehören. Die anschließende theoretische Betrachtung benutzt zwei Argumentationsstränge, um die Vermögenslimitierung zu begründen: das Argument der Rangfolge unter den Glücksgütern und die schon aus dem ersten Buch bekannte Werkzeuganalogie. Das Argument der Rangfolge besagt, dass nicht über die absolute Größe des Reichtums zu befinden sei, sondern über seine Position innerhalb der Triade der genannten Glückskonstituenten. In dieser Sichtweise befinde sich das Gut der Seele an erster Stelle und stehe damit auch zur Maximierung an.⁶ Aristoteles fasst diesen Ansatz noch schärfer, indem er als den besten

¹ Hdt. I 32, 5 (Ü.: J. Feix).

² Hdt. I 32, 9 (Ü.: J. Feix).

³ Eine von Herodot in die Polykrates-Novelle eingestreute Anekdote (Hdt. III, 40-43) hat durch die Ballade „Der Ring des Polykrates“ von F. Schiller Berühmtheit erlangt: Aus Furcht vor dem Neid der Götter versucht der Herrscher von Samos, sich vom liebsten Teil seines Besitzes zu trennen, doch der ins Meer geworfene Ring gelangt im Magen eines Speisefisches auf den Tisch des Herrn zurück. In den Augen seines ägyptischen Gastfreundes steht nun der Umschwung vom Glück ins Unglück unmittelbar bevor und er trennt sich von seinem Gastgeber.

⁴ Vgl. gleiches Kap. oben unter *Die unbegrenzte Erwerbskunst*.

⁵ Nach E. Schütrumpf [IV 2005] 67 f. hat Aristoteles ausreichend Hinweise gegeben, dass sein Wunschstaat nicht als in seinen äußeren Verhältnissen unrealisierbar missverstanden werden kann.

⁶ Aristot. Pol. VII 1, 1323 b 13-18.

Zustand der Güter untereinander den nach ihrem Rangverhältnis bemessenen sieht.¹ Wenn also die Seele wertvoller (*timioteron*) als die Güter des Körpers und des Besitzes ist, dann ist ihr bester Zustand auch in ihrer bevorzugten Ausbildung vor den anderen zu sehen. Dies bedeutet andererseits die Begrenzung der Glückskonstituente „Besitz und Reichtum“.²

Das Argument gemäß der Werkzeuganalogie geht davon aus, dass die äußeren Güter Nutzencharakter haben für etwas (für das Leben) und von daher einer Begrenzung unterliegen, weil ein Übermaß an Werkzeug entweder schaden müsse oder ohne jeglichen Nutzen sei.³ Dagegen könne man bei den Gütern der Seele „bis zum Äußersten“ gehen, ohne an Nutzen – wenn überhaupt ein solcher zugeschrieben werden soll – zu verlieren.⁴ Während der erste Begründungsansatz also wesentlich auf eine ethische Betrachtung abgestellt ist, bemüht die zweite Argumentation die originär ökonomische Abschätzung von Aufwand (hier: Besitzanhäufung) und Ergebnis (hier: Glück), die den neuzeitlichen Begriff des Grenznutzens vorwegnimmt.

Einen andersgearteten, nämlich politischen Grund für eine Vermögensbegrenzung zeigt Aristoteles auf, wenn er *Staat* und *Gesetze* Platons⁵ sowie die staatstheoretischen Entwürfe des Phaleas von Chalkedon⁶ einer Kritik unterzieht. Phaleas' Vorschläge zur Vereinheitlichung von Besitz sollen die Gefahr politischer Unruhen bannen;⁷ aus dem gleichen Grunde empfiehlt Platon eine Vermögensbegrenzung, die sich auf das höchstens Vierfache einer bestimmten Grundmenge bemisst.⁸ Ebenso habe auch Solon die Bedeutung ausgeglichener Vermögensverhältnisse für das gemeinschaftliche Zusammenleben im Staat erkannt und entsprechende Gesetze erlassen.⁹ Der pauschalen Forderung nach Besitzgleichheit kann Aristoteles nicht ohne Weiteres folgen, solange nicht zuvor eine Reihe

¹ Hierzu passt die von Aristoteles zuvor festgestellte „Erfahrung“: Charakterliche Vorzüge werden nicht durch die äußeren Güter erworben und bewahrt, sondern umgekehrt, das heißt, äußere Güter werden durch charakterliche Vorzüge erworben und bewahrt, und es kann eingesehen werden, dass doch eher diejenigen glücklich sind, die sich durch Charakter und Vernunft im Übermaß auszeichnen und bei den äußeren Gütern sich begrenzen, als diejenigen, die an äußeren Gütern mehr besitzen als ihnen nützt, dafür aber in Charakter und Vernunft zurückbleiben. (Aristot. Pol. VII 1, 1323 a 40 f.).

² Eine ähnliche Sichtweise äußert der xenophontische Sokrates in seiner Rede von der *georgia* (Xen. Oik. 6, 9): „Denn uns schien, dass diese Tätigkeit [...] den Seelen am wenigsten Zeit raube, sich noch um Freunde und Staaten zu kümmern.“ Vgl. Zitat oben Kap. 4.1.1 unter *Das andere Gutsein*.

³ Vgl. gleiches Kapitel oben unter *Die Erwerbskunst gemäß der Natur*. Um ein leichteres Verständnis vom abnehmenden Nutzen einer zunehmenden Zahl von Werkzeugen zu gewinnen, genügt es, die Zahl der sinnvoll vorzuhaltenden Pflüge in einem fiktiven Oikos abzuschätzen.

⁴ Aristot. Pol. VII 1, 1323 b 40 f.

⁵ Aristot. Pol. II 5 (Kritik am *Staat*) und II 6 (Kritik an den *Gesetzen*). Diese Abhandlungen, die in den Bereich der politischen Philosophie gehören, sollen hier nur insoweit einbezogen werden, als Aristoteles sich in ihnen mit einer weiteren Begründungsart für die Begrenzung von Besitz auseinandersetzt.

⁶ Aristot. Pol. II 7.

⁷ Aristot. Pol. II 7, 1266 a 38 f.

⁸ Plat. Leg. 744 d und e.

⁹ Aristot. Pol. II 7, 1266 b 15 f. Solon tritt hier in seiner Funktion als Gesetzgeber in Erscheinung. Vgl. dagegen gleiches Kap. oben unter *Maßhalten als Gebot der Weisheit*.

wichtiger Randbedingungen geklärt sind, wie etwa die Kinderzahl.¹ Generell aber meint er, dass eher „die Begierden in ein Gleichmaß“ zu bringen seien als der Besitz.² Die Formulierung in Platons *Gesetzen* vom „maßvollen“ Umfang des Besitzes, die bereits von der strikten Forderung nach Gemeineigentum im *Staat* abrücken, möchte er genauer fassen und fügt hinzu, dass der Besitz sowohl „maßvoll (*sophronos*)“ als auch „großzügig (*eleutherios*)“ zu leben erlauben müsse.³ Mit der Politie, einer „Mischung von Oligarchie und Demokratie“,⁴ stellt Aristoteles einen eigenen Verfassungsvorschlag bereit, in dem die Mitte als Prinzip der Staatsverfassung gilt und das mittlere Maß als Stabilitätskriterium in der Besitzverteilung unter den drei Besitzklassen der sehr Reichen, der Mittleren und der sehr Armen verwirklicht ist. Die politische Argumentation für Besitzangleichung wird von anthropologischen Momenten gestützt:

„Es herrscht nun aber Einigkeit darüber, dass Maß und Mitte am besten sind; daher ist offensichtlich auch der mittlere Besitz unter allen Glücksgütern am besten; denn (dies sind Verhältnisse), die es am leichtesten machen, der Vernunft zu gehorchen.“⁵

○ Schranken des Reichtums

Vielleicht mag den Schülern des Peripatos die Paränese von der Besitzlimitierung keine Probleme bereitet haben, solange sie eben Scholaren waren und die Erörterung im Grundsätzlichen einer Staatstheorie verblieb. Im Denken eines Hausherrn der Praxis, der das Gutsein treffen will – und eines/einer jeden, der Anfang des 21. Jahrhunderts dazu neigt, der aristotelischen Begrenzungsthese Aktualität zuzuerkennen – erhebt sich jedoch umgehend die Frage, wo denn die Grenze des zulässigen Reichtums liegen mag und wo der Korridor des politisch geforderten Mittleren verläuft. Umgekehrt erhält die Rede von der Begrenzung erst dann ihre ganze Aufmerksamkeit, wenn die konkrete Grenze verhandelt wird. Bei der Abschätzung der Unter- und Obergrenzen können – wie schon zuvor – die aristotelischen Vorstellungen zur Wunschpolis weiterhelfen: Nach der Zielbestimmung der Polis (als geeignetstem Rahmen für die Ermöglichung des erstrebenswertesten Lebens) werden die notwendigen und hinreichenden Konditionen zur Zielerreichung betrachtet. Aristoteles fasst die Analyse zum besten Staate, der das beste Leben des Einzelnen ermöglichen soll, so zusammen:

¹ Aristot. Pol. II 7, 1266 b 10 f. Eine Armutsfalle entstehe für überzählige Erben, wenn Landbesitz nicht geteilt werden dürfe, s. auch 6, 1265 b 22 f. Vgl. E. Schürumpf [II 1991] 244.

² Aristot. Pol. II 7, 1266 b 29 f.

³ Aristot. Pol. II 6, 1265 b 30 f. In diesem Sinne hatte das Argument der Freigebigkeit bereits in der Kritik an Platons *Staat* eine Rolle gespielt derart, dass nur Eigenbesitz die Möglichkeit biete, die Tugenden der Großgesonnenheit und Großzügigkeit auszuüben. (Aristot. Pol. II 5, 1263 b 11 f.).

⁴ Aristot. Pol. IV 8, 1293 b 33 f.

⁵ Aristot. Pol. IV 11, 1295 b 3 f. Die Menschen, die an Besitz weit herausragen, seien geneigt, sich zu „Verbrechern großen Stils“ zu entwickeln, die übermäßig Bedürftigen zu „Übeltätern kleineren Formates.“

„Das Leben, das mit charakterlicher Vorzüglichkeit [*arete*] geführt wird, die (mit Gütern) soweit ausgestattet ist, dass man nach dem Maßstab charakterlicher Vorzüglichkeit handeln kann, ist sowohl individuell für jeden Einzelnen als auch gemeinschaftlich für die Staaten das beste.“¹

Damit hat offensichtlich jene Überlegung Eingang in den Aufbau des wünschbaren Staates gefunden, die in der früheren Auseinandersetzung mit Platon und anderen eine wesentliche Rolle gespielt hat.² Ohne eine gewisse Grundlage an äußeren Gütern ist Gutsein nicht zu realisieren, und dieses Prinzip gilt sowohl für den privaten wie für den staatlichen Bereich. Die untere Grenze des Besitzes liegt also dort, wo es noch möglich ist, Gutsein zu praktizieren, und konsequenterweise ist es „ohne die notwendigen Mittel [...] ausgeschlossen, sein Leben zu fristen und in vollkommener Weise zu leben.“³ So führt auch die Unterordnung von äußeren Gütern unter die Güter der Seele gleichzeitig zu einer subsidiären Verpflichtung, indem Besitz „von Natur um der Seele willen erstrebenswert“⁴ ist. Damit ist als Untergrenze der äußeren Güter dasjenige Ausmaß bestimmt, das zur Ausbildung und Ausübung charakterlichen Gutseins hinreicht.

Die eigentlich interessierende obere Schranke hat Aristoteles bereits zu Anfang in Buch I, im Kontext zur naturbezogenen Erwerbskunst als gegeben angenommen: bequem ausreichende Güter, die das Leben braucht und die förderlich sind für die Gemeinschaft in Oikos und Polis.⁵ Gemäß dem hier mehrfach praktizierten Ansatz, Paränesen aus den ersten Büchern der *Politik* durch Lehrsätze aus dem letzten Buch bestätigen zu lassen, soll nach dem oberen Limit im Konstruktionsplan der Wunschpolis gefragt werden. An Platons Versuch einer quantitativen Bestimmung der oberen Besitzgrenze beteiligt sich Aristoteles nicht,⁶ wie er auch an anderen Stellen Zahlenangaben vermeidet.⁷ Mit Blick auf die Wunschpolis gehören zu den Dingen, ohne die ein Staat nicht existieren kann, neben Nahrung, Werkzeugen und Waffen „ein bestimmtes Vermögen [*euporia*] an Gütern, sowohl für die eigenen als auch für die bei Kriegen entstehenden Bedürfnisse“.⁸ Es muss dann auch, neben den Bauern, Kriegern, Handwerkern und anderen, „die Begüterten“ geben, fordert Aristoteles wenige Zeilen später.⁹ Beide Zitate sehen im staatlichen Vermögen eine der Bedingungen dafür, dass das *telos* des Staates erreichbar wird, denn sonst „kann diese Gemeinschaft nicht mehr schlechthin als in

¹ Aristot. Pol. VII 1, 1323 b 40 f.

² Vgl. gleiches Kapitel oben unter *Eigene Argumentationsformen*.

³ Aristot. Pol. I 4, 1253 b 23 f.. Vgl. volles Zitat gleiches Kapitel oben unter *Die Erwerbskunst gemäß der Natur*.

⁴ Aristot. Pol. VII 1, 1323 b 18 f.

⁵ Aristot. Pol. I 8, 1256 b 27 f. Volles Zitat s. gleiches Kapitel oben unter *Die Erwerbskunst gemäß der Natur*.

⁶ Aristot. Pol. II 7, 1266 b 6 f.: Der Rekurs auf Platon besagt, dass kein Bürger „mehr als das Fünffache des Mindestbetrages“ erwerben dürfe, während Platon dies „bis hin zum Vierfachen“ gestatten möchte (Plat. Leg. 744 e).

⁷ Während Platon zum Beispiel mit der Zahl 5040 eine Maßzahl für die logistische Basis des Idealstaates festlegt (Plat. Leg. 738 a), versucht Aristoteles Minima und Maxima einer zu bestimmenden Größe anzugeben.

⁸ Aristot. Pol. VII 8, 1328 b 10 f.

⁹ Aristot. Pol. VII 8, 1328 b 22. vielleicht in Gegensatz zu Phaleas und Platon setzen.

sich selbst autark gelten.“¹ Das Autarkie-Ziel des Staates verlangt also nach einem gewissen Wohlstand, und das aristotelische Vorbild einer Polis braucht dazu die Begüterten; zwischen *autarkeia* und *euporia* besteht eine enge Beziehung.² Nicht nur über die politisch wichtige Kaste der Begüterten, sondern auch aufgrund der schon bekannten Gleichsetzung des Glücks „eines jeden einzelnen Menschen [...] mit dem des Staates“³ lässt sich eine Obergrenze dann derart finden, dass sie im Zusammenhang mit der staatlichen Autarkie steht und offen bleibt für die Forderung, dass Wohlhabenheit unter den Bürgern herrschen muss.⁴

Autarkie als Ziel der Polis und um dessentwillen Wohlhabenheit für die Bürger, Wohlstand als Voraussetzung zum Vollzug eines vollkommenen Lebens,⁵ reichlicher Vorrat an unerlässlichen Gütern in Oikos und Polis⁶ sind Forderungen, die das Begrenzungskriterium gegenüber einer weiteren Steigerung darstellen. Autarkie und bürgerliche Wohlhabenheit bestimmen die Grenze des Wachstums an Besitz und Vermögen; hinter dieser Schranke erstreckt sich der unbegrenzte Bereich der gewinnsüchtigen Erwerbskunst. Damit ist der anzustrebende Korridor des rechten Maßes, wie er auch im zweiten Buch mit „maßvoll“ und „freigiebig“ angegeben worden ist, über das ganze Werk hinweg bestätigt.

- Der Philosoph als Marktbeherrscher

Aristoteles liegt daran, die Eigentümlichkeit von Erwerbskunst und Besitz theoretisch ausreichend bestimmt zu haben,⁷ während die Weitergabe der praktischen Erfahrungen zwar notwendig, für ihn aber eher eine „unwürdige Aufgabe“ sei, mit der er sich nicht aufhalten möchte.⁸ In diesem Sinne präsentiert er zum Abschluss seiner Ausführungen eine Taxonomie der kontemporär vorgefundenen Erwerbsarten⁹ und verweist ansonsten auf vorhandene

¹ Aristot. Pol. VII 8, 1328 b 17 f.

² In auffälliger Häufigkeit findet sich in Buch VII der Begriff der Autarkie, damit der Häufigkeit in Buch I korrespondierend, und ebenso deutlich erscheint der verstärkte Gebrauch von Wohlhabenheit (*euporia*) in Buch sieben: Von insgesamt sechsundzwanzig Stellen mit *αὐταρκ...* in der *Politik* finden sich allein neun in Buch VII, sieben in Buch I. Von insgesamt sechzehn Stellen mit *εὐπορι...* in der *Politik* finden sich allein fünf in Buch VII (Laut TLG[®] v. 04.08.2008).

³ Aristot. Pol. VII 2, 1324 a 5 f.

⁴ Aristot. Pol. VII 9, 1329 a 18 f.

⁵ Aristot. Pol. I 4, 1253 b 23f.

⁶ Aristot. Pol. I 8, 1256 b 21 f.

⁷ Aristot. Pol. I 11, 1258 b 9 f. Aristoteles benennt daraufhin Fragestellungen zur Rentabilität von Viehzucht und zum Ackerbau sowie zur Haltung weiterer Nutztiere. Das sind für ihn die Bausteine der eigentlichen Erwerbskunst (b 20 f.).

⁸ Aristot. Pol. I 11, 1258 b 35 f.

⁹ Aristot. Pol. I 11, 1258 b 20 f. Das Ordnungsmerkmal ist hier allerdings nicht mehr ein moralisches: Nach Ackerbau und Viehzucht, die der Gruppe (I) der eigentlichen Erwerbskunst (*oikoiotate chrematistike*) angehören, nimmt in der Gruppe (II) des Tauschhandels (*metabletike*) der (Groß-)handel (*emporika*) die entscheidende Stelle ein, seinerseits zusammengesetzt aus Seehandel, Warentransport zu Lande und Feilbieten der Waren. Zur Gruppe II gehören weiterhin Geldverleih gegen Zinsen sowie Lohnarbeit, in die sich (gelernte) Handwerker und Ungelernte teilen. Eine dritte Gruppe (III) eröffnet Aristoteles mit der Rohstoffgewinnung, das heißt von Produkten, die „zwar nicht essbar, aber doch nützlich“ sind.

agrarwissenschaftliche Literatur.¹ Darüber hinaus regt er an, all jene Erfahrungen in einer noch zu schaffenden Sammlung zu kompilieren, die bei der Erwerbskunst von Nutzen waren. Aristoteles liefert sogleich selbst einen Beitrag dazu, eine „für den Besitzerwerb brauchbare Einsicht [*katanoema*]“, eingekleidet in eine „Geschichte über Thales von Milet“.² Dieser habe, wohl angestachelt vom Vorwurf, „die Philosophie sei eine unnütze Beschäftigung“, und nachdem er eine ertragreiche Olivenernte „aus der Berechnung der Gestirne erschließen“ konnte, noch im Winter all sein bescheidenes Kapital aufgewendet, um sich mit einer geringen Vorausmiete sämtliche Ölpresen³ im Bereich von Milet für die Zeit der Ernte zu sichern. Als dann im Sommer Ölpresen in großer Zahl und zur gleichen Zeit nachgefragt wurden, habe Thales die Mietpreise bestimmen und einen hohen Gewinn erzielen können, und damit

„[...] bewiesen, dass es den Philosophen leicht ist, reich zu werden, wenn sie wirklich wollen – jedoch dies sei nicht, worauf sie ihr Streben richten.“⁴

Aristoteles kann als der erste Autor gelten, der den Begriff des Monopols (*monopolia*) eingeführt hat,⁵ und er beendet seine diesbezügliche Abhandlung mit einem – für ihn zeitlich näher liegenden – Beispiel aus Sizilien, wo ein Privatmann den Markt im Erzhandel beherrschen konnte, bis von Regierungsseite ein Verbot derartiger Aktivitäten erfolgte.⁶

Auf Aristoteles scheinen die Schaffung und Ausübung eines Monopols eine Faszination auszuüben, widmet er dessen Betrachtung doch reichlich Aufmerksamkeit. Bevor nach der Motivation dieser Haltung gefragt wird, soll auf die auffallende Ähnlichkeit zu Xenophons Sympathie für das Unternehmertum hingewiesen werden. Die Nähe zwischen dessen Darstellung spezifisch gewinnorientierten Handelns⁷ und der aristotelischen Schilderung von Monopolgewinnen zeigt sich bereits formal in ihrer Anordnung jeweils am Ende eines Textbereiches, der in seiner linearen Entwicklung eigentlich schon seinen Abschluss gefunden hat, dann aber überraschend einen ganz anderen Weg nimmt. Alles bis dahin Gesagte scheinbar relativierend, geben beide Autoren zum Ausgang ihrer moralisch bestimmten Ausführungen einen Einblick in eine gegensätzlich aufgestellte Wirklichkeit. Von der Sache her sind beide Geschäftsideen zwar solitär erfunden worden, stellen dann aber ein leicht

¹ Aristot. Pol. I 11, 1258 b 40 f.: Charetides von Paros nur durch Aristoteles bekannt; Apollodor von Lemnos auch von Varro benannt. Vgl. E. Schütrumpf [I 1991] 361. Der xenophontische *Oikonomikos* findet keine Erwähnung.

² Aristot. Pol. I 11, 1259 a 5-20.

³ Es mag für die Ölpresen-Episode nicht entscheidend sein, ist aber dennoch einen Hinweis wert: War bisher der abnehmende Nutzen von zunehmend vorhandenem Werkzeug thematisiert worden, so wird nun mithilfe der Verknappung von Werkzeug ein gewinnbringendes Monopol errungen.

⁴ Aristot. Pol. I 11, 1259 a 16 f.

⁵ Liddell-Scott s.v. *μονοπώλια*; F. Heichelheim [RE 1933] Sp. 148.

⁶ Aristot. Pol. I 11, 1259 a 23-33.

⁷ S. oben Kap. 4.1.1 unter *Gewinnträchtige Praxis*.

verständliches Gemeingut dar: Die laut Xenophon „leicht zu verstehende Geschäftsidee“¹ findet ihre Entsprechung in der „allgemeingültigen Einsicht“² bei Aristoteles. Als Gewährsmann für das Agieren jenseits einer oberen Grenze von Erwerbskunst dient im einen Fall eine Vaterfigur, die per se über jeden Zweifel erhaben ist, im andern Fall einer der untadeligen Sieben Weisen. In beiden Topoi ist der Einsatz eigenen Kapitals Voraussetzung und das finanzielle Risiko muss für einen längeren Zeitraum eingegangen werden. Die jeweilige Idee zeitigt Erfolg und kann quantifiziert werden: Das Vierfache des Einkaufspreises ließ sich beim Verkauf der hergerichteten Äcker erzielen; der sizilische Monopolist machte mit fünfzig Talenten hundert Talente Gewinn. Ein Vorbehalt bzw. eine Ablehnung gegenüber den beiden Vorgehensweisen – aus unterschiedlichen Motiven gespeist – zeigt sich in der Haltung des Sokrates einerseits und im regierungsamtlichen Verbot andererseits. In beiden Fällen jedoch tradieren die Autoren die erfolgreiche Praxis in der offensichtlichen Absicht, dass sich der Leser solcher Modellpraktiken bedienen könne.³ Es gilt allerdings auch, dass die aristotelische Narration wesentlich mehr Fiktion enthält, sowohl in ihrer Bezugnahme auf den historischen Thales – die Unsicherheit wird von Aristoteles selbst eingeräumt – als auch in der unterstellten Argumentation, da auch zeitgenössisch betrachtet schlichtweg kein Zusammenhang zwischen Sternenlauf und dem Wachstumsverhalten von Olivenbäumen konstruierbar ist.⁴ Aristoteles liefert gleich mehrere Begründungen, weshalb er die Anekdote vom Ölmühlenmonopol des Thales erzählt.⁵ Ganz offensichtlich will er die Ausübung eines Monopols als „eine gewinnbringende Methode“ zum vorgeschlagenen Kompendium beisteuern, vielleicht sogar im Sinne eines imponierenden Auftakts. Zudem erhöht sich die Plausibilität für die vorangestellte Position, wonach körperlicher Arbeit Unwürdigkeit zukommen müsse, indem gezeigt wird, dass mit *sophia*⁶ erfolgreichere Methoden des Erwerbs verfügbar gemacht werden können. Schließlich kommt die Abhandlung Aristoteles’ eigenem Anspruch politischen Denkens zugute, indem er die Methode aus dem privaten Bereich in die Domäne der Staatsfinanzen überträgt.

Vor allem unsere Leitfrage nach dem Gutsein im Oikos macht es nun interessant, nachzufragen, ob eine tiefer liegende Absicht mit der Thales-Episode verfolgt worden sein

¹ Xen. Oik. 20, 24: „enthymema mathein radion“.

² Aristot. Pol. I 11, 1259 a 7-8: „katanoema katholu on“.

³ Xen. Oik. 20, 24: „kai allon didaxeis“; Aristot. Pol. I 11, 1259 a 33: „chresimon gnorizein“.

⁴ Die argumentative Verbindung mit der Sternenkunde mag auf Thales’ berühmte Vorhersage der Sonnenfinsternis für den 28. Mai 585 v. Chr. Bezug nehmen.

⁵ Die Schilderung privater Monopole bleibt in der Antike ansonsten „verhältnismäßig selten“. Vgl. F. Heichelmann [RE 1933] Sp. 148.

⁶ Aristoteles verwendet hier zweimal diesen Begriff (Aristot. Pol. I 11, 1259 a 8; a 19). S. a. nachfolgende Anmerkung.

mag.¹ Im konstruierten Beispiel wird eine Idealfigur aufgezeigt, die die vorausgegangene Paränese voll und ganz ausfüllt: Ein Mensch, der aufgrund eigener Weitsicht fast unbegrenzt reich sein könnte, findet nach einem Abstecher über die Grenze des anständigen Reichtums hinweg wieder zurück zum bescheidenen Leben des Philosophen, zum *bios theoretikos*, denn, so lässt Aristoteles den Thales letztendlich aussagen, reich zu werden sei nicht das, „worauf sie [die Philosophen] ihr Streben richten“.² Für Aristoteles trifft es sich gut, diesen Grenzgänger vorstellen zu können, weil damit das Dogma von der nach oben beschränkten Erwerbspraxis eine positive Leitfigur gefunden hat. Jenen Beschränkung in der Erwerbskunst zu predigen, die nie in die Versuchung kommen, reich zu werden, wäre zu einfach; es braucht ein Vorbild, das den Spannungsbogen schlägt zwischen reich sein können und bescheiden bleiben.

- Zusammenfassung

Aristoteles liefert in seiner *Politik* als Erster eine analytische Betrachtung der Wirtschaftsformen Tausch und Tauschhandel, als Schemata einer natürlich vorzufindenden Erwerbskunst, sowie einer Chrematistik, die auf pure Vermögensvermehrung gerichtet ist. Seine historisierende Betrachtung beinhaltet eine bis heute vertretene Erklärung der Entstehungsgeschichte des Geldes. Während die vergleichsweise knappe Analyse in der Dogmengeschichte der Wirtschaftswissenschaften einen denkbar wichtigen Beitrag darstellt, schließt sie als – weniger beachtete – wesentliche Aussage sittliche Forderungen zum Umgang mit Besitz ein: Die Erwerbskunst verführe zwar zur unbegrenzten Bereicherung, das richtige Verhältnis zu Besitz liege jedoch in der Einhaltung von Grenzen. Die Präskription adressiert offensichtlich den vermögenden Hausherrn, der sich über die haushälterische Bedarfsdeckung hinaus mit kenntnisreicher Erwerbskunst abgibt. Bei seiner Warnung vor unbegrenztem Reichtum sieht sich Aristoteles in einer langen Reihe von Wegbereitern, die entweder als gründliche Kenner des Menschengeschlechtes oder aus mythischer Furcht vor dem Schicksal ein Übermaß an Besitz ablehnten und ein Leben in Mäßigung einforderten. Seine eigene Argumentation in dieser Haltung gründet sowohl in der ethischen Sorge um den Menschen als auch im politischen Kalkül zur besten Staatsverfassung. Eines der ethischen

¹ H. Blumenberg [Lachen 1987] 24 f. versteht die aristotelische Erzählung als „Gegenanekdote“ zu jener Schilderung Platons, in der Sokrates den nach den Sternen schauenden Thales in einen Brunnen fallen lässt und damit der Lächerlichkeit preisgibt (Plat. Th. 174 a, b). Jener Thales soll den Prototypen des weltabgewandten Philosophen bezeugen. H. Blumenberg sieht einen zwingenden Beleg, dass Aristoteles die platonische Darstellung kannte, nicht gegeben, verweist jedoch auf einen Passus in der *Nikomachischen Ethik*, wo Thales als Vertreter eines Weisen (*sophos*), nicht aber auch Klugen (*phronimos*) herangezogen wird (EN VI 7, 1141 b 4); vgl. unten Kap. 4.3.2 unter *Nikomachische Ethik*.

² Aristot. Pol. I 11, 1259 a 18.

Motive wird aus der – für Aristoteles allgemeinen – Überzeugung gewonnen, dass die Seele wichtiger sei als die äußeren Güter und dementsprechend ihr bester Zustand Vorrang habe vor allem anderem. Das politische Moment in der Argumentation zur Besitzbegrenzung bzw. zur Besitznivellierung geht von eingehend erörterten Vorgängern wie Platon und Phaleas von Chalkedon aus, lehnt jedoch deren strenge Forderungen ab und favorisiert das Prinzip der Mitte. Der mittlere Besitz, der noch die Tugend der Großzügigkeit ausüben lasse, sei – politisch gesehen – der beste.

Die Doktrin der Besitzlimitierung erhalte ihre Schärfe besonders dann, wenn absolute Grenzen verhandelt würden; Aristoteles weicht konkreten Angaben jedoch aus. Es lässt sich hingegen ein Korridor erkennen, der auf der einen Seite ein Mindestmaß an Besitz als um der Seele willen erstrebenswert und für ein Leben in vollkommener Weise als notwendig ansieht und andererseits anhand der Begriffe von Autarkie und *euporia*, d. h. einem gewissen Wohlstand, eine obere Begrenzung markiert.

Eine erstaunliche Parallele zum xenophontischen *Oikonomikos* zeigt sich sowohl intentional als auch formal mit dem wohl fingierenden Bericht über den Philosophen Thales, der ein Maschinenmonopol errungen hat: Wie in der Vergleichsquelle wird zum Ende der Darstellung tugendhaften Erwerbshandelns überraschenderweise ein Lehrstück purer Chrematistik geboten. Im aristotelischen Text mag der Exkurs eine Doppelfunktion erfüllen: Die Welt, oder zumindest die esoterische Rezipientenschar soll erkennen, dass es einem Philosophen durchaus möglich sei, einerseits erfolgreich ein neuartiges Erwerbsmodell mit maximalem Gewinn zu etablieren, und andererseits der Versuchung zu widerstehen, danach vom Leben der Betrachtung und der Bescheidenheit in die Welt der puren Erwerbsorientierung zu wechseln.

4.1.3 Pseudoaristotelische Quellen

- Primat des Bewahrens

Von den beiden in Frage kommenden Büchern der pseudoaristotelischen Quellen befasst sich das erste explizit mit der Erörterung von Besitz und Erwerbskunst. Die Abhandlung zum rechten Umgang mit dem Seinem findet sich im letzten Kapitel und nimmt wie in der aristotelischen Quelle rund ein Drittel des ganzen Buchumfanges ein. Der Text weist eine Häufung nicht-aristotelischer Wörter¹ auf und vermittelt neben Ansätzen, die schon aus der *Politik* bekannt sind, wohl intensiv Sondergut aus einer anderen Quelle. Für die Vermutung,

¹ U. Victor [Oik I 1983] 171.

dass die andere Quelle eine sein könnte, die gemeinsam mit dem xenophontischen *Oikonomikos* genutzt wurde, gibt es Anhaltspunkte.¹

Der Autor benennt eingangs vier Aspekte des Umgangs mit Besitz und gliedert damit zugleich seinen Lehrtext: das Erwerben und – im gleichen Moment und damit Xenophon gleichend² – das Bewahren (*phylattein*). Hinzu kommen das Ordnen des Vorhandenen, auch dies ein Topos Xenophons, und die Nutzung des Besitzes.

Zur Erwerbsart ist nichts ausgesagt; es ist wohl generell die Landwirtschaft als Hauptbetätigungsfeld zu unterstellen.³ Dem Bewahren des Besitzes dagegen ist das Hauptaugenmerk gewidmet, wobei drei Prinzipien zu gelten haben:⁴ Der Gesamtbesitz muss allumfassend der Art nach aufgegliedert werden; das Einträglichkeit sollte das Nichteinträglichkeit übersteigen⁵ und schließlich dürfen die Unternehmungen (*ergasia*)⁶ nicht alle gleichzeitig riskant⁷ sein. Es sind dies Vorschläge einer konservativen Vermögensverwaltung und der pseudoaristotelische Autor überrascht nun auch nicht etwa mit dem Ratschlag, in Ölpresen zu investieren oder Ländereien zum Zwecke des Wiederverkaufs zu erwerben. Seine Empfehlungen mögen in ihrer Knappheit trivial klingen, sie gehören nichtsdestoweniger zu den erfolgsentscheidenden Verhaltensweisen, deren Richtigkeit sich immer wieder und auch heute noch erweist. Auch Xenophon hatte die Devise herausgearbeitet, dass die Arbeiten „mit Gewinn – im Verhältnis zum Aufwand“ abzuschließen seien.⁸ Dass die konkrete Umsetzung der Lehre vom Bewahren viel Mühe erforderlich machen kann, hatten dessen konkrete Vorschläge zur Mittelverwaltung gezeigt, die auf den Modellfall eines größeren Oikos und eines längeren Betrachtungszeitraums abzielten.⁹ Dieser Ansatz, der den jährlichen und monatlichen Bedarf ermittelt und entsprechend zuteilt, wird vom pseudoaristotelischen Autor kurz angesprochen.¹⁰ Vor allem für kleinere Betriebe wird jedoch die im Text neben

¹ U. Victor [Oik I 1983] 187 f.

² Aristot. Oec. I 6, 1344 b 25 f. Auch die gleich zu Anfang eingestreuten, aus dem Mythos hervorgegangenen Parömien sind von Xenophon her bekannt (Xen. Oik. 7, 40): Erwerben, ohne zu bewahren „heißt Wasser mit dem Sieb schöpfen“ und „gleich dem durchlöcherten Fass.“

³ U. Victor [Oik I 1983] 187.

⁴ Aristot. Oec. I 6, 1344 b 28 f.

⁵ Es lässt sich nicht entscheiden, ob hier das Verhältnis von bebautem zu brachliegendem Land gemeint ist oder allgemeiner die Relation von Besitz mit Produktivitätspotential (zum Beispiel Arbeitssklaven) und Besitz ohne Produktivitätspotential (zum Beispiel Schmuck). Vgl. R. Zoepffel [Oik. 2006] 505: Letztlich gehe es um die Devise, dass die Ausgaben nicht größer als die Einnahmen sein dürfen.

⁶ Vgl. R. Zoepffel [Oik. 2006] 506: Der Verfasser gibt indirekt einen weiteren Ratschlag, nämlich in mehreren Erwerbsmöglichkeiten involviert zu sein.

⁷ Zu verschiedenen Versionen der Übersetzung s. R. Zoepffel [Oik. 2006] 506.

⁸ Xen. Oik. 20, 21. Vgl. oben Kapitel 4.1.1 unter *Verantworteter Umgang mit Besitz* mit entsprechendem Zitat.

⁹ S. oben Kapitel 4.1.1 unter *Praxis der Mittelverwaltung*. Die Aufgabe der Mittelverwaltung wurde bei Xenophon allerdings der Frau des Hauses zugesprochen.

¹⁰ Aristot. Oec. I 6, 1345 b 20 f.

anderen¹ empfohlene „attische Ökonomie“ als nützlich angesehen, indem der Kaufakt sich unmittelbar an das Verkaufen anschließt und das Barvermögen sich somit von selbst kontrolliert.²

Das Bewahren geschieht am ehesten dadurch, dass man selbst alles überwacht und sich persönlich um seinen Besitz kümmert und soweit wie möglich für das Seine Sorge trägt; der xenophontische Topos der *epimeleia* ist im hier betrachteten Kapitel auffallend präsent.³ Mit der festen Überzeugung, dass „sich niemand um fremdes Eigentum so [kümmert] wie um das eigene“⁴ wird ein Spezifikum der *epimeleia* ins Feld geführt, wie dieses schon in der *Politik* als Argument gegen die platonische Vorstellung vom Gemeinbesitz verwendet ist.⁵ Weiterhin findet sich – um die Bedeutung dieses Kümmerns um den eigenen Besitz zu unterstreichen – jenes schon bekannte persische Sprichwort vom „Auge des Herrn“, das ein Pferd am ehesten fett werden lässt,⁶ mit einer Erweiterung um eine abgewandelte Spruchform aus Libyen, wonach die Fußspuren des Herrn der beste Dünger seien. Bewahren, so lautet die Paränese, erfordert zwingend das Beaufsichtigen. Der Text teilt im Folgenden die Aufsichtsfunktionen auf den Hausherrn und auf die Hausfrau auf, „wie jedem von ihnen die Aufgaben der Hausverwaltung [...] zugeteilt sind,“ wobei sich hier die gleiche Formulierung findet wie im aristotelischen Text zur Freundschaft zwischen Mann und Frau.⁷

Als ein wichtiger und zugleich eigenständiger Aspekt dieser Quelle muss der schon erwähnte Hinweis auf die Risikominimierung in den Erwerbstätigkeiten gesehen werden. Mit der Empfehlung, Risiken zu identifizieren, zu bewerten und möglichst weit zu streuen wird einerseits der Primat der Bewahrung in quellenspezifischer Weise bestätigt und andererseits eine frühe Bezeugung der im heutigen Wirtschaftsleben gängigen Praxis des sogenannten Riskmanagements gegeben.

¹ Es werden noch genannt die „persischen Gepflogenheiten [...] und auch die lakonischen“.

² Aristot. Oec. I 6, 1344 b 31. Vgl. R. Zoepffel [Oik. 2006] 510 mit Blick auf den Kleinhandel in Athen: „Sie geben nie mehr aus, als sie gerade eingenommen haben, und können so gar nicht den Überblick verlieren, was zur Bewahrung des Besitzes ja ganz wesentlich ist.“

³ Laut TLG[®] v. 14.08.2008 sind vier von insgesamt sechs Wortverbindungen von *epimel...* in Kap. VI zu finden.

⁴ Aristot. Oec. I 6, 1344 b 37 f.

⁵ Aristot. Pol. II 3, 1261 b 34 ff. Vgl. unten Kap. 5.2. unter *Fürsorge als Argument gegen Gemeinbesitz*.

⁶ Aristot. Oec. I 6, 1345 a 3 f., parallel zu Xen. Oik. 12, 20. Vgl. oben Kap. 3.2.2 unter *Der Hausherr als Lehrer*.

⁷ Aristot. Oec. I 6, 1345 a 7: „*diareitai ta erga*“; Aristot. EN VIII 14, 1162 a 22: „*dieretai ta erga*“.

- Bescheidenheit als Schmuck der Seele

Im dritten Buch der pseudoaristotelischen *Oikonomika* stellt bereits der Eröffnungssatz den bewahrenden und sorgenden Umgang mit dem häuslichen Gut in den Vordergrund,¹ wobei mit *cura* die lateinische Version von *epimeleia* zum frühestmöglichen Zeitpunkt aufscheint. Im Unterschied zu Buch I stellt Buch III den Umgang mit Besitz vorrangig in den Wirkungsbereich der Frau des Hauses. Der Autor erwartet von der „guten Hausfrau“, dass sie in ihrer Funktion als Gebieterin innerhalb des Hauses und als „Herrin über die Ausgaben [...]“ sparsamen Umgang mit dem vom Manne zugeteilten Budget übt und auch nicht den Spielraum der städtischen Luxusgesetze ausnützt.² Dies gilt insbesondere für die Aufwendungen für Festlichkeiten und für die Kleidung, denn der wahre Schmuck liege in der Tugend der Frau. Zwar ist dem (männlichen) Autor bekannt, welche Wirkung für das Aussehen Kleider und Goldschmuck haben können, aber die gute Hausfrau weiß, dass Bescheidenheit und „das Streben nach einer ehrenvollen und geordneten Lebensführung“ weit mehr zur Tugend beitragen.³ Wenn die *auri multitudo* nicht an die Bedeutung der *modestas* heranreichen kann, so werden hier in gewisser Weise der aristotelische Primat der Seelenausbildung vor den Besitzwünschen und die aristotelische Forderung nach Maß und Mitte, die dem Hausherrn abverlangt werden, an die Frau des Hauses gerichtet. Ein solcher „Schmuck der Seele“ wird im Alter auch eher zu Ansehen führen, das der Frau selbst und ihren Kindern erwächst.⁴ Eine ähnliche Perspektive war auch schon bei Xenophon, allerdings in anderem Zusammenhang aufgeführt:⁵ Während dort die Achtung erworben wird, indem die Frau den Mann in seiner Führungskompetenz im Oikos übertrifft, geht es hier um Sparsamkeit, um die tugendhafte Form des Umgangs mit anvertrautem Besitz, wodurch der Frau mit zunehmenden Jahren zu einer angesehenen Stellung verholfen wird.

4.2 Der Hausherr als Bürger in der Polis

4.2.1 Dem Staate Glanz verleihen

Die Haushalte der vermögenden Bürger müssen in der Lage sein, der Polis umfassend zu dienen. In diesem Sinne listet Sokrates seinem Schüler Kritobulos gleich zu Anfang die

¹ Aristot. Oec. III, 140, 6: „*Bonam mulierem eorum quae sunt intus dominari oportet curam habentem omnium [...]*“.

² Aristot. Oec. III, 140, 13 f. Nach R. Zoepffel [Oik. 2006] 647 ist die Luxusgesetzgebung häufig belegt. Bezogen auf den Luxus im Auftreten und in der Kleidung der Frauen finden sich die *gynaikonmoi* als Frauenwächter in Aristot. Pol. IV 15, 1299 a 22, die allerdings nur außerhalb des Oikos Rechtstitel besaßen.

³ R. Zoepffel [Oik. 2006] 649 sieht zur Moral dieser Haltung eine Parallele gegeben in der Prodikosfabel aus Xen. Mem. II 1, 21-33. Dort ist der Mythos von Herakles am Scheideweg überliefert, dem die Allegorie der Lasterhaftigkeit geschminkt entgegentritt, während der Schmuck der allegorischen Tugend in ihrer Sittsamkeit besteht.

⁴ Aristot. Oec. III, 140, 19 f.

⁵ Xen. Oik. 7, 42.

gängigen Verpflichtungen auf: den Göttern viele und große Opfergaben darbringen, großzügiges Verhalten (*megaloprepeia*) gegenüber Fremden zeigen sowie den Mitbürgern Gutes tun, um im Notfall genügend Verbündete zu haben. Weiterhin erwartet die Polis von den reichen Familien die Ausstattung von Chören, die Ausrichtung von Wettkämpfen und die Übernahme hoher Staatsämter. Im Kriegsfall kommen die Ausrüstung einer Triere sowie erhebliche Sondersteuern hinzu.¹ Eine Verweigerung dieser Leiturgien ist undenkbar, weil dies einem Diebstahl am Volk gleichkommen und entsprechend geächtet würde. Ebenso muss schon der Versuch einer Vertuschung der eigenen Vermögensverhältnisse entfallen, da für diesen Fall das sinnreiche Verfahren des Vermögenstausches (*antidosis*)² drohe. Vielleicht hat Sokrates gar nicht so unrecht, wenn er sich mit einiger Ironie für reicher als Kritobulos hält.³ Andererseits verweist er auf die Chancen, die das Landleben dem Hausherrn bietet, um der Vielfalt der öffentlichen Ansprüche gerecht zu werden. Im breit angelegten Enkomion der Landwirtschaft sieht er den wirtschaftlichen Erfolg und das Kümmern (*epimeleia*) um Freunde und Staatsangelegenheiten⁴ nahe beieinander: Die schönsten Opfergaben lassen sich aus den Produkten der Landwirtschaft gewinnen, prächtige Feste werden von diesem Gewerbe den Göttern gewidmet, der Zusammenhalt der Arbeitenden wird gefördert und die Wehrhaftigkeit findet hier ihre Grundlegung, denn aus eigenem Landbesitz ergibt sich die Motivation zu kämpfen. Der Herr des Oikos gerät zum Idealbürger in der Polis:

„Deshalb steht auch diese Lebensweise [der Landwirtschaft] bei den Staaten in höchstem Ansehen, weil sie dem Gemeinwesen die besten und ergebnisreichsten Bürger hervorzubringen scheint.“⁵

Wenn schon der archetypische Großgrundbesitzer in der Lage sein soll, Vortrefflichkeit im öffentlichen Raum zu zeigen, dann muss der Idealtyp Ischomachos dies im Einzelnen und nachvollziehbar umso besser vorweisen können. In seiner Liste der Lebensziele finden sich „Gesundheit, Körperstärke, Ansehen im Staat, Wohlwollen bei den Freunden, ehrenvolle Rettung im Krieg [...]“.⁶ Diesem Katalog physischer und gesellschaftlicher Forderungen begegnet Ischomachos mit einer Folge korrespondierender Verhaltensweisen: Gesundheit wird erreicht durch gutes Essen, begleitet von tüchtiger Arbeit; daraus resultiert Körperstärke;

¹ Xen. Oik. 2, 5-6.

² Xen. Oik. 7, 3. Vgl. Th. Thalheim [RE I, 2 1894] Sp. 2397 f.: Die *antidosis* sollte verhindern, dass die Bürger ungerecht zu Leiturgien herangezogen werden. Bürger A, der nach Amtsentscheidung eine Leistung erbringen sollte, konnte einen Bürger B aufrufen, der seiner Meinung nach dazu mehr verpflichtet sei. Der aufgerufene B konnte nun entweder die Leistung übernehmen oder auf den Vermögenstausch mit A eingehen, der dann aus dem ehemaligen Vermögen von B die Leiturgie bestreiten musste. Eine dritte Möglichkeit war, die Entscheidung dem Gericht zu überlassen. Von wirklich vollzogenem Vermögenstausch finden sich wenig Spuren.

³ Xen. Oik. 2, 2; vgl. oben Kap. 4.1.1 unter *Verantworteter Umgang mit Besitz*. Sokrates beharrt auf seiner Sichtweise, wenn er später den Ischomachos fragt, ob diesem denn wirklich daran gelegen sei, „reich zu sein und als Eigentümer eines großen Vermögens viele Schwierigkeiten in Sorge darum zu haben“ (Xen. Oik. 11, 9).

⁴ Xen. Oik. 6, 9. (Ü.: K. Meyer).

⁵ Xen. Oik. 6, 10.

⁶ Xen. Oik. 11, 8f.

diese und besondere Übung im Kriegsdienst lassen auf ehrenvolles Überleben hoffen. Ischomachos' Erfolgsrezept besteht darin, mit einer Aktivität mehreren Zielen zu genügen, etwa derart, dass er die notwendigen Kontrollen auf dem Landgut nutzt, um dort zusätzlich militärisches Reiten zu trainieren, und den Rückweg dazu verwendet, um sich im „schnellen Lauf“ zu üben.¹ Der vorbildhafte Ischomachos anerkennt nicht nur die Pflichten des Bürgers der Oberschicht, sondern versucht diese auf die bestmögliche Weise zu erfüllen und „mit Eifer zu betreiben“,² darin bewundert vom xenophontischen Sokrates, der ihm gerade aufgrund dieses Verhaltens den Titel *kaloskagathos* zuerkennt,³ zumal Ischomachos – danach befragt – zusätzlich auf seine ausdauernden Bemühungen in der Redekunst verweist. Für Xenophon gilt als Ausweis des *kaloskagathos* dessen Gesamtleistung: Klugheit bei der Nutzung der vorhandenen Möglichkeiten und Sichkümmern um „jede dieser Aufgaben“, um schließlich im Ergebnis „zu den besten Reitern und den Reichsten“ zu gehören.

Für den Berufssoldaten Xenophon ist das Gutsein des Hausherrn nicht formulierbar ohne Bezugnahme auf dessen Fronteinsatz.⁴ Dabei zeigt der Autor eine distanzierte Einstellung gegenüber jeglichem militärischen Engagement, indem sein Gebet „ehrenvolle Rettung [*kale soteria*] im Krieg“ erbittet.⁵ In diesen wenigen Worten, die Sokrates wenig später wiederholen wird, scheinen zwei weit auseinander liegende Lebenshaltungen zu einer Konjunktion zusammengeführt: Die Ehre, die dem *kaloskagathos* heilig ist und das Bewahren, das dem Hausherrn oberstes Ziel ist. Hier spiegelt sich die Sorge um das Weiterbestehen des Oikos, welches jedoch nicht zum Preis der Unehre erlangt werden kann. Zum Ideal des Xenophon ist wohl auch hinzuzurechnen, dass der Hausherr nicht nur an der Front kämpft, sondern dort an führender Stelle zu finden ist. Wie das Schlusskapitel des *Oikonomikos* nachhaltig betont, gilt ein vergleichbares Führungswissen in den Leitungstätigkeiten aller Wirkungsbereiche, so auch in der Hausverwaltung und im Kriegswesen.⁶ Wer es erreicht, seine Soldaten – oder seine Arbeiter – als überzeugte Gefolgsleute hinter sich zu scharen, der „habe etwas vom Charakter eines Königs“.⁷ In den militärischen Dienst für die Polis gestellt, bedeutet dies das Gleiche, wie es Sokrates für den zivilen Bereich ausgedrückt hat, indem er meinte: Wer fähig

¹ Xen. Oik. 11, 16 f.

² Xen. Oik. 11, 7 f.

³ Xen. Oik. 11, 21 f.

⁴ Dass es sich um den Einsatz für die eigene Polis handelt, kann hier nur unterstellt werden. Der Biographie des Xenophon mag geschuldet sein, dass dies offen bleiben muss.

⁵ Xen. Oik. 11, 8 sowie 11, 11.

⁶ Xen. Oik. 21, 2. Vgl. unten Kap. 4.3.1.

⁷ Xen. Oik. 21, 10.

ist, „dem Staat Glanz zu verleihen und die Freunde zu unterstützen“, der sollte für einen weisen und starken Mann gehalten werden.¹

4.2.2 Rechtschaffenheit und Großzügigkeit

- Der rechtschaffene und der gute Bürger

Bei Xenophon gehört es zu den Pflichten des vermögenden Bürgers Kritobulos, ein nicht näher bestimmtes hohes Staatsamt (*prostataia*) zu übernehmen;² in diesem Sinne definiert Aristoteles in der *Politik* den Status des Bürgers gerade dadurch, dass dieser Zugang zu ausgewiesenen Ämtern hat.³ Letztendlich bedeutet diese Definition, dass auch hier eine aktive Beteiligung des Bürgers an der Regierung erwartet werden darf und nicht etwa die bloße Inanspruchnahme bürgerlicher Rechte im heutigen Sinne gemeint ist.⁴ Für Aristoteles stellt sich – anknüpfend an einen platonischen Ansatz⁵ – die Frage, ob der am Staat beteiligte, rechtschaffene Bürger (*polites spudaios*) und der gute Mann (*aner agathos*) gleich zu setzen seien.⁶ Dieser Blick auf die Vortrefflichkeit ist von Interesse auch im Zusammenhang mit der vorliegenden Arbeit, nämlich inwieweit die gesellschaftlich geforderte politische Teilhabe des Einzelnen schon Ausweis des Gutseins ist. Als Ausgangspunkt der Beantwortung gilt, dass die allen Bürgern gemeinsame Aufgabe im Erhalt (*soteria*) der Gemeinschaft (*koinonia*) besteht, letztere aber wiederum geprägt ist durch ihre Verfassung.⁷ Die kollektive Aufgabe hindert allerdings nicht daran, dass spezifische Funktionen je anderen Funktionsträgern innerhalb des Staatsverbandes abverlangt werden. Aus alledem folgt zweierlei, nämlich dass die Rechtschaffenheit des Bürgers sich relativ zur jeweiligen Verfassung ausrichten muss, weshalb es auch keine vollendete Form der Trefflichkeit des Bürgers geben kann,⁸ und dass Rechtschaffenheit eines Bürgers gegeben sein kann, ohne dass er die Trefflichkeit des guten Mannes aufweisen würde.⁹ Dies aber ist äquivalent mit der Kontur des oben erwähnten xenophontischen Kritobulos, der gefordert ist, den von Sokrates aufgeführten Pflichtenkatalog einschließlich der *prostataia* zu erfüllen, ohne dadurch zugleich das Gütesiegel eines *kaloskagathos* zu erringen. Mit vergleichbarer Argumentation zeigt Aristoteles auf, dass in

¹ Xen. Oik. 11, 10.

² Xen. Oik. 2, 6.

³ Aristot. Pol. III 1, 1275 b 18 f. Gemeint sind Ämter mit politischen Entscheidungsfunktionen oder mit richterlicher Gewalt. Dieser funktionale Ansatz liefert Aristoteles die Basis für das Konzept, den Staat als die Summe seiner Staatsbürger zu untersuchen.

⁴ Vgl. D. Frede [Staatsbürger 2001] 79.

⁵ E. Schütrumpf [II 1991] 408 verweist unter anderem auf Platons *Menon*, 91 a 3 f.

⁶ Aristot. Pol. III 4, 1276 b 16 f.. E. Schütrumpf [II 1991] 408 zeigt auf, dass die Verwendung der beiden Adjektive nicht den qualifizierenden Bedeutungsunterschied markiert, den man darin sehen könnte.

⁷ Aristot. Pol. III 4, 1276 b 28 f.

⁸ Aristot. Pol. III 4, 1276 b 30 f.

⁹ Aristot. Pol. III 4, 1276 b 34 f.

einem vorbildlichen Staat¹ zwar alle Bürger die Trefflichkeit des rechtschaffenen Bürgers besitzen müssen – denn sonst wäre es kein vorbildlicher Staat –, dass diese Trefflichkeit aber, wie schon festgestellt, keineswegs diejenige des guten Mannes impliziert und darüber hinaus unterschiedliche Ausformungen haben kann, ähnlich wie sich im Chor der Chorführer und sein Nebenmann unterscheiden.²

Aristoteles benennt jedoch einen Fall, bei dem die Gleichung vom guten Bürger und guten Manne aufgeht, nämlich in der Person des „fähigen Herrschers [*archon spudaios*]“.³ Ein solcher muss definitionsgemäß gut (*agathos*) und klug (*phronimos*) sein und erfüllt damit das Ideal des guten Mannes, während der nicht herrschende Bürger an dieser Stelle nicht notwendigerweise die praktische Klugheit besitzen muss. Nun aber gilt ein Bürger als angesehen, wenn er es versteht, sowohl gut zu regieren (*archein*) als auch sich gut regieren zu lassen (*archesthai*).⁴ Um die postulierte Gleichheit vor diesem Hintergrund näher zu fassen, führt Aristoteles eine besondere Form (*heteron eidos*) des Gutseins ein, nämlich die zum Herrschen gehörige (*archike*) Ausformung der Tugenden von Mäßigung, Tapferkeit und Gerechtigkeit.⁵ Es zeigt sich hier eine schon bekannte aristotelische Argumentationsform,⁶ während die Verwendung von Elementen des platonischen Tugendkanons, der dem aristotelischen Tugendschema nur unzureichend entspricht, auf die platonische Vorlage verweist.⁷ In der Sache sieht Aristoteles weiter vor, dass einzig die praktische Vernunft (*phronesis*) eine nur dem Herrschenden eigentümliche Vortrefflichkeit sei.⁸ Aristoteles benennt also denjenigen Bürger als dem guten Manne identisch, der in herrschender Funktion die ihm nur rollenspezifisch zukommende vollendete Tugend der praktischen Vernunft besitzt, ansonsten ist der Bürger lediglich rechtschaffen, indem er eine nach der jeweiligen Verfassung vorgesehene Funktion wahrnimmt. Die in diesem Ansatz liegende Problematik

¹ Aristot. Pol. III 4, 1276 b 37 f.: „*ariste politeia*“. E. Schütrumpf [II 1991] 420 referiert, dass „allgemein“ der Unterschied des besten Staates in Pol. III 4 und der Wunschpolis in Pol. VII „sehr stark betont“ wird. Resümierend vermerkt er, dass die politische Terminologie „gar nicht die Präzision [hat], die man sich vielleicht wünschen könnte“.

² Aristot. Pol. III 4, 1277 a 10 f.

³ Aristot. Pol. III 4, 1277 a 14 f.

⁴ Aristot. Pol. III 4, 1277 a 27.

⁵ Aristot. Pol. III 4, 1277 b 17 f.

⁶ Die Einführung rollenspezifischer Tugendgrade hatte Aristoteles schon im ersten Buch der *Politik* vorgenommen, als er die Tugendkapazität von Frau und Sklave beurteilte. Vgl. oben Kap. 3.1.3 unter *Die naturgemäße Paarverbindung in der Politik*. Demgemäß wiederholt er an dieser Stelle seine These von der geschlechtsspezifischen Differenz in der charakterlichen Qualität von Mann und Frau.

⁷ Vgl. E. Schütrumpf [II 1991] 409.

⁸ Aristot. Pol. III 4, 1277 b 25 f. Hierin trifft sich Aristoteles mit Xenophon, der zwar nicht behauptet, dass der Herrschende allein über Klugheit verfüge, der aber jedweder Leitungstätigkeit dann Vortrefflichkeit zuspricht, wenn diese mit klugem Wissen (*gnome*) ausgeführt wird (Xen Oik. 21, 2 f.). Vgl. unten Kap. 4.3.1.

von der Ungleichheit der Bürger und der Restriktion in der Verteilung von *phronesis* darf nicht vernachlässigt werden.¹

- Großzügigkeit als ethische Tugend

Wurde schon vom xenophontischen Sokrates Großzügigkeit (*megaloprepeia*) gefordert und die Erbringung grandioser Leistungen für den Staat,² so zeigen sich Großzügigkeit und Freigebigkeit als „Tugenden des Umgangs mit äußeren Gütern“³ explizit als Bausteine der Nikomachischen Ethik.⁴ Unter Freigebigkeit (*eleutheriotes*) wird dort verstanden eine mittlere Haltung zwischen Verschwendung und Geiz „beim Geben und Nehmen von Besitztümern“,⁵ die „mit Freude“ in kleinen und großen Dingen tätig wird.⁶ Somit ist zwar Freigebigkeit eine Tugend, die vorrangig im Raum der Polis ausgeübt wird und positive Wirkung hat, sie wirkt jedoch nicht sonderlich positiv nach innen, in den Bereich des Oikos hinein. Eher steht sie dem Ziel des Oikos entgegen, wie Aristoteles selbst an einigen Stellen zu bedenken gibt: „Es ist für den Freigebigen nicht leicht, reich zu sein, insofern er weder zum Nehmen noch zum Bewahren neigt, sondern zum Weggeben.“⁷ Gleichwohl nennt ein früher Kommentator die Oikonomik eine Tugend, weil sie Freigebigkeit erst ermögliche.⁸

Die Schwestertugend der Großzügigkeit bezieht sich alleinig auf das Ausgeben von Vermögenswerten und sie übertrifft die Freigebigkeit deutlich in Bezug auf die Größenordnung der Aufwendungen.⁹ Großzügigkeit vermeidet das Übermaß der Protzerei (*banausia*) und hebt sich ab von der mangelhaften Disposition der Kleinlichkeit (*mikropepeia*). Ihr Kriterium ist die Angemessenheit der Ausgaben, und diese bestimmt sich „relativ zur Person, zur Situation und zum Gegenstand.“¹⁰ Aristoteles benennt in etwa die gleichen Praxisfälle im öffentlichen Bereich, wie diese bei Xenophon schon bekannt sind: Weihgeschenke, Kultopfer, Ausstattung eines Chors oder einer Triere.¹¹ Die Tugend der

¹ Die Unterscheidung verschiedenartiger Staatsbürger scheint im Widerspruch zu stehen zur zuvor gelieferten Definition des *polites*, der Zugang zu allen Staatsämtern hat. Weiterhin steht die grob ausschließende Zuschreibung von *phronesis* der *Nikomachischen Ethik* entgegen, wonach *phronesis* eher einen allgemeinen Tugendbegriff darstellt. Vgl. zur Erörterung D. Frede [Staatsbürger 2001] 84 f.

² Vgl. oben Kap. 4.2.1.

³ U. Wolf [2006] 129.

⁴ Aristot. EN IV 1 – IV 6.

⁵ Aristot. EN IV 2, 1120 b 27.

⁶ Aristot. EN IV 2, 1120 b 30.

⁷ Aristot. EN IV 2, 1120 b 15. Ebenso: „Es ist auch entschieden ein Kennzeichen des Freigebigen, beim Geben zu übertreiben [*hyperballein*], sodass er für sich selbst den geringeren Teil zurückbehält.“ (EN IV 2, 1120 b 4).

⁸ Aspasius, In *Ethica Nicomachea commentaria* 99, 14. (Hg. G. Heylbut, Berlin 1889). Zitiert nach: Aspasius, *On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4, 7-8*, Translated by David Konstan, Duckworth 2006.

⁹ Aristot. EN IV 4, 1122 a 22. Wer „oftmals dem Bettler gab“ zeigt damit noch keine Großzügigkeit an. (EN IV 4, 1122 a 27).

¹⁰ Aristot. EN IV 4, 1122 a 25.

¹¹ Aristot. EN IV 4, 1122 b 22 f. Vgl. oben Kap. 4.2.1.

Großzügigkeit ist zugeschnitten auf die Gruppe jener, die über Besitz verfügen und „für Leute edler Abstammung“;¹ sie hat ihren Fokus im öffentlichen Raum und unterliegt der Bewertung durch die Öffentlichkeit. Das Verfehlen der Tugend bringt allerdings keine Bloßstellung, da dies „weder für den Nächsten schädlich noch besonders unanständig“ ist.²

4.2.3 Der Hausherr und die Freunde

- Xenophon

In den oikonomischen Quellen bestimmt sich die Vortrefflichkeit des Hausherrn im öffentlichen Raum in wesentlicher Weise aus seinem Umgang mit den Freunden. In klassischer Zeit ist die Freundschaft in der Land besitzenden Oberschicht als eine freiwillige und üblicherweise symmetrische Nahbeziehung etabliert, gekennzeichnet durch emotional empfundene Zuneigung und gegenseitige Verpflichtung zur Hilfe.³ Bezeichnend ist, dass es dabei nicht um die Unterstützung im politischen Raum geht, sondern um die moralische Verpflichtung, den Freund nicht im Stich zu lassen. Freiwilligkeit, Gleichrangigkeit und Vertrauen stehen als Merkmale der Freundschaft im Vordergrund.⁴

Die Anspielungen im *Oikonomikos* auf die Freundesbeziehung sprechen dies mehrmals an mit der Formel: „Die Freunde unterstützen.“⁵ Offenbar und in der Argumentation des xenophontischen Sokrates gut nachvollziehbar ist der Grad der Unterstützung auf der Ebene der mäßig bemittelten Freunde effektiver als unter den ganz Reichen, wo eine solche kaum zustande kommt und im wirklichen Bedarfsfall auch nicht ausreichen kann.⁶ Darüber hinaus erhalten Freunde bei Xenophon die Position eines gesellschaftlichen Korrektivs, indem ihr Urteil Gewicht hat: Ein ungeordnet marschierendes Heer ist schon deshalb von Übel, weil es für die Freunde „höchst unrühmlich anzusehen“ sei,⁷ während ein geordnetes Heer ihnen den schönsten Anblick biete.⁸ Entscheidend ist das Wohlwollen (*eunoia*) der Freunde, welches zu den Lebenszielen eines *kaloskagathos* vom Stile des Ischomachos gehört.⁹

¹ Aristot. EN IV 4, 1122 b 30.

² Aristot. EN IV 4, 1123 a 34.

³ W. Schmitz [Familie 2007] 42-43.

⁴ Vgl. W. Schmitz [Familie 2007] 116, mit Verweis auf S. Humphreys [Family 1983] 32. Politisch verschworene Freundschaftsbünde in Form von Hetairien hatten ihre eigene Bedeutung, vor allem Ende des 5. Jh. in Zeiten des Umsturzes. Die Stärke einer *hetairia* liegt in ihrem auf ein parteipolitisches Ziel ausgerichteten Netzwerkcharakter, wohingegen Freundschaft im Sinne von *philia* als interpersonale Relation einzelner Individuen zu sehen ist.

⁵ Xen Oik. 11, 9; 11, 10; 11, 13.

⁶ Xen Oik. 2, 8. Nicht nur, dass Reiche weniger gern gäben, sondern auch, dass ein in Not gekommener Reicher umfangreicherer Hilfe bedürfe als ein in Not geratener gering Vermögender.

⁷ Xen. Oik. 8, 4.

⁸ Xen. Oik. 8, 6. Ähnlich gilt dies auch beim Anblick eines gut geführten Kriegsschiffes (8, 8).

⁹ Xen. Oik. 11, 8. Vgl. oben Kap. 4.2.1.

Im *Oikonomikos* sind die Freunde immer schon da;¹ nach welcher Auswahl und wie sie zu gewinnen sind, dazu überliefert Xenophon in den *Memorabilien* eine Unterweisung, die Sokrates dem noch jungen Kritobulos angedeihen lässt.² Ein guter Freund (*philos agathos*) könne nur derjenige sein, welcher in jeglicher Hinsicht sich selbst beherrscht, auch nicht ausschließlich dem Gelde nachjagt und weder streitsüchtig noch undankbar ist. Dass diese Forderung nicht unidirektional gilt, wird dem heranwachsenden Kritobulos bald deutlich:

„Du scheinst mir sagen zu wollen, Sokrates, dass wir selbst in Wort und Tat gut werden müssen, wenn wir einen guten Menschen zum Freunde gewinnen wollen.“³

Dagegen stehe allerdings – so Kritobulos – dass Freunde, die im Grunde den genannten Ansprüchen zu genügen scheinen, sich „um den Vorrang im Staate streiten und voller Neid einander hassen“,⁴ sodass einander wohlwollende Menschen kaum mehr zu finden seien. Wo sollte es dann noch Freundschaft geben, wenn ohnehin die Schlechten einander nicht Freund sein können und auch nicht die Schlechten mit den Guten? Angesichts der Jugend des Kritobulos ist anzunehmen, dass für den Autor Xenophon selbst ein Problem in der Frage lag, wie es sein konnte, dass sich die Guten einer Polis nicht auf das Gute für die Polis einigen konnten, sondern in Streit, Neid und Hass lebten. Im zweiten Teil der Lektion lässt er dann Sokrates die feste Überzeugung äußern, dass sich die naturgegebene Neigung zur Freundschaft (*philika*) gegen die gleichermaßen vorhandene Feindschaft (*polemika*) durchsetzen und die Tüchtigen und die Guten verbinden wird.⁵ Aufgrund der Tugend würden sich die *kaloikagathoi* hinsichtlich ihres Besitztums mäßigen und seien selbst unter Mangel zum Teilen bereit, sie hielten sich in der Liebe zurück und könnten Streitigkeiten zur beiderseitigen Zufriedenheit beilegen. Warum sollten sie nicht miteinander Politik treiben können und sich dabei gegenseitig von Nutzen sein?⁶ Im Vergleich zu Wettkämpfen, wo es das Regelwerk verbiete, dass die Stärkeren gemeinsam gegen die Schwächeren antreten, läge doch in der Politik aller Vorteil darin – so Sokrates –, wenn sich gleich gesinnte Gute zusammentun und somit sowohl dem Staat als auch den Freunden nützen können:

¹ Während im *Oikonomikos* jeweils Hinweise darauf zu finden sind, wie die Frau des Hauses beschaffen sein sollte und nach welchen Kriterien die Auswahl der zur Leitung vorgesehenen Sklaven erfolgen sollte, finden sich keine Erörterungen, was einen guten Freund ausmacht und wie er zu gewinnen sei. Offenbar hat der Hausherr seine Freundschaften gefunden und gefestigt, bevor er den Oikos übernimmt.

² Xen. Mem. II 6. Eingangs der *Memorabilien* wird der junge Kritobulos vor den Gefahren der Leidenschaft zum schönen Freunde gewarnt (Mem. I 3, 8-14). Im zweiten Buch schließt sich eine Lektion an, dass man und wie man gute und tüchtige Männer zu Freunden gewinnen kann; vgl. Schefold [Wirtschaftslehre 2004] 7.

³ Xen. Mem. II 6, 14. Es ist offensichtlich, dass dieses Postulat seine Parallele findet im Konstrukt der vollkommenen Freundschaft der Tugendhaften in der späteren *Nikomachischen Ethik* (Aristot. EN VIII, 4).

⁴ Xen. Mem. II 6, 20.

⁵ Xen. Mem. II 6, 22.

⁶ Xen. Mem. II 6, 24.

„[...] wie sollte es da nicht von Nutzen sein, die Besten als Freunde zu gewinnen und mit ihnen Politik zu treiben [*politeuesthai*] und sie lieber als Mitarbeiter und Helfer [*synergoi*] bei allem Tun zu haben denn als Gegner?“¹

Der Rat Sokrates' an Kritobulos, der auf den Weg in die Gesellschaft vorbereitet werden soll, geht in den *Memorabilien* abschließend dahin, dass zu versuchen sei, erst selbst gut zu werden und dann *kaloikagathoi* als Freunde zu gewinnen.²

Eine pragmatische und von diesem Idealismus abweichende Form der Freundschaft wird wenig später enthüllt, wenn sich der reiche Kriton auf Anraten Sokrates' den gering begüterten, aber politisch geschickten Archedamos durch Geschenke zum Freunde macht.³

- Aristoteles

Bei Aristoteles nimmt das Thema Freundschaft einen breiten Raum ein; die diesbezüglichen Bücher XIII und IX der *Nikomachischen Ethik* eröffnet er mit der Perspektive auf Freundschaft als einem notwendigen Bestandteil des guten Lebens:

„Die Freundschaft ist aber nicht nur notwendig, sondern auch werthaft [*kalon*]. Denn diejenigen, die Freunde lieben, loben wir, und es gilt als eines von den werthhaften Dingen, viele Freunde zu haben.“⁴

Die aristotelische Abhandlung der Freundschaft findet zunehmend Beachtung, indem das Thema „Freundschaft“ selbst wieder Bedeutung erlangt hat.⁵ Einige Aspekte und Ableitungen wurden in der vorliegenden Arbeit schon angesprochen,⁶ ansonsten wird die aristotelische Systematik der Freundschaft als einer Form des Strebens nach *eudaimonia*⁷ hier nicht weiter verfolgt. Sowohl im *Oikonomikos* als auch in der *Politik* bestimmt sich das Gutsein des Hausherrn eindeutig durch sein Verhalten als Bürger in der Polis und als Mitglied in einem Kreis ausgewählter Freunde. Seine Bewährung im öffentlichen Raum wird von der Gemeinschaft erfasst und beurteilt, seine Verfehlungen ebenso.

Die pseudoaristotelischen Quellen gehen nicht auf das Thema des Bürgerseins in der Polis ein und behandeln auch nicht die Beziehung des Hausherrn zu seinen Freunden.

4.3 Wissen und Beratensein

Der Sophist Protagoras wirbt im gleichnamigen platonischen Dialog damit, dass er – im Unterschied zu anderen seiner Zunft – den jungen Leuten die lebenspraktische Klugheit

¹ Xen. Mem. II 6, 26.

² Xen. Mem. II 6, 28.

³ Xen. Mem. II 9. Archedamos versteht sich darauf, berufsmäßige Ankläger von Kriton fernzuhalten, die diesem erheblichen Schaden zufügen könnten. Sein Nutzen als „Hund gegen die Wölfe“ wird am Ende so groß, dass er „einer von Kritons Freunden wurde und auch von den übrigen Freunden Kritons geachtet.“ (Xen. Mem. II 9, 8.).

⁴ Aristot. EN VIII 1, 1155 a 28 f.

⁵ Vgl. K.-D. Eichler [Freundschaft 1999] 220 f.

⁶ S. oben Kap. 3.1.3 unter *Freundschaft zwischen Mann und Frau*.

⁷ N. v. Siemens [Freundschaft 2007] 317 f.

(*eubulia*) lehre, mit der sie sowohl ihr Hauswesen am besten verwalten als auch in den staatlichen Angelegenheiten sich am geschicktesten verhalten könnten.¹ Ob der wirkliche Protagoras tatsächlich so unterrichtet und/oder eine Schrift mit ökonomischen Inhalten verfasst hat, muss offen bleiben;² auf jeden Fall hat er mit *eubulia* die aus seiner Sicht wesentliche Voraussetzung benannt, die einen jungen Mann in die Lage versetzen soll, in Oikos und Polis vortrefflich zu handeln und zu reden.³ Die Klugheit als Begriff wird in den ökonomischen Quellen weiter differenziert werden; die doppelte Dienlichkeit von Klugheit im politischen und subpolitischen Raum wird dabei durchweg bestätigt.

4.3.1 Xenophon

Im zweiten Kapitel des *Oikonomikos* bittet der junge Kritobulos seinen Dialogpartner Sokrates um Rat, wie er sein Vermögen vergrößern könne: „Also rate mir [*syμβουλευειν*] unbesorgt, was du Nützliches weißt [...]“.⁴ Sokrates' erster Ratschlag geht dahin, „sich mit Verständnis [*gnome*] und Zielstrebigkeit“ um die Geschäfte zu kümmern und durch planvolles Vorgehen „schneller, leichter und mit größerem Gewinn“ zu arbeiten.⁵ Damit sind bereits zu Anfang die prägenden Inhalte für den xenophontischen Klugheitsbegriff im ökonomischen Kontext aufgezeigt: Es ist der klare, abwägende Verstand, der das Ordnungsprinzip hochhalten⁶ und dem Umgang mit den Sklaven besondere Aufmerksamkeit widmen wird;⁷ es ist die Wissbegierde, welche die Landwirtschaft verstehen lernen⁸ und die eheliche Partnerschaft zum Wohle des Oikos gestalten will.⁹ Angesichts dieses Programms, das zugleich die Struktur der Lehrschrift vorgibt, bestimmt Kritobulos den Stellenwert seiner Ratsuche, und damit den Stellenwert der zu erwartenden Empfehlungen für den Leser des *Oikonomikos* so: „Jetzt werde ich dich wirklich nicht eher fortlassen, Sokrates, bis du mir erklärt hast [...]“.¹⁰ Sokrates seinerseits wird Wissen weitergeben, das er einstmals selbst vom Experten Ischomachos eingeholt hat, indem er diesen mit großem Interesse anging,¹¹ um so viel wie möglich an dessen Erfahrungsschatz zu partizipieren. Von Ischomachos schließlich

¹ Plat. Prot. 318 e. Vgl. S. Föllinger [Techne 2002] 51, Anm. 9.

² Vgl. S. Föllinger [Techne 2002] 51, Anm. 9.

³ Plat. Prot. 319 a.

⁴ Xen. Oik. 2, 1; so auch an derselben Stelle zuvor: „[...] wenn du mir raten wolltest [*syμβουλευειν*], was zur Vergrößerung meines Haushaltes zu tun sei [...]“.

⁵ Xen. Oik. 2, 18 (Ü.: Meyer). Audring übersetzt hier *gnome* mit „Absicht“.

⁶ Vgl. Xen. Oik. 3, 2.

⁷ Vgl. Xen. Oik. 3, 4.

⁸ Vgl. Xen. Oik. 3, 7.

⁹ Vgl. Xen. Oik. 3, 10.

¹⁰ Xen. Oik. 3, 1.

¹¹ Xen. Oik. 7, 2 sowie 7, 4: „Ich möchte nämlich von dir gar zu gern erfahren [*πυνθανεσθαι*] [...]“.

ist dann zu hören, dass es notwendig sei für ein gutes Leben, „zu wissen [*gignoskein*]“, was getan werden muss.¹

Xenophons Standardbegriff für Verstand und Wissen im *Oikonomikos*, *gnome*,² liefert dem Werk einen durchgängigen Tenor, der im letzten Kapitel verstärkt anklingt. Epilogisch heißt es dort, dass sowohl in der Landwirtschaft als auch in der Politik, in der Ökonomik und im Militär gleichermaßen Führungsfunktionen vorzufinden seien, dass aber die *gnome* der Leitenden unterschiedlich ausgeprägt sei,³ und darauf komme es eben an: „Wirklich groß ist der Mann, der Großes mehr mit Hilfe des Verstandes [*gnome*] als mit Gewalt auszuführen vermag“.⁴ In der Steigerung gerät die *gnome* desjenigen, dem es gelingt, über „Willige zu herrschen“, zur vollendeten Weisheit (*sophrosyne*).⁵

Ist *gnome* in ihren unterschiedlichen Bedeutungen schon ein Werk umspannender Begriff, so kommt mit „Beraten“ und „Mit sich zu Rate gehen“ ein weiterer begrifflicher Drehpunkt hinzu. Offensichtlich ist der ganze *Oikonomikos* eine einzige Beratungsleistung, die Sokrates für Kritobulos, und damit eigentlich Xenophon für seine Leser, erbringt. So erstreckt sich zwischen dem anfänglichen „Rate mir“⁶ und dem abschließenden Ratschlag, wie ein Mann „wirklich groß“ werden kann, eine dialogische Beratung zur ganzheitlichen Lebensführung, die wir heute üblicherweise mit Coaching bezeichnen würden. Innerhalb des Dialoges, d. h. innerhalb der Beratung selbst wird wiederum „Beraten [*buleuein*]“ und „Mit sich zu Rate gehen [*buleuesthai*]“ mit didaktischer Absicht inszeniert: Im Anschluss an die Schminkszene⁷ lässt Xenophon die junge Frau ihren Mann fragen, ob er ihr in Bezug auf ihr äußeres Aussehen „irgendeinen Rat geben könne“. Der junge Mann „riet ihr“ daraufhin, wie sie sich vorteilhaft darstellen könne.⁸ Und als die Partnerwahl anstand, gingen sowohl der Bräutigam als auch die Brauteltern „mit sich zu Rate“, wer der beste Partner sei.⁹

¹ Xen. Oik. 11, 8; vgl. oben Kap. 3.4.2 unter *Der Hausherr im Verbund mit dem Gott*. Ähnlich auch Xen. Mem. III 4, 6: „[...] wenn er nur erkennt, was vonnöten ist, und dies zu schaffen imstande ist, dann dürfte er ein guter Leiter sein [...]“.

² Laut TLG® v. 12.01. 2009 finden sich im *Oikonomikos* zehn Belegstellen für *gnom...*; der Begriff *phronesis* ist dagegen gar nicht und *phronimos* nur ein Mal gegeben. *Gnome* wird konkret verstehbar in seiner Nähe zu *gnomon* (Schiedsrichter sowie Zeiger an der Sonnenuhr).

³ Xenophon scheint an dieser Stelle etwas anderes zu behaupten als wenige Seiten zuvor. In Xen. Oik. 20, 6-9 hatte er den exemplarisch herangezogenen Feldherren gleiches strategisches Wissen unterstellt, welches allerdings aufgrund differierender *epimeleia* unterschiedlich umgesetzt werde.

Integriert man in das Verständnis von *gnome* auch einen ausführenden Anteil, so lässt sich der Widerspruch zumindest mildern.

⁴ Xen. Oik. 21, 8 mit der wohlklingenden Form: „*γνώμη* [...] *μᾶλλον ἢ ῥώμη*“.

⁵ Xen. Oik. 21, 12.

⁶ Xen. Oik. 2, 1. Die Aufforderung des Kritobulos wird explizit wiederholt in Xen. Oik. 4, 4: „Welche Fachgebiete rätst [*ymbuleuein*] du uns denn zu pflegen, Sokrates?“.

⁷ Vgl. oben Kap. 3.1.2 unter *Leib-Gemeinschaft*.

⁸ Xen. Oik. 10, 9.

⁹ Vgl. oben Kap. 3.1.2 unter *Die rechte Grundlegung und Zielsetzung der ehelichen Verbindung*.

4.3.2 Aristoteles

- *Nikomachische Ethik*

Nach dem Verständnis der *Nikomachischen Ethik*, die den Tugenden des Verstandes (*dianoia*) ein ganzes Buch widmet, bedarf es der dianoetischen Tugend der Klugheit (*phronesis*), um den ethischen Tugenden Wegbereiter zu sein.¹ Das Schlusskapitel jenes sechsten Buches zeigt die Verkopplung auf, „dass man weder [...] gut sein kann ohne die Klugheit, noch klug ohne die Tugend des Charakters.“² So bildet die Klugheit eine ethische Norm, indem sie die Mitte findet zwischen zwei als Fehlhaltungen aufgefassten Extremen.³ Nach der aristotelischen Differenzierung setzt sich die *phronesis* ab von der wissenschaftlichen Erkenntnis (*episteme*), von der Weisheit (*sophia*) und vom Herstellungswissen (*techne*). Weil sie zugleich handlungsbezogen (*praktike*) ist, hat sie nicht nur mit dem Allgemeinen zu tun, sondern richtet sich auch auf das Einzelne.⁴ Im Verbund der Vernunfttugenden erörtert zeigt sich auch der Begriff der *gnome*, der im aristotelischen Gebrauch eine offensichtlich von der Natur gegebene Fähigkeit zu Einsicht und Verständnis darstellt.⁵

In Bezug auf die vorliegende Untersuchung zum Gutsein im Oikos erhält die Aussage ein besonderes Gewicht, dass in der Leitung eines Hauses (*oikonomia*) selbst eine spezifische Form der *phronesis* zu sehen ist, auf gleicher Höhe angesiedelt wie Gesetzgebung oder Staatsverwaltung⁶. Und es sind die Verwalter von Haus und Staat, die Aristoteles beispielhaft anführt, nachdem er zu Definitionszwecken nach den Trägern der Klugheit gefragt hat, die das für sie „Gute und Zuträgliche“ recht überlegen können⁷. Denn offensichtlich sind diejenigen, die ein Haus oder einen Staat leiten, klug (*phronimoi*); so wie man auch einen „Perikles und Menschen seiner Art“ für klug hält, weil sie das, was für sie selbst und für die Anderen gut ist, zu erwägen vermögen.⁸ Die klassisch gewordene Definition lautet:

¹: Arist. EN VI 13, 1144 a 7 f.: „Denn die Tugend macht, dass das Ziel richtig wird, und die Klugheit, dass der Weg dazu richtig wird.“ (Ü.: O. Gigon).

² Aristot. EN VI 13, 1144 b 30f. Diese Proposition entsteht aus zwei vorher abgeleiteten Propositionen: „Daher ist es offenkundig unmöglich, klug zu sein, wenn man nicht gut ist.“ (VI 13, 1144 a 36) sowie „[...] und von diesen beiden kommt die Tugend im eigentlichen Sinne nicht ohne Klugheit zustande.“ (VI 13, 1144 b 16f.).

³ Vgl. M. Becker [RAC 2006] Sp. 114.

⁴ Aristot. EN VI 8, 1141 b 14 f.

⁵ Aristot. EN VI 11, 1143 a 19-12, 1143 b16. U. Wolf [2006] übersetzt *gnome* mit „Einsicht“, O. Gigon [2001] mit „Takt“. Im Unterschied zur weiten Verwendung bei Xenophon (vgl. oben Kap. 4.3.1) beschränkt Aristoteles die Bedeutung von *gnome* in der *Nikomachischen Ethik* auf „Verständnis haben für etwas“, das zum Prinzip der Nachsicht (*sygnome*) führen kann (1143 a 19 f.). Bei den Älteren und Erfahrenen können die mit *gnome* erfassten Aussagen den Stellenwert von Beweisen einnehmen (1143 b 12). In der aristotelischen *Rhetorik* wird *gnome* als technischer Ausdruck für das Stilmittel des Sinnspruchs grundlegend erörtert (Aristot. Rhet. II 21, 1-16, 1394 a 19-1395 b 19).

⁶ Aristot. EN VI 8, 1141 b 32 f.

⁷ Aristot. EN VI 5, 1140 a 26.

⁸ Aristot. EN VI 5, 1140 b 8 f.

„Also ist die Klugheit [*phronesis*] ein mit richtiger Vernunft verbundenes handelndes Verhalten im Bezug auf die menschlichen Güter.“¹

Genau diese Disposition stehe Weisen wie Anaxagoras und Thales nicht zur Verfügung, denn diese erkannten nach Meinung der Leute das ihnen Förderliche nicht, und das, was sie wüssten, sei unbrauchbar, weil sie nicht „die Güter für den Menschen“ suchten.²

Eine bedeutsame Unterform der *phronesis* ist die Wohlberatenheit (*eubulia*), die für Aristoteles die Richtigkeit im eigenen Überlegen bedeutet.³ Klugheit und die positive Bestimmung der Wohlberatenheit sind derart verknüpft, dass aus letzterer, nachdem das Kriterium der Richtigkeit als eine Korrektheit des Planens präzisiert wurde, „eine Richtigkeit [wird] im Zuträglichen auf ein bestimmtes Ziel hin, von dem die Klugheit [*phronesis*] eine wahre Vorstellung hat.“⁴

- *Politik*

Nicht nur die *Nikomachische Ethik* thematisiert Klugheit und die Kultur des Beratens und gut Beratenseins, sondern auch die *Politik* nimmt Bezug auf diese Haltungen der Vortrefflichkeit. Bevor Aristoteles im siebten Buch die Wunschpolis kreiert, bestimmt er als sinngerechten Ausgangspunkt seines Staatsentwurfes, welches Leben für die Bürger in jener Stadt das erstrebenswerteste sei.⁵ Notwendig für deren Glücklichein sei unter anderem, dass bei ihnen die Tugend der Klugheit vorhanden ist. Neben weiteren Prämissen gilt hinsichtlich der Würdigkeit zum Glück die unverblümete Feststellung, dass keiner glücklich sein kann, der „unvernünftig [*aphron*] ist und sich täuschen lässt wie ein kleines Kind oder ein Verrückter.“⁶ Klugheit ist nach Aristoteles erst ab einem fortgeschrittenen Alter gegeben, und zwar nach der Phase der körperlichen Kraft,⁷ weshalb die Räte und Richter der Wunschpolis aus der Kriegerschicht hervorgehen sollen; sie verkörpern quasi die Klugheit des Staates. Das Quantum des erreichbaren Glücks bemisst sich nach dem Umfang der Tugend (*arete*) und dem Grad der Klugheit und des damit verbundenen Handelns.⁸ Aristoteles sieht sowohl den einzelnen Bürger als auch den Staat gleichermaßen als Träger von *arete* und *phronesis*, denn er stellt fest, dass ohne charakterliche Vorzüglichkeit und ohne Klugheit „kein Staat oder

¹ Aristot. EN VI 5, 1140 b 20 f. (Ü.: O. Gigon).

² Aristot. EN VI 7, 1141 b 4 f.: „*ta anthropina agatha*“. Zu Thales vgl. oben Kap. 4.1.2 unter *Der Philosoph als Marktbeherrscher*.

³ Aristot. EN VI 8, 1141 b 9 f.: „Denn dies bezeichnen wir vor allem als die Leistung [*ergon*] des Klugen, gut zu überlegen [*eu buleuesthai*]“. Ähnliche Form der Aussage in 1140 a 26. Der griechischen Verbform des Mediums wird das reflexive Genus in „mit sich zu Rate gehen“ gerecht.

⁴ Aristot. EN VI 10, 1142 b 32 f. (Ü.: O. Gigon)

⁵ Aristot. Pol. VII 1, 1323 a 14 f..

⁶ Aristot. Pol. VII 1, 1323 a 32 f. (Ü.: F. Schwarz).

⁷ Aristot. Pol. VII 9, 1329 a 8 f.

⁸ Aristot. Pol. VII 1, 1323 b 21 f.

Mann [*aner*]“ gute Handlungen vollbringen kann.¹ Mit dieser Aussage findet sich das Junktim von Klugheit und guter Handlung, das aus der *Nikomachischen Ethik* schon bekannt ist,² zwei Praxis-Ebenen zugleich zugeschrieben: der politischen Ebene des Staates und der anthropologischen Sicht auf den einzelnen Menschen,³ welche die subpolitische Ebene des Oikos mit einschließt. Die *phronesis* fungiert auf beiden Ebenen als Tugend, sie hat beim Staat „die gleiche Wirksamkeit [*dynamis*] und Form“ wie bei jedem Einzelnen.⁴

Eine gewichtigere Rolle noch als die Haltung der Klugheit nimmt in der *Politik* die Funktion des öffentlichen Beratens und der entsprechenden Instanzen ein. Zunächst wird im ersten Buch der grundlegende Wesensunterschied zwischen Mann und Frau, Herr und Sklave sowie Vater und Kind anhand des Kriteriums der „klugen Beratschlagung [*buleutikon*]“⁵ postuliert.⁶ Diese Fähigkeit ist demnach im subpolitischen Bereich nicht nur eine nützliche Charaktereigenschaft, sondern Ausweis der Befähigung zum Führen und Gebieten. Aristoteles’ Interesse richtet sich auf die politische Ebene und das „beratende Element [*to buleuomenon*]“⁷ in der Verfassung; es erfolgt die durchgängige Analyse von Bedingungen und Möglichkeiten eines institutionalisierten Rates. Dass auf der politischen Ebene aus richtig organisiertem Rat Klugheit werden kann und damit eine Unterform von praktischer Vernunft darstellt, wie zuvor in der *Nikomachischen Ethik* abgeleitet, ist für ihn gerade deshalb gegeben, weil die Menge über ein besseres Urteil verfügt als ein Einzelner oder auch mehrere Besten.⁸ Zur Verdeutlichung vergleicht Aristoteles die Überlegenheit der gemeinsamen Beratung mit einem Festmahl, zu dem viele beisteuern, und das somit schöner gerät als ein einfaches.⁹ In einer Metapher wird das so ausgedrückt:

„[...] wenn sie [die Vielen] zusammenkommen, kann die Menge werden wie ein einziger Mensch, der viele Füße, Hände und viele Sinneswerkzeuge hat und so auch im Hinblick auf die Wesenart und die Denkweise [*dianoia*]“.¹⁰

Das Bild von der Metamorphose der Menge in *einen* vielgliedrigen Menschen, der letztlich über multiplen Verstand verfügt, ist geeignet, auch auf die beiden Anwendungsebenen Polis und Oikos hinzuweisen, in denen Wissen und Verstand in sozialer Kumulation vortrefflich wirken können.

¹ Aristot. Pol. VII 1, 1323 b 32 f.

² Vgl. „klassisch gewordene Definition“ gleiches Kap. oben unter *Nikomachische Ethik*.

³ Der dem Zitat nachfolgende Satz erlaubt, „*aner*“ mit „Mensch (*anthropos*)“ gleich zu setzen.

⁴ Aristot. Pol. VII 1, 1323 b 35 f.

⁵ Aristot. Pol. I 13, 1260 a 12. (Ü.: J. U.); F. Schwarz übersetzt mit „das klug Beratschlagende“; E. Schütrumpf verwendet „praktische Vernunft“.

⁶ Vgl. oben Kap. 3.1.3 unter *Die naturgemäße Paarverbindung in der Politik*.

⁷ Aristot. Pol. IV 14, 1297 b 41 f. (Ü.: F. Schwarz). Laut TLG[®] v. 13.01.2009 finden sich die meisten von rd. 50 Belegstellen zu *buleu...* in der Form des *buleuesthai* und *buleuomenon*.

⁸ Aristot. Pol. III 11, 1281 b 1 f. sowie 15, 1286 a 30 f.

⁹ Aristot. Pol. III 11, 1281 b 2 f. sowie 15, 1286 a 29 f.

¹⁰ Aristot. Pol. III 11, 1281 b 5 f. (Ü.: F. Schwarz).

4.3.3 Hesiod als Vorbild

Die pseudoaristotelischen Quellen sind in Bezug auf das vorliegende Thema „Wissen und Beratensein“ derart unergiebig, dass eine Exposition entfällt. Umso mehr möge ein Exkurs zu Hesiod gerechtfertigt erscheinen, nachdem auch Aristoteles aus dessen Lehrgedicht zitiert. Wird nämlich in der *Nikomachischen Ethik* der charakterlich gefestigte Hörer als Rezipient vorausgesetzt,¹ so soll der noch nicht derart Qualifizierte mit den Worten Hesiods auf den rechten Weg gebracht werden:²

„Von allen der Beste ist, wer selbst alles bedenkt; gut ist auch, wer auf den guten Rat eines anderen hört. Wer aber weder selbst denkt noch sich zu Herzen nimmt, was er von einem anderen hört, ist ein unbrauchbarer Mann.“³

Diese Zeilen aus Hesiods⁴ *Werke und Tage* waren dessen Bruder Perses gewidmet und sollten diesen darauf einchwören, den anschließend präsentierten Lobpreis der Arbeit (*ergon*) zu verinnerlichen.⁵ Offensichtlich passt die Präsiktion jedoch genauso gut zur bisher erarbeiteten Konzeption von Verständigkeit und richtigem Überlegen, von Rat Suchen und Rat Befolgen, wie dies Xenophon und Aristoteles dem klugen Hausherrn anzuempfehlen sich bemühen. Im Folgenden soll nun auf einen bestimmten Aspekt in Hesiods ländlichem Lehrgedicht eingegangen werden, nämlich auf den Stellenwert, der sich gemäß obigem Zitat aus gutem Beratensein für den zeitgenössischen Landwirt ergibt.

Hesiods Bauernkalender bietet Lebensregeln, die auf das zeitgenössische Landleben abheben und damit Lebenswirklichkeiten deutlich machen und Lebenshilfe vermitteln. Es werden überzeugende Beispiele für richtiges Planen und zielorientiertes Vorgehen präsentiert: Neben der genauen Kenntnis naturgegebener Werkstoffe⁶ muss auch der sparsame Umgang mit ihnen beachtet werden. Gemäß strikter Ergebnisorientierung kommt das Wissen um die rechten Zeitpunkte (*horai*) hinzu, zu denen die jeweils anstehenden Feldarbeiten und die Tätigkeiten in Haus und Scheune ausgeführt werden müssen. Hesiods Ausführungen zu den rechten Zeitpunkten führen geradewegs zu einer Wissenssammlung, die selbst nur aus der Erfahrung vieler Generationen von Landbewirtschaftern hervorgegangen sein kann.

¹ Aristot. EN I 2, 1095 b 4 f.

² Aristot. EN I 2, 1095 b 9f.

³ Auszug aus Hes. Erg. 293-297, in der Übersetzung von U. Wolf [2006]. Weshalb Aristoteles die Verse nicht vollständig zitiert (Vers 294 taucht nicht auf), wird hier nicht erörtert.

⁴ Setzt man Hesiods Lebenszeit um 700 v. Chr. an, so verweist Aristoteles' Zitat rd. 350 Jahre zurück.

⁵ Anliegen des Lehrgedichts ist es, ein arbeitsintensives, entbehrungsreiches Leben voller Mühsal und termingebundener Pflichten auszuzeichnen vor einer Existenz in Trägheit und Müßiggang.

⁶ Hes. Erg. 424-436: Hesiod differenziert die Werkstoffeigenschaften einer ganzen Anzahl von Laubhölzern, die sich für unterschiedlichen Einsatz im Gerätebau eignen. In Erg. 455 spricht er von hundert Hölzern, die für einen Wagen beschafft werden müssen, und bezeichnet diejenigen als Toren, die meinen, sich „leicht einen Wagen bauen zu können“.

Dermaßen tradiertes naturgesetzliches Wissen wird programmatisch zur Erfolgsvoraussetzung gemacht und – wenn es um die Termineinhaltung in der Landwirtschaft geht – als Wissen in fachspezifischen Chiffren ausgedrückt.¹ In Verknüpfung mit der Lehre von den *horai* mahnt der Dichter die rechtzeitige Verfügungsmöglichkeit von Ochsespann und funktionsfähig gehaltenem Arbeitsgerät an.² Desgleichen dringt er auf die rechtzeitige Disposition personeller Unterstützung durch die Anmietung eines aufgrund seines Alters besonders geeigneten Gespannlenkers. Hesiods Landmann beweist eine erstaunliche Wissens- und Praxiskompetenz.³ Demgemäß findet sich der zeitgenössische Hörer des Sachepos in der Position des Wohlberatenen: Gut beraten ist derjenige, welcher die mühevollen Tätigkeiten landwirtschaftlicher Arbeit zum passenden Zeitpunkt und damit auch innerhalb bestimmter Zeitfenster erledigt. Und wer die Eigenschaften der zur Verfügung stehenden Werkstoffe aus traditionellem Wissen heraus richtig einzuschätzen weiß sowie den sparsamen Umgang mit ihnen beherrscht, auch der hat sich in den Zustand der *eubulia* gebracht bzw. bringen lassen. Hesiods *Werke und Tage* belegen überzeugend die Bedeutung von Wohlberatenheit als einer am Zuträglichen orientierten Haltung; sie stellen im historischen Bezug zum archaischen Kleinbauerntum eine frühe Realisierung von Klugheit und gut Beratensein im Sinne Xenophons und Aristoteles' dar.

¹ Referenziert wird z. B. auf die auffälligen Himmelsobjekte des nördlichen Sternhimmels wie das Sternbild des Orion und die Sternhaufen der Plejaden und Hyaden. Sirius und Arktur als Leitsterne werden verknüpft mit den Fixpunkten der Sommer- und Wintersonnenwende. (Hes. Erg. 608-616).

² Hes. Erg. 406-408.

³ Die *Werke und Tage* sind „Zeugnis eines umfassenden kulturellen Wissens und Entwurf einer geglückten Lebenspraxis in einer Agrargesellschaft am Ende der Dark Ages.“ (E. Krummen in: Badisches Landesmuseum Karlsruhe (Hg.), *Zeit der Helden. Die „dunklen Jahrhunderte“ Griechenlands 1200 – 700 v. Chr.*, Darmstadt 2008, S. 106).

5 Kompendium der Vortrefflichkeiten

5.1 Methodik und Paradigma

- Methoden der Kompilation

Ziel des bisherigen Vorgehens war, in den oikonomischen Quellen die diversen Empfehlungen zum Gutsein im Oikos herauszufinden. Im Hinblick darauf wurden die personalen Relationen im häuslichen Bereich und die Positionierung im öffentlichen Raum auf paränetische Prinzipien untersucht und die relevanten Positionen rekonstruiert. Das vorgefundene Material hat sich als hinreichend umfangreich und substantiell erwiesen, und so soll – wie vorgesehen – in einem nächsten Schritt die Menge der Aussagen zu einem Kompendium der Vortrefflichkeiten zusammengefasst werden. Damit einhergehend ist die Verdichtung auf eine überschaubare Anzahl von Konstituenten des Gutseins im Oikos zu leisten.

Methodisch entscheidend ist, auf welche Weise die Kernbegriffe bestimmt werden, die als Kristallisationspunkte für die Summe der Ergebnisse aus den verschiedenen Untersuchungsbereichen fungieren sollen. Es bietet sich zunächst an, offensichtliche Schwerpunkte aus einzelnen Kapiteln herauszustellen und diese mit einem Abgleich über die anderen Kapitel hinweg auf ihre allgemeine Geltung zu prüfen. Als methodisch tragfähige, jedoch aufwändige Unterstützung kann dabei eine tabellarische Übersicht in Betracht gezogen werden.¹ Darin werden feldweise diejenigen Vorzugshaltungen eingetragen, die aus den erarbeiteten Analysen resümieren.² Erkennbare Mehrfachnennungen über die Felder hinweg sind dann Kandidaten für die gesuchten Bausteine des Kanons. Ein Vorteil dieses Verfahrens liegt darin, dass die Evaluation nahezu vollständig gerät und die Matrix somit als Kontrollliste dienen kann. Der formale Aufwand kann gemindert werden, indem sich offensichtlich anbietende Konstanten, wie z. B. „Fürsorge“, von vorneherein gesetzt und verifiziert werden. Ein anderer Weg kann an der Feststellung anknüpfen, dass die Quellen den Oikos durchweg und mehrfach als ein Paradigma von Gemeinschaft (*koinonia*) sehen; offensichtliches Ziel der Empfehlungen in den Quellen ist es ja, Konstituenten für das Gelingen einer solchen

¹ Die Spalten der Tabelle stehen für die Gesamtheit der untersuchten Quellen. (Im Einzelnen sind das: Xenophon *Oikonomikos*, Aristoteles *Politik*, Aristoteles *Nikomachische Ethik*, pseudoaristotelische *Oikonomika* Buch I, pseudoaristotelische *Oikonomika* Buch III). Die Zeilen der Tabelle adressieren die nacheinander betrachteten Untersuchungsbereiche, das sind in diesem Fall die Relationen aus dem häuslichen Beziehungsgeflecht (s. Kapitel 3) und die Praxen im öffentlichen Raum (s. Kapitel 4), die alle ihrerseits in Unterpunkte strukturiert sein können.

² Als Beispiel sei gegeben das Tabellenfeld, das gebildet wird aus der Spalte „Aristoteles *Nikomachische Ethik*“ und der Zeile „(3.3) Verantwortung unter den Generationen“. Aus der entsprechenden Textvorlage Kapitel (3.3.3) Aristoteles, Unterpunkt *Elternliebe als Verhältnis zu sich selbst* bietet sich an, die Begriffe „Fürsorge (*epimeleia*)“ und – bedingt, da für die Mutter geltend – „Wohlwollen (*eunoia*)“ und „selbstlose Liebe“ als Vorzugshaltung in das Tabellenfeld zu übernehmen.

spezifisch zu fassenden Gemeinschaft aufzuzeigen. Die Approximation an die gesuchten Bausteine eines Kompendiums besteht nun darin, aus möglichst quellennaher Perspektive nach den Bedingungen gelingender Gemeinschaft zu fragen. Diese inhaltlich geprägte Vorgehensweise sieht den paradigmatischen Oikos als Praxisort von Gemeinschaft, in dem sich der Hausherr fragt oder auch fragen lassen muss, wie zu handeln und was alles zu tun und zu beachten sei, um den ererbten Hausstand zu halten und zu mehren, und wie das Verhältnis zu den Menschen im Oikos, insbesondere zur Frau, in diesem Verbund gestaltet sein soll.

Der erste, formale Weg wurde in der angegebenen verkürzten Form beschritten und hat vor allem gezeigt, dass Fürsorge (*epimeleia*), Zusammenarbeit (*synergeia*) sowie Mäßigung (*sophrosyne*) als Konstituenten einer Kollektion der Vortrefflichkeit im Oikos geeignet und tragfähig sind. Der andere, inhaltliche Ansatz wurde gleichfalls erprobt; er hat das Ergebnis des ersten bestätigt und insbesondere das Element der Eintracht (*homonoia*) näher in den Focus gerückt. Wegen des Zugewinns aus dem zweiten Ansatz soll im Anschluss kurz skizziert werden, wie sich mit dem Paradigma vom Oikos als *koinonia* Beiträge zur Fixierung des Kompendiums gewinnen lassen.

- Oikos als Praxisort von Gemeinschaft

Dem der aristotelischen *Politik* entnommenen, vertrauten Paradigma vom *zoon politikon*¹ geht in der *Nikomachischen Ethik* eine weniger geläufige, allerdings grundsätzlichere Wesensbestimmung des Menschen voraus. In der Präambel zum „Paar-Konzept“² gibt ihr Aristoteles den Namen *syndyastikon*³, eine Orientierung des Menschen, die auf das Paarbilden und Paarsein ausgerichtet ist. Aus der allen Kreaturen eigenen Fortpflanzungsgemeinschaft ergibt sich beim Menschen schließlich die Lebensgemeinschaft (*koinonia eis to bion*).⁴ Ebenso kennen die in der *Politik* entfaltenen Analysen zur Staatsstruktur eine primäre Paarbildung.⁵ Ein solcher Zusammenschluss ist die Wurzel, aus der der Oikos als spezifische und zugleich originäre Form von Gemeinschaft erwächst:

„Die Gemeinschaft [*koinonia*], die in Übereinstimmung mit der Natur zur Befriedigung der Alltagsbedürfnisse gebildet ist, ist der Haushalt [*oikos*].“⁶

¹ Aristot. Pol. I 2, 1253 a 2 f.

² Vgl. oben Kap. 3.1.3 unter *Freundschaft zwischen Mann und Frau*.

³ Aristot. EN VIII 14, 1162 a 17 f.: „Denn der Mensch ist von Natur aus mehr ein Paar bildendes [*syndyastikon*] als ein Staaten bildendes Lebewesen [...]“.

⁴ Aristot. EN VIII 14, 1162 a 21 f.. (Ü.: O. Gigon).

⁵ Aristot. Pol. I 2, 1252 a 26 f.. „Zuallererst müssen sich diejenigen als Paar zusammenschließen [*syndyazesthai*], die nicht ohne einander leben können [...] zum Zwecke der Fortpflanzung.“

⁶ Aristot. Pol. I 2, 1252 b 13 f.

Der xenophontische Text kennt gleichfalls das Paradigma der Paargemeinschaft, wobei die unterstellte göttliche Urheberschaft, die das archetypische Paar zusammenfügt, eine besondere Wertigkeit verleiht.¹ In dieser Tradition steht schließlich auch die Aussage von Buch I der pseudoaristotelischen *Oikonomika*, wonach die Gottheit die Natur von Mann und Frau auf die Gemeinschaft (*koinonia*) hin eingerichtet habe.²

Nachdem der Focus erst einmal auf dem Paar-Sein liegt, lässt Aristoteles sogleich jenes Homer-Zitat folgen, welches die Vorteile einer Zweier-Gemeinschaft mit knappen Worten umreißt: „[...] zwei können besser denken und handeln [*praxai*] als einer.“³ Mit dieser Einblendung aus der *Ilias* sind die beiden Pole „Denken in Gemeinschaft“ und „Handeln in Gemeinschaft“ bezeichnet, die generell eine Gemeinschaft und insbesondere eine Zweiergemeinschaft auszeichnen. „Miteinander denken und handeln“, diese vorläufige Bestimmung von Partnerschaft fragt einerseits nach der Vortrefflichkeit der Eintracht als einem „miteinandery Denken“ und andererseits nach der Vortrefflichkeit der Zusammenarbeit im Sinne des „miteinander Handelns“, und die Quellen geben darauf ausgiebig Antwort. „Zusammenarbeit“ war als Element eines Kompendiums zuvor schon gewonnen worden, „Eintracht“ findet sich nun als Resultat der inhaltlichen Gleichsetzung von Oikos und Gemeinschaft. „Eintracht“ und „Zusammenarbeit“ verlangen beide zielgerichtetes Zusammenwirken von zwei Individuen; sie repräsentieren im Kanon diejenigen Konstituenten gelingender Gemeinschaft, die die Beteiligten zu gleichen Teilen in die Verantwortung stellen.

- Oikonomik als Paradigma der Klugheit

Auf elementare Weise fügt sich die Tugend der Klugheit (*phronesis*) in den Kanon des Gutseins im Oikos: „Die Leitung des Hauses ist eine Art von Klugheit“, bestimmt Aristoteles.⁴ Klugheit ist erforderlich für den Erfolg in der Staatslenkung wie auch im subpolitischen Raum des Oikos und damit prädestiniert als weitere Konstituente des Gutseins. Vor der Einbeziehung der Klugheit in den subpolitischen Katalog ist allerdings deren gleichgerichtete Bedeutung im oikonomischen Kontext und für den öffentlichen Raum formal auszuweisen. Dies gelingt mit dem Nachweis, dass Oikonomik vorrangig Handeln darstellt und in den oikonomischen Quellen nur marginal als Herstellungswissen (*techne*) verstanden wird. Denn das Kriterium, wonach Aristoteles eine Person klug (*phronimos*) nennt, ist nicht,

¹ Xen. Oik. 7, 18: „Denn mir scheinen [...] die Götter dieses Paar [*zeugos*], das Mann und Frau genannt wird, [...] zusammengefügt zu haben [...].“

² Aristot. Oec. I 2, 1343 b 26 f.. Vgl. oben Kap. 3.1.4 unter *Verantwortlichkeit des Ehemannes*.

³ Aristot. EN VIII 1, 1155 a 15 f. (Nach *Ilias* 10, 224; Ü.: U. Wolf [2006]).

⁴ Aristot. EN VI 8, 1142 a 32.

das Gute und Nützliche in dieser oder jener Hinsicht überlegen zu können, wie es Angelegenheit der *techne* wäre, sondern es ist die Fähigkeit, im Hinblick auf das gute Leben insgesamt gut überlegen zu können.¹ Um Herstellungswissen zu charakterisieren, zieht Aristoteles bezeichnenderweise die Baukunde (*oikodomike*) heran.² Und in der *Politik* versteht Aristoteles die *oikonomia* als Verantwortlichkeit für die drei Beziehungsvektoren des Hausherrn,³ denen kein poetischer Bezug anhaftet; selbst der Sklave fungiert als „Diener in den Dingen zum Handeln.“⁴ Zwar lässt sich der xenophontische Sokrates ausdrücklich in der Kunst des Gartenbaus (*techne georgias*) unterrichten, zugleich wird aber klargestellt, dass dies nur ein Teil der *oikonomia* sein kann.⁵ Versteht sich aber *oikonomia* als Handlungswissen und nicht als Herstellungswissen, so unterliegt sie dem Einwirkungsbereich der Klugheit; sie ist paradigmatisch für deren Ausübung.

Somit werden nach Anwendung der beschriebenen Methoden folgende Bausteine für ein Kompendium vorgeschlagen:

- Fürsorge (*epimeleia*)
- Zusammenarbeit (*synergeia*)
- Eintracht (*homonoia*)
- Mäßigung (*sophrosyne*)
- Klugheit (*phronesis*).

Ihre Reihenfolge stellt keine Gewichtung dar.

- Paradigmatische Quellen

Der Kompilationsprozess verfolgt in erster Linie das Ziel, einen kompakten und möglichst vollständigen Katalog von Vortrefflichkeiten im antiken Oikos zu erstellen. Ausgangsbasis sind Texte, die eine autorenspezifische und zugleich gattungsspezifische Differenz aufweisen: Xenophon liefert in unterhaltsamer Weise Paränesen,⁶ während die um mindestens eine Generation jüngeren aristotelischen Beiträge weitgehend aus theoretischen und esoterischen Ableitungen stammen. Die Einführung einer kontextspezifischen Gewichtung würde die Kanonerstellung erheblich erschweren, wenn nicht sogar verunmöglichen: Welche Gewichtungsfaktoren sollten veranschlagt werden und mit welcher Potenz? Nachdem die

¹ Aristot. EN VI 5, 1140 a 26 - 28.

² Aristot. EN VI 5, 1140 a 6 - 10.

³ E. Schütrumpf [I 1991] 226.

⁴ Aristot. Pol. I 5, 1254 a 8.

⁵ Xen. Oik. 15, 3.

⁶ Die xenophontische Verwendung der Dialogform zeichnet sich allerdings dadurch aus, dass damit eine philosophische Form gewählt wurde, etwa im Gegensatz zum ökonomisch-wissenschaftlichen Essay der *Poroi*. Vgl. L. Strauß [Tyranis 1963] 43 f.: „Die Form (des Dialogs) ... kennzeichnet die Lehre als eine philosophische, die ein wirklich Weiser nicht gerne in seinem Namen verbreitet.“

Ergebnisse der Analyse vorliegen und die Kompilation abgeschlossen ist, kann ex post inhaltlich und formal festgestellt werden:

- a) Die anteiligen Beiträge aus den spezifischen Quellen sind widerspruchsfrei, wobei nahezu durchgängig eine beiderseitige Lieferung zu den Elementen des oikonomischen Kanons gegeben war. Darüber hinaus haben sich durch die Summation Abrundungen und Kompletterungen innerhalb eines Bausteins ergeben, wenn etwa bei der Tugend der Mäßigung die xenophontische Selbstbeherrschung um die aristotelische Beschränkung in Erwerbsdingen vervollständigt wurde. Oder es zeigten sich überraschende Konvergenzen, etwa beim Tugendelement der Fürsorge, indem *epimeleia* aus ganz unterschiedlichen Ansätzen heraus sowohl bei Xenophon als auch bei Aristoteles als Voraussetzung für Erfolg gewertet wird.
- b) Die vorausgegangenen Textanalysen tragen den paradigmatisch unterschiedlichen Quellen dadurch Rechnung, dass zum einen das synoptische Prinzip „Thema vor Quelle“¹ schon zu Beginn der Analyse zugrunde gelegt wurde. Zum andern zielte die häufige Einblendung der griechischen Termini aus den Quellentexten mitsamt ihrer Gegenüberstellung darauf ab, so weit wie möglich einer Vergleichbarkeit gerecht zu werden. Das synoptische Prinzip wurde durchgehalten auch nach dem Schritt der Kompilation. Es sichert bis ins jeweilige Ergebnis hinein die nachvollziehbare Zuordnung von Autoren und ihrem Anteil an der Konstituierung und am Verständnis der Tugendelemente.

Nach Darlegung der methodologischen Voraussetzungen werden im Folgenden die fünf subpolitischen Tugenden zusammenfassend dargestellt.

5.2 Fürsorge

- Fürsorge als Tugendbaustein

Wie stark der Begriff der Fürsorge (*epimeleia*) – im Sinne stetigen Bemühtseins um etwas – dem xenophontischen *Oikonomikos* eingepreßt ist und welches Spektrum er abdeckt, ist der vorgelegten Untersuchung zu entnehmen; *epimeleia* ist „der zentrale Begriff im ganzen *Oikonomikos*“². Dies gilt – mit graduellem Unterschied – auch für die anderen oikonomischen Quellen. Dabei reicht *epimeleia* als Handlungsbegriff vom gedanklichen „sich Sorgen machen“ oder auch „sich angelegen sein lassen“ bis hin zum konkreten Tätigwerden in der Pflichterfüllung und in sorgfältiger Ausführung der zu verantwortenden Tätigkeiten. Im Objektbereich sorgt sich *epimeleia* um die Personen des Oikos, um die Pflanzen auf den

¹ Vgl. oben Kap. 1.2.

² H. R. Breitenbach [RE 1967] Sp. 1871.

Feldern und um die Tiere der eigenen Landwirtschaft. Ganz entscheidend kümmert sich *epimeleia* im Bereich der Erwerbskunst um das Eigentum, um dessen Bewahrung und Vermehrung. Zusammenfassend lässt sich *epimeleia* als „das bewusste und stetige Bemühtsein um eine gestellte Aufgabe“¹ verstehen.

Inwieweit Fürsorge ethischen Inhalt hat und deshalb als Tugendbaustein genutzt werden kann, muss noch geklärt werden: Die Begriffsverwendung von *epimeleisthai* kann bei Xenophon auf das Pragmatische beschränkt und außerhalb eines ethischen Anspruchs liegend eingestuft werden;² es lässt sich jedoch auch die entgegen gesetzte Sichtweise begründen. Hierzu sei zunächst das Eingangskapitel des *Oikonomikos* angeführt, in dem Sokrates Haltungen benennt, welche einen schädlichen Zustand darstellen sowie glückliches Leben (*eudaimonein*) verhindern, und dazu zählt er die Nachlässigkeit (*ameleia*).³ Im Umkehrschluss erscheint es dann gerechtfertigt, die Haltung der Fürsorge in den Bereich der Tugend zu verweisen. In diesem Sinne bestätigend erscheint auch die xenophontische Abhandlung zur Geschlechterdifferenz bzw. zur Gleichheit der Geschlechter. Diese ist gegeben in Bezug auf die drei Eigenschaften Gedächtnis, Selbstbeherrschung und Sorgfalt (*epimeleia*)⁴. Es erscheint zulässig, hierin eine charakterliche und nicht eine pragmatische Bedeutung von *epimeleia* zu sehen. Weiterhin ist an jene Szene zu erinnern, in der die junge Frau des Ischomachos die Belehrung durch ihren Ehemann argumentativ überhöht, indem sie das Sichkümmern für weniger beschwerlich als das Sich-nicht-Kümmern ansieht⁵. Auch damit wird ein Begriffsverständnis ausgedrückt, das über das Pragmatische hinaus in den Bereich einer personalen Haltung deutet. Zusammenfassend darf für den xenophontischen *Oikonomikos* festgestellt werden, dass neben dem sicher vorzufindenden pragmatischen Bezug von *epimeleia* ebenso ein darüber hinausgehendes Verständnis gegeben ist, das in den Bereich der selbst zu verantwortenden Haltungen und damit in die Ethik weist.

Der Begriff *epimeleia* scheint erst in der Klassik häufiger Verwendung zu finden;⁶ bei Hesiod, dem frühen Autor einer bäuerlichen Oikonomik ist er offensichtlich nicht feststellbar.⁷ Dort steht mit *ergon* – für Arbeit und Tätigsein – allerdings ein vergleichbarer Begriff im Vordergrund. Als ständiges Bemühen, drohender Bedürftigkeit und damit der Schande zu entgehen, erreicht *ergon* ebenfalls eine moralische Bedeutung. Arbeit bringt über den

¹ K. Meyer [Oikonomikos 1975] 105 Erl. 19. Dort auch umfangreicher Kommentar zu Begriff und Bedeutung von *epimeleia*.

² In diesem Sinne K. Meyer [Oikonomikos 1975] 106 Erl. 19.

³ Xen. Oik. I, 20 in Verbund mit I, 18.

⁴ Xen. Oik. 7, 26. Es bleibt offen, weshalb sowohl G. Audring [1992] als auch K. Meyer [Oikonomikos 1975] gerade an dieser Stelle *epimeleia* mit „Sorgfalt“ übersetzen.

⁵ Vgl. oben Kap. 3.1.2 unter *Arbeits-Gemeinschaft*.

⁶ Liddell/Scott [1996] s. v. *epimeleia*.

⁷ Laut TLG® v. 05.12.2008.

materiellen Gewinn hinaus Glück, Frieden und Gottwohlgefälligkeit; so rücken *ergon/epimeleia* gemeinsam¹ in die Nähe einer ethischen Haltung.

- Fürsorge im Beziehungsgeflecht des Oikos

„Fürsorge“ erscheint zunächst als personale Interaktion und wird als solche von den sorgefähigen Mitgliedern des Oikos gegenüber den sorgebedürftigen ausgeübt. In der Metapher von der Bienenkönigin, mit der Xenophon die Aufgaben der jungen Frau beschreibt, kümmert sich (*epimeleitai*) die Bienenkönigin um die junge Brut². Aristoteles verwendet für den Vater das Bild vom König (*basileus*), der sich wie ein Hirte um seine Herde kümmert (*epimeleitai*).³ Der pseudoaristotelische Autor von Buch I sieht innerhalb der Personalrelationen die Sorge um die Ehefrau an erster Stelle; auf sie ist mit *prote epimeleia* die vorrangige Sorge ausgerichtet⁴. Gleichmaßen sieht der lateinische Text von Buch III die Sorge für die Frau in ihrer Funktion als Mutter vor: „*nonne omne studium est faciendum?*“⁵. Indem aber auch die alten, hilflosen Eltern die Unterstützung der aktiven Generation erlangen⁶, zeigt sich die reziproke Beziehungsstruktur, die *epimeleia* abbildet. Weiterhin gilt das Konstrukt der *epimeleia* in der personalen Beziehung zu den Göttern: Zum einen als die Fürsorge, mit der sich die Götter den Menschen zuzuwenden bereit sein könnten⁷, zum Anderen als das Sich-Kümmern des Hausherrn um die Götter des Hauses beziehungsweise als das Sich-Vergewissern der Polis um die Götter der Stadt⁸ und zum dritten als notwendige Haltung, um überhaupt der Zuwendung der Götter würdig zu sein.⁹

Neben der *epimeleia* innerhalb der personalen Relationen räumen die Quellen der Fürsorge gegenüber den Dingen des Oikos und dessen Besitz ebenfalls einen hohen Stellenwert ein; *epimeleia* gerät dann zur Fürsorge gegenüber dem Haushalt als einem Ort mit bilanzierbarer Wertschöpfung. Xenophon widmet diesem Aspekt besondere Aufmerksamkeit; seine anaphorisch vorgetragene, eindringliche Mahnung „[...] er kümmert sich nicht darum [...]“

¹ Eine interessante, allerdings vage Gemeinsamkeit zwischen xenophontischer und hesiodischer Auffassung geht aus dem beiderseitigen mythischen Bezug von *ergon/epimeleia* zur Erde hervor. Die hesiodische Göttin des Wettbewerbs, die „gute“ Eris, findet sich zunächst in den Wurzeln der Erde (*gaia*) verborgen, bevor sie, „den Menschen zu größerem Segen“, zur Arbeit (*ergon*), zum Pflügen und Säen antreibt (Hes. Erg. 19 f.). Bei Xenophon lässt die Erde (*ge*), die ihre Güter zwar im größten Überfluss gewährt, nicht zu, „diese in Trägheit zu erlangen“ (Xen. Oik. 5, 4 f.).

² Xen. Oik. 7, 34. Vgl. oben Kap. 3.1.2 unter *Arbeits-Gemeinschaft*.

³ Aristot. EN VIII 13, 1161 a 12f. Vgl. oben Kap. 3.3.3 unter *Elternliebe als Verhältnis zu sich selbst*.

⁴ Aristot. Oec. I 3, 1343 b 8.

⁵ Aristot. Oec. III p.143, 20: „Muss da nicht alle erdenkliche Mühe aufgebracht werden?“ Vgl. oben Kap. 3.1.4 unter *Häusliche Eintracht*; dort auch Anm. zu *studium*.

⁶ Aristot. Oec. I 3, 1343 b 22 f.. Vgl. oben Kap. 3.3.4 unter *Buch I*.

⁷ Xen. Mem. IV 3, 12. Vgl. oben Kap. 3.4.2 unter *Das Gottesbild der Memorabilien*.

⁸ Aristot. Pol. VI 8, 1322 b 31 f.. Vgl. oben Kap. 3.4.3 unter *Die Polisreligion in der Politik*.

⁹ Xen. Oik. 11, 8. Vgl. oben Kap. 3.4.2 unter *Der Hausherr im Verbund mit dem Gott*.

wurde schon vorgestellt.¹ Zum Besitz des Oikos gehören die Sklaven, mit deren sorgfältiger Ausbildung der Hausherr selbst Fürsorge zeigt, und zu deren Lernzielen die *epimeleia* gehört.²

- Fürsorge als Argument gegen Gemeinbesitz

Zu Beginn des Buches II der *Politik* stellt sich Aristoteles in längerer Erörterung gegen den Kollektivismus in Platons Idealstaat, nach dessen Vorschlag dem sogenannten Wächterstand Besitz, Frauen und Kinder gemeinsam gehören sollen,³ um die größtmögliche Einheit der Polis zu erreichen.⁴ Dagegen führt Aristoteles verschiedene Argumente an:⁵ Der Staat sei naturgemäß gerade eine Vielheit (*plethos*), die durch erzwungene Einheit zerstört werde.⁶ Selbst wenn maximale Einheit wünschbar wäre, könnte dieses Ziel nicht durch die Aufhebung der Familie erreicht werden, da eine solche Maßnahme nur einen geringen Grad von Einheit schaffen würde.⁷ Die Abschaffung der Familie würde nicht nur verfehlen, überhaupt etwas Gutes zu leisten, sondern tatsächlich Schaden stiften:⁸ Die Kinder würden vernachlässigt werden, wenn sie allen zugeschrieben würden, ähnlich wie dies bei kollektivem Eigentum geschehe, weil jeder denkt, ein anderer würde sich darum kümmern. Denn die je eigene Sorge (*epimeleia*) um etwas falle umso geringer aus, je größer die Zahl der Besitzer sei.⁹ Offensichtlich gruppieren sich einige der Argumente¹⁰ gegen den platonischen Vorschlag vom Gemeinbesitz um den Begriff der Fürsorge: Es ist die Bezugnahme auf eine Konstante menschlichen Verhaltens, dargestellt in der Proposition:

„[...] wenn die größte Zahl von Menschen etwas gemeinsam besitzt, dann erfährt dies die geringste Pflege und Sorgfalt [*hekista epimeleia*].“¹¹

Und so wird bei den tausend Söhnen, zu denen sich in Platons Staat jeder Wächter in einer Vaterrelation sehen soll, die verteilte Fürsorge dazu führen, dass „alle diese (Väter ihre

¹ Xen. Oik. 20, 4: „*u gar epimeleitai*“. Vgl. oben Kap. 4.1.1 unter *Schlüsselfaktor epimeleia*.

² Vgl. oben Kap. 3.2.2 unter *Der Hausherr als Lehrer*.

³ Plat. Rep. V 457 b 7 f.

⁴ Vgl. Th. Paulsen [Literatur 2004] 259: Eine weitere, von Aristoteles nicht referierte Zielsetzung besteht darin, durch eugenische Maßnahmen über Generationen hinweg immer hochwertigere Nachkommen heranzuzüchten.

⁵ Zusammenstellung nach R. Kraut [False Utopias 2001] 61.

⁶ Aristot. Pol. II, 2, 1261 a 15-b 15.

⁷ Aristot. Pol. II 2, 1261 b 16-32.

⁸ Insgesamt beschränkt sich die aristotelische Kritik auf logische Argumentation und bringt keine moralischen oder emotionalen Aspekte vor, um gegen die Auflösung von engsten familiären Strukturen anzugehen. Mitte des 20. Jhs. tritt K. Popper in *Der Zauber Platons* unter der Maxime des Individualismus in einer offenen Gesellschaft dem platonischen Totalitarismus entgegen (vgl. Th. Paulsen [Literatur 2004] 259).

⁹ Aristot. Pol. II 2, 1261 b 32-40.

¹⁰ Weitere Gegenargumente lauten: Es würde nicht leicht möglich sein, Blutsverwandtschaften zu negieren, wo äußerliche Ähnlichkeiten aufträten. Wenn andererseits aber Blutsbande nicht bekannt seien, wären Verletzungen heiliger Gebote zu befürchten wie z. B. Misshandlung der eigenen Eltern und Inzest.

¹¹ Aristot. Pol. II 3, 1261 b 33 f.

Söhne) in gleicher Weise vernachlässigen“,¹ und gleichermaßen auch die Söhne die ältere Generation. Abschließend leitet Aristoteles zwei Bedingungen ab, die die Menschen dazu bringen, Fürsorge zu zeigen und Liebe zu empfinden: „[...] einmal die Existenz von etwas Eigenem und dann von etwas ihnen Wertvollem und Teuerem“.²

Diese Proposition, vorgetragen lediglich als Argument gegen den kommunen Besitz an Gütern, Kindern und Frauen, verweist einmal mehr auf die eingangs erörterte Verbindung von selbstbestimmten Tun und personaler Haltung im Begriff der *epimeleia*. Entwickelt im Kontext der Rivalität von politischer Utopie und traditionellem Oikos, zeigt sie, dass „Fürsorge“ eine Schlüsselposition des Gutseins im Oikos einnimmt.

5.3 Zusammenarbeit

- Eine frühe Theorie der *synergeia*

Der in den antiken Quellen hervortretende Terminus für Zusammenarbeit heißt *synergeia* oder auch *synergia*.³ In der heutigen Zeit ist die deutsche und internationale Verwendung des Begriffes Synergie bzw. synergy (engl.) weitgehend bestimmt durch dessen Bedeutung in der Welt der Wirtschaft,⁴ ebenso aber auch durch den spezifischen Gebrauch in anderen Domänen wie zum Beispiel in Biologie und Pharmazie. Ursprünglich also aus den oikonomischen Texten stammend soll deshalb im Folgenden, soweit angebracht, der Begriff in seiner originären Wortform *synergeia* beibehalten und dann derart verstanden werden: gemeinsam eine umfangreiche, vielgestaltige Aufgabe meistern, die für einen Einzelnen zu groß oder zu komplex ist.⁵ Zusammenarbeit in diesem Verständnis verlangt nach dem komplementären Akt der Arbeitsteilung. Der Begriff „Arbeitsteilung“ scheint jedoch eine Wortschöpfung der Neuzeit zu sein,⁶ er lässt sich in den oikonomischen Quellen nominal nicht finden, sondern ist dort mit der Phrase *dieretai ta erga* umschrieben.⁷

Xenophon ist wohl der erste und wichtigste antike Theoretiker der *synergeia*. So findet sich in seiner *Kyrupädie* ein Bericht über Arbeitsteilung und Zusammenarbeit im Sinne von

¹ Aristot. Pol. II 3, 1261 b 41 f.

² Aristot. Pol. II 4, 1262 b 22 f.

³ Nach Liddell/Scott scheint *synergeia* erst in der Klassik aufzutreten. Laut TLG[®] v. 08.12.2008 lässt es sich beispielsweise bei Hesiod nicht finden.

⁴ Vgl. Gabler Wirtschaftslexikon, 16. Auflage, Wiesbaden 2004, 2873: „S. beschreibt das Zusammenwirken verschiedener Kräfte zu einer Gesamtleistung. Häufig wird erwartet, dass diese Gesamtleistung höher ist als die Summe der Einzelleistungen, wie dies z. B. bei Unternehmensfusionen angenommen wird.“

⁵ Eine etwas andere Bedeutung, nämlich als Einzelner verschiedene Ziele mit einer einzigen Aktivität zu erreichen, wird in diesem Abschnitt nicht weiter verfolgt. Allerdings findet sich auch diese Form der Synergie bei Xenophon; s. oben Kap. 4.2 unter *Die rechte Haltung des Hausherrn*.

⁶ Zentralbegriff im klassischen englischen Liberalismus bei Adam Smith. Vgl. H. J. Krüger [HWPh 1971] 484.

⁷ Aristot. EN VIII 14, 1162 a 22: „διήρηται τὰ ἔργα“; Aristot. Oec. I 6, 1345 a 7: „διαίρεται τὰ ἔργα“. Vgl. oben Kap. 3.1.3 unter *Freundschaft zwischen Mann und Frau*.

Produktionsteilung und Prozessspezialisierung in persischen Großstädten, die über entsprechend große Absatzmärkte verfügten.¹ In den *Memorabilien* wird die Zusammenarbeit (*synergein*) der Bürger als politische Maxime gefordert, wenn Sokrates den Niedergang der traditionellen Werte beklagt, die Athen einstmals groß werden ließen.² In die politisch wirksame Zusammenarbeit ist auch das Verhältnis des Bürgers zu seinen Freunden einzusortieren, die es zu unterstützen gilt³ und die als Mitarbeiter (*synergoi*) in öffentlicher Sache zu gewinnen sind.⁴ Eine überzeugende Metapher zu Verdeutlichung und Lobpreis von Kooperation ergibt sich, wenn Xenophon die zwei Hände und die zwei Füße des Menschen gottgewollt zum Zusammenarbeiten (*synergein*) bestimmt sieht, indem sie sich in ihrem Aktionskreis ergänzen, anstatt sich im Stich zu lassen oder gar gegenseitig zu behindern.⁵ Dies Gleichnis ist gewählt worden, um die Zwietracht von zwei zerstrittenen Brüdern zu beenden und die Nützlichkeit von brüderlichem Gemeinsinn aufzuzeigen; es erweist sich gleichermaßen als brauchbar für die xenophontische Botschaft von der Wichtigkeit der *synergeia* im Oikos.

- Zusammenarbeit im Paar-Konzept

Xenophon stellt Zusammenarbeit als Ziel eines göttlichen Planes dar, nach dem das Paar aus Mann und Frau zusammengefügt sei, „damit es sich selbst möglichst nützlich sei bei seinem gemeinsamen Leben.“⁶ Eine besondere Form der ehelichen *synergeia* ergibt sich, wenn das Paar bereits zu Beginn des gemeinsamen Lebens eine Besitzgemeinschaft, ohne Aufrechnen der eingebrachten Anteile begründet, die die wirtschaftliche Potenz des gemeinsamen Oikos stärkt.⁷ Generell muss einer Aufgabenbewältigung durch *synergeia* eine sinnvolle Separierung der Gesamtaufgabe in verschiedene Teilstücke vorausgehen. Diese Voraussetzung ist gegeben auch bei der Vorgehensweise im *Oikonomikos*, indem Xenophon die Aufgaben im Oikos insgesamt auflistet, diese anschließend in bestimmter Weise strukturiert und erst danach über die Verteilung der Aufgaben spricht. Mag für ihn und seinen zeitgenössischen Leser das

¹ Xen. Cyr. VIII 2, 5 berichtet von produktionstechnischen Neuerungen in der Schuhherstellung, bei der sich einzelne Handwerker auf entweder Männer- oder Frauenschuhe spezialisiert hätten, aber auch einzelne Arbeitsschritte wie das Zuschneiden des Leders oder das Nähen in unterschiedlichen Produktionsstätten erfolgen würden. Karl Marx zitiert Xenophons Bericht ausführlich als eines der Beispiele aus der Antike (K. Marx/F. Engels, Werke Bd. 23, Berlin 1962, S. 389, Anm. 81) und attestiert Xenophon „zumindest charakteristisch bürgerlichen Instinkt“, mit dem er die „Verwohlfeilerung der Ware“ erahnt habe.

² Xen. Mem. III 5, 16 f.: „[...] sich zu gemeinsamem Nutzen zu helfen [*synergein*].“

³ Xen. Oik. 11, 9.

⁴ Xen. Mem. II 6, 24. Vgl. oben Kap. 4.2.3.

⁵ Xen. Mem. II 3, 18 f.

⁶ Xen. Oik. 7, 18. Dieses Zitat wird wegen seiner Bedeutung hier wiederholt; vgl. oben Kap. 3.1.2 unter *Arbeits-Gemeinschaft*. Inhaltliche Überschneidungen mit diesem genannten Abschnitt sind nicht zu vermeiden.

⁷ Ermöglicht aufgrund der bestehenden Mitgiftregelungen; s. oben Kap. 3.1.1.

Endergebnis bereits feststehen, so ist doch die sachgemäße Sequenz eingehalten. Xenophon folgt der üblichen Aufteilung der Arbeiten von drinnen (*endon*) und draußen (*exo*).¹ Diese erste Strukturierung hat ihre unabwiesbaren Vorteile: Die Allokation von Ressourcen und Material lässt sich auf diese Weise optimieren. Die Arbeitsteilung in *endon* und *exo* folgt darüber hinaus der Struktur einer landwirtschaftlichen Wertschöpfungskette, die aus den draußen gewonnenen agrarischen Rohstoffen mit der Bearbeitung im Oikos schließlich konsumierbare Endprodukte entstehen lässt² wie etwa Speisen und Kleidung.³ Für die moderne Lesung des Textes ergibt sich eine massive Irritation dann, wenn die so aufgeteilten Arbeitsbereiche entlang geschlechtsspezifischer Fähigkeiten verteilt werden, weil göttliche Schöpfung die Natur von Mann und Frau just nach diesen unterschiedlichen Einsatzfeldern und damit unterschiedlich eingerichtet habe.⁴ Bemerkenswert jedoch ist, dass die Befähigungen von Mann und Frau nicht einfach als Polaritäten formuliert sind, sondern als Komparative.⁵ Entscheidend und für das Gesamtprojekt Oikos notwendig ist das Zusammenspiel beider Eigenschaften, nämlich die Komponente des Mutes (*thrasos*) und diejenige der Vorsicht (*phobos*),⁶ so dass gilt: „[...] was dem einen abgeht, das kann der andere.“⁷ In diesem Zusammenhang mutet es „geradezu revolutionär“ an, wenn im Hinblick auf unterschiedliche Anforderungsprofile für unterschiedliche Aufgaben die größere Vorsicht von Frauen gleichberechtigt neben den männlichen Mut gestellt wird.⁸ Beim pseudoaristotelischen Autor, der im Menschen das Lebewesen mit der am meisten entwickelten *synergeia* sieht, ist dazu vermerkt,

„[...] dass Mann und Frau nicht auf den gleichen Gebieten in jeder Beziehung nützliche Kräfte besitzen, sondern zum Teil sogar solche, die einander zwar entgegen gesetzt, aber auf das gleiche Ziel hin gerichtet sind.“⁹

¹ Xen. Oik. 7, 17-43. Vgl. oben Kap. 3.1.2 unter *Arbeits-Gemeinschaft*. Zu den dort genannten Aufgaben im Außenbereich kommt die Verteidigung des Besitzes gegen Feinde und Diebe hinzu, zu jenen im Hause gehört auch die Versorgung der Kleinkinder, die ja als Oberziel des Oikos erkannt sind.

² Die Wortfolge namentlich von Xen. Oik. 7, 20-21 bildet diese Kette bis ins Einzelne nach.

³ Einen Einblick in die Wichtigkeit und Praxis der Kleiderherstellung im Oikos gibt B. Wagner Hasel [Arbeit ⁵2006] 318 f.

⁴ Nach Xen. Oik. 7, 23 f. ist für Kälte und Hitze, Märsche und Feldzüge der Mann besser eingerichtet, dagegen ist der Frau die Nahrung der neugeborenen Kinder in den Körper eingepflanzt und von daher auch mehr Liebe, aber auch mehr Ängstlichkeit.

⁵ Vgl. S. Föllinger [Techne 2002] 58. Damit ist ausgesagt, dass auch die Frau Anteil an Mut und der Mann Anteil an Vorsicht hat und keineswegs die männlichen Eigenschaften als Zielvorgaben für die weibliche Entwicklung gelten, wie dies etwa in Platons *Staat* vorgesehen ist (Plat. Rep. V 455 c 4 f.).

⁶ Xen. Oik. 7, 25. S. Föllinger [Techne 2002] 57, der hier gefolgt wird, sieht *phobos* im vorliegenden Kontext „eindeutig positiv konnotiert“ und schlägt die Übersetzung mit „Vorsicht“ vor. G. Audring [Ökonomische 1992] übersetzt mit „Ängstlichkeit“; K. Meyer [Oikonomikos 1975] mit „ängstlicher Sorge“.

⁷ Xen. Oik. 7, 29.

⁸ Vgl. S. Föllinger [Techne 2002] 57.

⁹ Aristot. Oec. I 3, 1343 b28 f.. Die Eigenschaftspaare sind aufgelistet oben Kap. 3.1.4 unter *Verantwortlichkeit des Ehemannes*.

Aristoteles geht im oben näher erörterten Paar-Konzept der *Nikomachischen Ethik* nicht auf die Details der Aufgabenverteilung ein, betont jedoch den Stellenwert der Zusammenarbeit im Oikos: „Sie [Mann und Frau] helfen sich also gegenseitig, indem sie das, was jedem eigen ist, zum Gemeinsamen beitragen.“¹ Mit der Verwendung der aus der Tragödiendichtung bekannten Metapher des Jochpaares (*zeugos*) malt Xenophon ohne jeglichen sarkastischen Hintergrund ein starkes Bild²; zugleich schließt er damit die Sichtweise aus, der Mann könne generell alles, und überlasse der Frau eben das, wozu sie aufgrund minderer *dynamis* in der Lage wäre.

Soll die eheliche Aufgabenteilung zur erfolgreichen Zusammenarbeit führen, so muss die Einteilung im Konsens und die Aufgabenwahrnehmung in Autonomie erfolgen können. Xenophon berichtet von der Einmütigkeit seines prototypischen Oikos-Paares in der Frage der Aufgabenverteilung,³ und er lässt den Autonomieanspruch der Frau deutlich werden, indem er es als „schimpflich“ bezeichnet, wenn der Hausherr im Inneren des Hauses bleibt, und es als gegen die Götter gerichtet sieht, wenn der Mann die Aufgaben der Frau erledigt.⁴ In Bezug auf die Frage der Machtverhältnisse in antiken Quellen scheint es schwierig zu sein, „eine pauschale Gehorsamspflicht der Frau gegenüber dem Mann in den Quellen zu finden“; eher zu finden seien Aussagen über die Konflikte zwischen den Geschlechtern.⁵ Anstelle einer Vorstellung vom Patriarchat kann das Verhältnis der Geschlechter als ein „Konzept der komplementären und getrennten Räume der Geschlechter“⁶ begriffen werden. In dieses Bild passt auch die verantwortungsreiche und anspruchsvolle Aufgabe der Vorratsbewirtschaftung, mit der nach Xenophon von vorneherein die Frau im Oikos zu betrauen ist.⁷ Die Schlüsselfunktion im Sinne einer buchhalterischen Kontrolle wird der Frau nicht etwa gemäß einer Geschlechterdifferenz zuteil, sondern die Betrauung mit dieser Aufgabe ergibt sich

¹ Aristot. EN VIII 14, 1162 a 24. Zitat wegen seiner Bedeutung hier wiederholt; vgl. oben Kap. 3.1.3 unter *Freundschaft zwischen Mann und Frau im Oikos*.

² Xen. Oik. 7, 18; 19; 28. Im Joch finden sich zwei Zugtiere zusammengebunden vor, um eine größere Aufgabe gemeinsam zu erfüllen. Zur metaphorischen Bezeichnung des Ehepaares als „Jochgemeinschaft“ vgl. E. Hartmann [Heirat 2002] 122-123.

³ Xen. Oik. 7, 39f. Vgl. oben Kap. 3.1.2 unter *Arbeits-Gemeinschaft*; hier zum besseren Verständnis rekapituliert: Für die junge Frau des Ischomachos erweist es sich als lächerlich, über die Vorgänge *endon* zu wachen, wenn nicht von außen (*exothēn*) etwas eingebracht wird. Ischomachos geht darauf ein: Ebenso lächerlich erscheint das Einbringen, wenn nicht das Eingebachte bewahrt würde. M. Foucault [Lüste 1989] 200 schreibt dazu: „Die beiden Rollen sind also komplementär, und das Fehlen der einen würde die andere nutzlos machen.“

⁴ Xen. Oik. 7, 30-31. R. Zoepffel [Arist. Oik. 2006] 642 betont anlässlich einer vergleichbaren Stelle in Aristot. Oec. III 140, 110 die Entschiedenheit, mit der der Mann von dem, was sich im Hause abspielt, ausgeschlossen ist.

⁵ Vgl. B. Wagner Hasel [Frauenherrschaft ^S2006] 202.

⁶ Vgl. B. Wagner Hasel [Frauenherrschaft ^S2006] 203.

⁷ Vgl. oben Kap. 4.1.1 unter *Praxis der Mittelverwaltung*.

sachlogisch dann, wenn die Frau permanent *endon*, und das bedeutet in der häuslichen Bevorratung und Produktion „zu Hause“ ist, der Mann sich aber *exo* aufhalten soll.

Es bleibt festzuhalten, dass in den oikonomischen Texten das Postulat der Zusammenarbeit nicht ein starres Geschlechtermodell tradieren will mit einem unbegrenzten Umsetzungsanspruch, sondern dass *synergeia* zu allererst gefordert wird, um der komplexen und lebenslangen Gemeinschaftsaufgabe von Haushaltung und Familienbildung gerecht werden zu können. Xenophon verfolgt dabei – während sich die aristotelische *Politik* mit dem Prinzip zweier unterschiedlicher *aretai* begnügt¹ – den originären Ansatz, nach der Sichtung der Arbeiten die Zuteilung nach Eignung und Können vorzunehmen, aus der die Festlegung von Kompetenzbereichen hervorgeht. Ein solches Vorgehen erscheint dann grundsätzlich offen für andere Lösungen, wenn sich Aufgaben gewandelt und/oder die personalen „*dynameis*“ sich geändert haben. Gerade die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung eröffnet der Frau die Rolle „als aktive, zur Verantwortung und Führung befähigte Technitin“ im Oikos.²

- Strukturformen der Zusammenarbeit

Die Zusammenarbeit im Paar-Konzept ist nicht die einzige, die Xenophon zum Ideal im Oikos erhebt. Das Verhältnis zu den Sklaven, insbesondere dasjenige zu den Sklavenaufsehern, soll ebenso im Sinne von *synergeia* erfolgreich gestaltet werden. Der *kaloskagathos* Ischomachos hat nur deshalb freie Zeit für die Präsenz auf der Agora, weil es einen Repräsentanten auf seinen Ländereien gibt. Und das Curriculum, das er für die Ausbildung seiner Aufseher-Kandidaten empfiehlt,³ dient dazu, die Haltungen und Kenntnisse des Grundherrn zu erwerben, um an dessen Stelle Funktionen übernehmen zu können. In einer vorläufigen These wurde oben⁴ für diese Form der Zusammenarbeit der Begriff der vertikalen Arbeitsteilung geprägt: Der *epitropos* gewinnt durchgängige Vertretungskompetenz im Funktionsbereich des Hausherrn unter dem Paradigma der Subordination, wobei der Umfang der Vertretung über verschiedene Abstufungen in der hierarchischen Schichtung abgleichbar bleibt.⁵ Entsprechend war für die Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau die Strukturform der horizontalen Arbeitsteilung bestimmt worden: Diese findet auf nahezu gleichrangiger

¹ Vgl. S. Föllinger [Techne 2002] 60. Dies sind die Tugenden, die einerseits dem Herrschenden zukommen (*archike*) und andererseits dem Dienenden (*hyperetike*) eigentümlich sind (Aristot. Pol. I 13, 1260 a 23 f.). Vgl. oben Kap. 3.1.3 unter *Die naturgemäße Paarverbindung*.

² S. Föllinger [Techne 2002] 62.

³ Vgl. oben Kap. 3.2.2 unter *Der Hausherr als Lehrer*.

⁴ Vgl. oben Kap. 3.2.2 unter *Zusammenfassung und Auswertung*, Abs. (c).

⁵ Verdeutlicht mit Xen. Oik. 7, 12: „Dennoch [...] werden mir die Arbeiten [...] nicht vernachlässigt, denn ich habe Verwalter auf meinen Ländereien.“

Ebene statt,¹ lässt jedoch eine Vertretungsfunktion im Raum des Andern nicht zu. Die Frau kann gleichrangig agieren, aber nur *endon* und nicht *exo*, d. h. nicht im gleichen Raum wie der Hausherr, während der Verwalter im gleichen Raum des Herrn, aber nicht gleichrangig tätig sein kann. Eine weitere Strukturform von *synergeia* ergibt sich mit dem „Sklaven von Natur aus“ gemäß aristotelischem Verständnis, der nicht ohne „despotische“ Steuerung funktionieren kann. Diese Form der Zusammenarbeit, bzw. Zuarbeit wurde oben mit „gesteuerter“ *synergeia* gekennzeichnet.²

Im Kontext des Begriffes der *synergeia* ist weiterhin die „mutuelle“ Zusammenarbeit zu nennen, die gemäß der Verantwortung unter den Generationen wahrgenommen wird.³ Jeweils diejenige Generation, die „im Vollbesitz der Kräfte“⁴ ist, verwirklicht den leistenden Part des Generationenkontrakts, während die im Alter Hilflosen in die Nutznießung gelangen.

- Proportionale Gerechtigkeit

Die Randbedingung einer konsensgeprägten, d. h. offenbar gerechtfertigten Arbeitsverteilung verweist auf ein grundsätzliches Problem der *synergeia*: Kann die Verteilung überhaupt gerecht erfolgen und wenn ja, wie bestimmt sich diese Gerechtigkeit? Aristoteles bietet in der *Nikomachischen Ethik* ein Modell an für die Fälle, in denen sich Personen in den für die Verteilung relevanten Hinsichten unterscheiden⁵. Es ist die proportionale Gerechtigkeit oder die Gerechtigkeit gemäß der Analogie, die durch die Verhältnisgleichung $A:B = x:y$ beschrieben ist. Erläutert am Beispiel von abzählbaren Gütern bedeutet dies, dass sich die den Personen A, B zugeteilten Gütermengen x, y nach deren Würde (*axia*) bestimmen: Große Würdigkeit erhält viel, geringe Würdigkeit wenig. Ein ähnlicher Ansatz ist bei Xenophon mehrmals zu finden. Wenn es um den individuellen Beitrag zum gemeinsamen Besitz geht, lautet die Proportion: „[...] wer von uns der tüchtigere Partner ist, der steuert das Wertvollere bei.“ Und zur Geisteshaltung der Selbstbeherrschung, die beiden Geschlechtern gleich gegeben sei, heißt es, dass der Bessere von beiden mehr von diesem Gut davontragen werde.⁶ Letztendlich wird sich aber die Proportionalität der Dreingaben und Aufgabenanteile nicht permanent und in jeder Situation ermitteln lassen. Hieße dies doch im Falle des partnerschaftlichen Zusammenlebens, dieses vollständig im Sinne getrennter Bilanzierung aller Einträge und in der Leistungsverrechnung nach Art von Stundenzetteln gestalten zu

¹ Verdeutlicht mit Xen. Oik. 7, 3: „Denn, sagte er, die Arbeiten in meinem Hause zu leiten, ist die Frau auch ganz allein imstande.“

² Vgl. oben Kap. 3.2.3 unter *Zusammenfassung und Auswertung*.

³ Vgl. oben Kap. 3.3.4 unter *Buch I*.

⁴ Aristot. Oec. I 3, 1343 b 23.

⁵ Aristot. EN V 7, 1139 a 29-b 24.

⁶ Xen. Oik. 7, 27.

müssen. Offensichtlich Aporie bleibt auch, dass die „weichen“, aber wesentlichen Faktoren einer Lebensgemeinschaft wie Zuwendung und Liebe sich gänzlich einer solchen Betrachtung verschließen. Von daher sei als Antwort auf die eingangs dieses Abschnittes gestellte Frage festgehalten, dass es eine Verteilungsgerechtigkeit in einer Lebensgemeinschaft zwar gibt, ja geben muss, und dass ihr höchste Aufmerksamkeit gebührt, dass sie sich freilich einer aufrechnenden Behandlung entzieht und im Ende dem Konsens der Partner, und das heißt in einem wesentlichen Sinn des Wortes, dem gemeinsamen Gefühl der Ausgewogenheit anheim gestellt bleibt.

Die Herausstellung des Tugendbausteins „Zusammenarbeit“ folgt den Quellen in der Einsicht, dass eheliche Gemeinschaft die Zusammenarbeit der Partner unmittelbar einfordert und ohne sie nicht denkbar ist. Der Leitsatz der schon betonten Konjunktion von Paarsein und Zusammenarbeit lautet:

„[...] denn nicht nur für die (bloße) Existenz [*einai*], sondern für ein menschenwürdiges Leben [*eu einai*] sind weibliches und männliches Geschlecht einander Mithelfer [*synerga*].“¹

Die eheliche *synergeia* ist dann Ausgangspunkt für die mutuelle Zusammenarbeit zwischen den Generationen. Auch für eine erfolgreiche Beziehung von Hausherrschaft und Sklavenschaft stellen die Quellen das Paradigma der Zusammenarbeit in verschiedenen Strukturformen in den Vordergrund.

5.4 Eintracht

- Vorbild bei Homer: *homophrosyne*

Eintracht (*concordia*) und Einvernehmen (*unanimitas*) als gemeinschaftsförderliche Haltungen sind insbesondere jenem Autor des lateinisch überlieferten Buches III der *Oikonomika* wichtig, der das vorbildhafte Eheleben in Grundsätze zu fassen versucht. Das letzte der vier Kapitel seiner Paränese lobt die Eintracht unter Eheleuten und beginnt mit dem Rekurs auf eine bestimmte Szene in der Odyssee.² In seiner Vorbildfunktion erscheint das dort vorfindliche Paradigma lehrreich genug, „Eintracht“ auch in der vorliegenden Untersuchung von der epischen Tradition ausgehend näher auszuleuchten. Die vom Zitat angesprochene Episode zeigt Odysseus, der gerade ans Gestade der Phäaken gespült wurde zusammen mit der Königstochter Nausikaa, die ihn soeben der Gastfreundschaft ihrer Familie versichert hat. Als Dank entbietet Odysseus einen Segensspruch:

¹ Aristot. Oek. I 3, 1343 b 19 f.

² Aristot. Oek III 4, 146, 15 f. Vgl. oben Kap. 3.1.4 unter *Häusliche Eintracht*. Es bleibt bemerkenswert, dass der pseudoaristotelische Autor damit einmal mehr den historisch großen Bogen in die Zeit der frühen Versdichtung schlägt, um ein offensichtlich überzeugendes Vorbild zum Zeugnis zu nehmen.

„Und mögen dir die Götter so viel geben, wie viel du begehrt in deinem Herzen: Mann wie Haus, und mögen sie dazu die rechte Eintracht [*homophrosyne*] geben. Denn es ist nicht Kräftigeres und Besseres als dieses: dass einträchtigen Sinns [*homophroneonte*] in den Gedanken haushalten [*oikon echein*] Mann und Frau – sehr zum Leide den Bösgesinnten, zur Freude aber den Wohlgesinnten, doch am meisten fühlen sie es selber.“¹

Offensichtlich hat die im Epos testierte Lebenserfahrung gleichrangig neben materiellen Gütern auch einen immateriellen Wert als wichtig betrachtet, der für das zukünftige Wohl der jungen Frau – und aller jungen Leute – auf ihrem absehbaren Lebensweg ausschlaggebend sein wird; es ist – vor allen anderen Haltungen – die besondere Vortrefflichkeit der Eintracht (*homophrosyne*²). Vielleicht, und das bleibt zuallererst Spekulation, wollte der homerische Sänger mit diesem Hymnus an die Eintracht darauf hinweisen, dass zwischen dem zwanzig Jahre auswärts verbliebenen Odysseus, d. h. dem im wahrsten Sinne des Wortes auswärts/*exo* agierenden Mann und seiner zuhause/*endon* waltenden und wartenden Gattin Penelope immer ein geistiges Band bestand, das bis zuletzt Stärke besaß. „Eintracht“ hätte in dieser Interpretation den Charakter einer fernwirkenden und permanenten Kraft der Gedanken. So wie hier Einmütigkeit aus epischer Sicht in direkten Bezug zu „haushalten“ (*oikon echein*) gestellt ist, erweist sich ihre Aufnahme in den Kanon der oikonomischen Tugendbausteine als berechtigt. Eintracht erscheint nach dem homerischen Originaltext als Gemeinschaft im Denken (*noemasin*), während der lateinische Text des Zitates die Formulierung einträchtig „in ihren Wünschen [in voluntatibus]“ vorsieht.³ In der Interpretation von Denk-Gemeinschaft, die in der vorliegenden Untersuchung leitend sein soll, passt sich die pseudoaristotelische Forderung einerseits nahtlos in die xenophontische Differenzierung nach Arbeits-, Leib- und Dialog-Gemeinschaft⁴ ein und deckt andererseits ein wesentliches Terrain außerhalb dieser Dimensionen einer ehelichen Partnerschaft ab. Bezeichnend bei dieser frühen, epischen Auffassung von Eintracht⁵ ist diejenige von der erreichbaren Außenwirkung bei Freund und Feind; man könnte diesen Aspekt als die strategische Komponente von *homophrosyne* bezeichnen. Die guten Gefühle im Innenbereich der Beziehung seien dann gerechtfertigt,

¹ Homer Od. 6, 180-185. (Ü.: R. Zoepffel [Oik. 2006] 694).

² Liddell/Scott setzt zwar „*ὁμοφροσύνη = ὁμόνοια*“, präzisiert dann aber mit „unity of mind and feeling“, während „*ὁμόνοια*“ mit „oneness of mind, unanimity, concord“ wiedergegeben wird. Offensichtlich schwingt bei *homophrosyne* immer eine gefühlsmäßige Komponente mit.

³ Zum Unterschied zwischen griechischem Original und lateinischem Zitat s. oben Kap.3.1.4 unter *Häusliche Eintracht*.

⁴ Vgl. oben Kap. 3.1.2.

⁵ In Opposition zur homerischen *homophrosyne* im Oikos zeigt sich in der frühen Dichtung eine von drastischem Misstrauen geprägte Beziehung des Mannes zur Frau in Hesiods Werken: Hes. Erg. 374: „[...] denn wer einer Frau traut, traut auch Dieben“ (Ü.: O. Schönberger); Hes. Theog. 601: „[...] so schuf [...] Zeus zum Übel der sterblichen Männer die Frauen, die einig sind im Stiften von Schaden.“ (Ü.: O. Schönberger).

wenn die Übereinstimmung auf Herz und Verstand gegründet ist und in diesem Sinne – so legt der pseudoaristotelische Autor aus – gäbe es „kein höheres Gut unter den Menschen“.¹

- Eintracht in der Klassik: *homonoia*

Erst Ende des 5. Jh. bildet sich der Ausdruck *homonoia* aus und zwar als politisches Schlagwort der Sophistik mit dem Ziel, im lange währenden Peloponnesischen Krieg „inneren Zusammenhalt und Einmütigkeit des Handelns gegen Sparta“ zu vermitteln.² Unter Hintansetzung von Gruppeninteressen wird in den „verstärkt einsetzenden Verfassungsdiskussionen“³ an eine Kompromissbereitschaft appelliert, mit der sich Parteiungen dem Wohl der Polis unterordnen sollten. *Homonoia* erscheint aber auch früh als sozialetisches Lehrstück. So ist der Sophist Antiphon als Autor einer Schrift *Über die Eintracht (Peri homonoias)*⁴ bekannt, deren Begriff von *homonoia* sowohl die innere Harmonie des Einzelnen als auch diejenige zwischen Individuen oder Gruppen umfasst. In den Fragmenten Antiphons, der nach antikem Ausweis auch als psychologischer Berater fungierte, finden sich Ausführungen zur Ehe, die aus seiner Sicht für den Mann – und nur dieser wird beraten – eine Mischung von Annehmlichkeiten und Mühen ist: Die gefreite Frau könne sich als ungeeignet erweisen oder aber das Angenehmste für den Mann sein.⁵ Die Haltung der *homonoia* bedeutet dann, durch richtiges Denken (*kalos phronein*) in Einklang mit sich selbst und mit den Mitmenschen zu gelangen und zu versuchen, sich das Vorhandene zu bewahren und des Gegebenen sich zu freuen.⁶

Bei Xenophon findet sich dann in den *Memorabilien* die bis dahin moralisch indifferent beurteilte *homonoia* durch ethische Ziele normiert:⁷ Eintracht wird erst zusammen mit den Gesetzen zum größten Gut der Staaten; „ohne Einigkeit aber könnte wohl weder ein Staat gut regiert noch ein Hauswesen gut verwaltet werden.“⁸ Damit kehrt Eintracht als individuelle⁹ Tugend zu den Gemeinschaften zurück, wo sie als Maxime im Beispiel des Epos immer schon angesiedelt war. Im xenophontischen *Oikonomikos* lässt sich der Begriff der *homonoia* nicht

¹ Aristot. Oik III 4, 146 16 f.

² K. Thraede [RAC 1994] 178.

³ H. Scholten [Sophistik 2003] 225.

⁴ *Die Fragmente der Vorsokratiker* 87 B 45-71.

⁵ Berühmt wurde ein Aphorismus des Antiphon: „Denn ein gewagtes Spiel ist die Ehe für den Menschen“ (*Die Fragmente der Vorsokratiker* 87 Frg. B 49). In diesem Zusammenhang sei erinnert an Xenophons deutliche Anmahnung der Bestenauswahl auf dem Heiratsmarkt in Xen. Oik. 7, 11. Vgl. oben Kap.3.1.2 unter *Die rechte Grundlegung*.

⁶ H. Scholten [Sophistik 2003] 225.

⁷ K. Thraede [RAC 1994] 184.

⁸ Xen. Mem. IV 4, 16.

⁹ Xenophon betont in 4, 16, „dass sich die Bürger durch Eid zur Eintracht verpflichten [...]“.

finden.¹ Gleichwohl demonstrieren die meisten der exemplarisch zu verstehenden Dialoge des jungen Paares – wie oben gezeigt² – die unbedingte Orientierung hin auf Eintracht; so auch die Zusage, gemeinsam über die Erziehung der Kinder beraten zu wollen.³ Als eine spezielle Form der Eintracht kann die Praxis der gemeinsamen Gebete gelten,⁴ die nicht nur gemeinsam verrichtet werden, sondern auch den Erfolg für das Gemeinsame erbitten.

- Eintracht und Freundschaft bei Aristoteles

Die für ein gutes Leben entscheidende Außenwirkung von Eintracht findet sich in den originär aristotelischen Beiträgen wieder. Im Gegensatz zur episch gebrauchten *homophrosyne* handelt die *Nikomachische Ethik* die Eintracht – als Bedingung der Freundschaft – unter dem Begriff *homonoia* ab.⁵ Dihairetisch unterscheidend von einer Gleichheit der Ansichten (*homodoxia*), die es auch unter einander fremden Menschen gibt, und dem Übereinstimmen in Beliebigem (*homognomonein*) sieht Aristoteles Eintracht dann,

„[...] wenn die Bürger über das Zuträgliche einer Meinung sind und dasselbe wünschen und das tun, was gemeinsam beschlossen wurde.“⁶

Es verstärkt sich hier die Interpretation von Eintracht als einer sozialen Funktion mit Außenwirkung und pragmatischer Gestaltungskraft für das Gemeinwohl. Diese Sichtweise zeigt sich schon zu Beginn der Abhandlung über die Freundschaft, wenn die Ähnlichkeit von Freundschaft und Eintracht angesprochen wird. Letztere sei den Gesetzgebern wichtiger als die Gerechtigkeit, da sie die Polis zusammenhalte, während ihr Gegenteil, die Zwietracht (*stasis*), als Feindlichkeit am meisten zu fürchten sei.⁷ Aristoteles verortet das Tugendelement der Eintracht bei den „Guten“;⁸ den „Schlechten“ wird die Fähigkeit zur Eintracht abgesprochen. Diese können deshalb auch nicht Freunde sein, „da sie vom Nützlichen immer mehr haben wollen, in ihren Anstrengungen und Leistungen aber zurückbleiben.“⁹ Der Text beschreibt anschließend die Zwietracht als Negation der Eintracht, die das Gemeinwesen (*koinon*) zugrunde gehen lässt. Eindrucksvoll wird der Verderben bringende Kehrwert von Eintracht in seiner Außenwirkung herausgestellt, nämlich als Egoismus sowie in der Schikanierung und Behinderung untereinander, „und da sie nicht das Gemeinsame pflegen, so

¹ Laut TLG® v. 14.12. 2008.

² Vgl. oben Kap. 3.1.2. unter *Dialog-Gemeinschaft*.

³ Xen. Oik. 7, 12.

⁴ Vgl. oben Kap. 3.4.2 unter *Der Hausherr im Verbund mit dem Gott*.

⁵ Aristot. EN IX 6, 1167 a 22.

⁶ Aristot. EN IX 6, 1167 a 26 f.

⁷ Aristot. EN VIII 1, 1155 a 24 f.

⁸ Aristot. EN IX 6, 1167 b 4 f.: „Eine solche Eintracht gibt es unter den Tugendhaften [*ἐν τοῖς ἐπιεικέσιν*].“ (Ü.: O. Gigon). F. Dirlmeier [1960] verwendet „unter den Guten“ und U. Wolf [2006] „unter Guten“.

⁹ Aristot. EN IX 6, 1167 b 10 f.

geht es zugrunde.“¹ Aristoteles’ Verständnis von Eintracht verbleibt demnach auf der Ebene der politischen Freundschaften: „Offenbar ist also die Eintracht eine politische Freundschaft.“²

In der Ebene der Kleingruppe, des Oikos-Paares, hat nach Buch III der pseudoaristotelischen Oikonomika, mit dem in der vorliegenden Untersuchung die Erörterung von Eintracht begonnen wurde, die Uneinigkeit eine vergleichbare Konsequenz wie auf der politischen Ebene: nämlich dass Mann und Frau, die in Zwietracht leben, schließlich „selbst am meisten spüren, dass sie dadurch schwach sind.“³ Gleichzeitig reicht das Tugendelement der Eintracht in der Binnenwirkung bis zur gegenseitigen Förderung „im Schicklichen und Gerechten“, woraus zwischen den Eheleuten ein Wettstreit entstehen kann um die Frage, wer von beiden nun mehr beiträgt zum gemeinsamen Wohl und zur gerechten Führung des Hauses.⁴ Die damit proponierte Einstellung, die innerhalb des Oikos herrschen soll, steht erkennbar konträr zur *kyrieia*, der politisch gesetzten Vorherrschaft des Mannes über die Frau.⁵ Wohl mit Blick auf diese häuslich ganz anders zu lebende Wirklichkeit, nämlich in einträchtigem Vertrauen, vermerkt der xenophontische *kyrios* Kritobulos, dass er keinem anderen mehr von wichtigen Angelegenheiten anvertraue als seiner Frau.⁶ Hier schließt sich der Kreis in Bezug auf die charakterliche Gleichstellung und geistige Harmonie der Geschlechter, die schon bei Xenophons Abhandlung zur Geschlechterdifferenz⁷ konstatiert worden war. Insbesondere das Tugendelement Eintracht trägt zur Auflösung der hierarchischen Differenz zwischen Mann und Frau bei, die aus der aristotelischen *Politik* erwächst.

Eintracht erweist sich als ein eigenständiger Tugendbaustein in der ehelichen Partnerschaft; *concordia* aber ist nach pseudoaristotelischer Sicht eine Gemeinschaft im Denken, die – wie in ihrer aristotelischen Interpretation als politischer Freundschaft – die Gleichheit der Partner voraussetzt.

- Eintracht als Prüfstein

Unter den fünf Vortrefflichkeiten richtet sich die Tugend der Eintracht in besonderer Weise an die Eheleute im Oikos. Als gegenseitige affektive Bindung, die das Niveau der Zweckgemeinschaft übersteigt, läuft Eintracht am ehesten Gefahr, mit den übrigen, zweckorientierten Vortrefflichkeiten in Kollision zu geraten. Welche Eintracht soll der

¹ Aristot. EN IX 6, 1167 b 13 f. (Ü.: O. Gigon).

² Aristot. EN IX 6, 1167 b 2 f.

³ Aristot. Oik III 4, 147.

⁴ Aristot. Oik III 4, 147. Ein solcher Wettstreit findet sich auch bei Xen. Oik. 7, 3.

⁵ Vgl. Hartmann [Heirat 2002] 123.

⁶ Xen. Oik. 3, 12. Vgl. oben Kap. 3.1.2 unter *Gesprächs-Gemeinschaft*.

⁷ Xen. Oik. 7, 26-30.

Hausherr zeigen, wenn etwa die Ehefrau den Erwartungen hinsichtlich der Zusammenarbeit nicht gerecht wird oder werden kann? Welchen Stellenwert hat die Tugend der Eintracht, sobald das Wohlergehen oder gar das Fortbestehen des Oikos gefährdet ist, weil die Ehe kinderlos bleibt? Bezogen etwa auf diesen Fall, geht aus anderen Schriftquellen hervor, dass Kinderlosigkeit ein legitimer und nicht seltener Scheidungsgrund war,¹ dass andererseits aber auch die Möglichkeit der Adoption bestanden hat.² Die oikonomischen Quellen als die dem Ideal verpflichteten Lehren geben keine direkte Antwort. Die Paränesen sehen nicht zwangsläufig eine Trennung vor, denn Xenophon weiß sehr wohl, dass der Kinderwunsch unerfüllt bleiben kann.³ Und auch Aristoteles deutet in seinem Paar-Konzept eine Auflösung der kinderlosen Ehe lediglich an.⁴

Wenn die Erwartungen vom Partner – die pseudoaristotelische Quelle sieht eher den Mann als defizienten Partner an – in nur ungenügender Weise erfüllt werden, so kann lediglich vermutet werden, dass die Forderung nach Eintracht zwischen den Partnern bedeutet, ein großes Maß an Geduld und Nachsicht aufzubringen, wie dies bei Antiphon schon thematisiert wurde.⁵ Vielleicht mag auch die agrarisch bildhafte Bezeichnung des Ehepaares als Jochgemeinschaft (*zeugos*)⁶ das Potenzial haben, den Rang der Tugend der Eintracht zu festigen.⁷

5.5 Mäßigung

Die Forderung nach Besonnenheit und Selbstbeherrschung wird in den Quellen aus vielfältigen Bezugsbereichen heraus an den Hausherrn gestellt; dessen Eigensteuerung muss sich – wie dies für andere der vortrefflichen Haltungen auch gilt – in unterschiedlicher Konstellation bewähren. Dabei versteht sich die Vortrefflichkeit der Mäßigung wenig aus sich selbst heraus, sondern bedarf extrinsischer Begründung. So wird in der folgenden Zusammenstellung zum einen Selbst-Beherrschung verlangt, um nicht durch eigenes Verschulden in Notlagen zu geraten, zum anderen Selbst-Beschränkung und Maßhalten gefordert, um das Ziel des guten Lebens nicht zu verfehlen und schließlich Selbst-Verpflichtung empfohlen, um das Recht der Ehe nicht zu verletzen.

- Sich selbst Beherrschen

¹ Vgl. Hartmann [Heirat 2002] 106.

² Vgl. Hartmann [Heirat 2002] 102.

³ Xen. Oik. 7, 12.

⁴ Aristot. EN VIII 14, 1162 a 27.

⁵ Vgl. gleiches Kapitel oben unter „Eintracht in der Klassik“.

⁶ Xen. Oik. 7, 18; 7, 30.

⁷ Vgl. Hartmann [Heirat 2002] 123.

Noch vor jeglichen oikonomischen Ratschlägen warnt der xenophontische Sokrates vor den „unsichtbaren Herren“¹, von denen das glückliche Leben mancher Oikos-Vorstände behindert werde, die ansonsten über Kenntnisse und Mittel verfügten, um den Oikos zu vergrößern.² In einigen Fällen werde Herrschaft ausgeübt von Untätigkeit und mangelnder Willenskraft, in anderen Fällen dominierten Würfelspiel und schlechte Gesellschaft.³ Derartige Reize gäben sich als Freuden aus, um schließlich den Betroffenen „als mit Freuden überbackene Leiden offenkundig“ zu werden, die die Häuser aufreißten und in Notlagen bringen. „Sehr böse Herrinnen“ seien zudem Schlemmerei, Hurerei, Trunksucht, Ausschweifung sowie törichte und kostspielige Prahlereien.⁴ Xenophon bezeichnet deren Herrschaft als „grausam“, weil die Zügellosigkeit die davon befallenen Menschen zwingen, allen Besitz den Leidenschaften zu opfern, solange sie jung und leistungsfähig erscheinen. Sind aber die derart Versklavten zur Arbeit nicht mehr fähig, so blieben sie einem „unwürdigen Alter“ überlassen. Es gelte daher, gegen solche „Herrinnen der anderen Art“, die die Menschen und die Haushalte schädigten, anhaltend und rigoros um die eigene Freiheit zu kämpfen und Herr seiner Selbst zu bleiben.⁵ Mit diesem Appell endet das erste Kapitel des *Oikonomikos*, und der angesprochene Kritobulos wird anschließend von sich selbst behaupten, in dieser Beziehung „gebührend beherrscht [*enkrates*] zu sein“.⁶ Xenophon fordert später die Disposition der Mäßigung (*enkrateia*)⁷ außer vom Manne auch von der Frau im Oikos, da sie zur Mäßigung gleichermaßen in der Lage sei;⁸ zudem erwartet er *enkrateia* auch von den Sklavenaufsehern und der Verwalterin, wenn sie für eine verantwortliche Stellung ausgebildet werden sollen.⁹ Das Thema der Selbstbeherrschung¹⁰ spielt insbesondere in den *Memorabilien* eine Rolle.¹¹ Xenophon bietet einen vollständigen Dialog auf,¹² um der *enkrateia* den Charakter freiheitlicher Selbstbestimmung zu geben, wie dies auch Auffassung im *Oikonomikos* ist. Ein

¹ Xen. Oik. 1, 18.

² Xen. Oik. 1, 16.

³ Xen. Oik. 1, 19 f. Vgl. oben Kap. 4.1.1 unter *Verantworteter Umgang mit Besitz*.

⁴ Xen. Oik. 1, 22; nach der Übersetzung von K. Meyer.

⁵ Xen. Oik. 1, 23.

⁶ Xen. Oik. 2, 1.

⁷ In Xenophons *Oikonomikos* spielen die Begriffe *enkrates/enkrateia* die bevorzugte Rolle, wenn es um die Mäßigung und Selbstbeherrschung geht, während *sophron/sophrosyne* in Richtung von Verständigkeit und Vernünftigkeit zu sehen sind (so etwa Xen. Oik. 5, 20; 7, 14; 7, 15; 9, 19; 21, 12).

⁸ Xen. Oik. 7, 27.

⁹ Xen. Oik. 12, 16 sowie 9, 11. Vgl. oben Kap. 3.2.1 unter *Der Hausherr als Lehrer*.

¹⁰ Vorrangiger Wortgebrauch für *enkrateia* in der Übersetzung der *Memorabilien* von P. Jaerisch [1987].

¹¹ Vgl. eine erste Abhandlung in Xen. Mem. I 5, 1-5: Der Unbeherrschte [*akrates*] ist sowohl anderen gegenüber ein Übeltäter als auch sich selbst, indem nicht nur das eigene Hauswesen zerrüttet werde, sondern auch Körper und Seele. (I 5, 3). Ein von der Unbeherrschtheit Beherrschter sei weder als Freund zu gebrauchen noch als Mandatar von Vermögen noch als Vertrauensperson für heranwachsende Kinder (I 5, 2).

¹² Xen. Mem. IV 5, 3-11. Dieses Gespräch findet einmal mehr zwischen Sokrates und Euthydemos statt.

Befund im Loblied auf die Selbstbeherrschung sagt aus, dass den Beherrschten [*enkrateis*] „die größten Freuden erwachsen“, wenn sie das Hauswesen gut verwalten.¹

- Sich Beschränken

Bei Aristoteles finden sich die wichtigen Abhandlungen zum Wesen der Beherrschtheit in der *Nikomachischen Ethik*;² und auch in der *Politik* nimmt *sophrosyne* als Besonnenheit einen deutlichen Stellenwert ein.³ Wenn in der *Politik* jedoch eine konkrete Form des Maßhaltens thematisiert wird, nämlich das rechte Maß des Besitzens,⁴ so geschieht dies ohne Verwendung der vorgenannten bekannten Begriffe, die für eine begründete Selbstbeschränkung stehen. Zwar müssen dem Glücklichen zu seinem Glücklichein gute äußere Verhältnisse zugestanden werden, das heißt jedoch nicht, „dass jemand, um glücklich zu sein, viele und große Dinge braucht;“ Sittliches Handeln ist möglich, auch „ohne über Land und Meer zu herrschen.“⁵ Aristoteles weiß, dass die Erwerbswelt in Wirklichkeit keine Grenze kennt und danach strebt, ins Unendliche (*eis apeiron*) zu gehen;⁶ er unterstreicht dies mit dem Verweis auf die dem Menschen eigene Disposition zur Habgier, die schon von Solon beklagt wurde. Aus der Dominanz der Gewinnsucht ist zunächst kein Schaden für den Oikos erkennbar,⁷ wie etwa bei den anderen verlustbringenden Dispositionen; das Schädliche der Pleonexie liegt in der Fehlorientierung des davon beherrschten Menschen. Dieser präferiert mit dem unbegrenzten Besitzstreben die am wenigsten werthaltige von drei Glückskonstituenten und verliert dabei die Beziehung zur höchstwertigen Einflussgröße, nämlich zum Gut der Seele.⁸ In einer dem wirtschaftlichen Kontext angepassten Sprache lautet das Hauptargument, dass Habgier die Menschen zur Investition in die falschen Werte verführt. In Bezug auf die Schädlichkeit der Habgier für den Oikos lässt sich ein anderes aristotelisches Argument anführen, das dem Uneinsichtigen überzeugender erscheinen mag: Es ist die politische Gefahr, die von einer Aufspaltung der Gesellschaft in sehr Arme und sehr Reiche ausgeht. Solche Bedingungen seien jedoch „am weitesten von einem freundschaftlichen Verhältnis und

¹ Xen. Mem. IV 5, 10.

² In der *Nikomachischen Ethik* wird im dritten Buch (III 13) unter dem Begriff der *sophrosyne* die Tugend der Mäßigkeit (Ü.: U. Wolf [2006]) abgehandelt. Diese bezieht sich auf den begrenzten Bereich der körperlichen Lustempfindungen beim Tasten und Schmecken. Die im siebten Buch angesprochene Beherrschtheit (*enkrateia*) wird von ihrem Gegenstück aus, der Unbeherrschtheit (*akrasia*) näher untersucht und insbesondere im Hinblick auf das Problem durchleuchtet, welche Formen des Wissens vom Guten der Unbeherrschte haben kann.

³ So etwa gilt in der Wunschpolis die Forderung nach den Tugenden von Besonnenheit und Gerechtigkeit, und zwar für den Einzelnen und für die Polis, in Zeiten des Krieges und des Friedens.

⁴ Vgl. oben Kap. 4.1.2 unter *Das rechte Maß des Besitzens*.

⁵ Aristot. EN X 9, 1179 a 2 f.

⁶ Aristot. Pol. I 9, 1257 b 34.

⁷ Im Gegenteil, der Oikos profitiert zunächst von der Gewinnsucht des Hausherrn.

⁸ Aristot. Pol. VII 1, 1323 b 10: „τῶν δὲ περὶ ψυχῆν [...] ἀγαθῶν“. Vgl. oben Kap. 4.1.2 unter *Eigene Argumentationsformen*.

einer Gemeinschaft von Bürgern entfernt“¹, und die Reichen müssten damit rechnen, dass Arme nach deren Besitz trachten und ihnen nachstellen². Der Hausherr, der Selbstbeschränkung übt, trägt seinen Teil dazu bei, soziale Spannungen zu mindern, die zur Zerstörung seines Oikos führen könnten. Schließlich würden die Kinder der Reichen – ohne das Vorbild der Selbstbeschränkung – für die Unterweisung in der Schule verwöhnt und für die Gesellschaft verdorben.³ Dieser letzte kleine Hinweis führt wieder auf das ethische Argument zurück, dass übergroßer, unreflektierter Reichtum den Menschen fehlleite und damit schädige.

- Sich selbst Verpflichten

Der pseudoaristotelische Autor thematisiert als einzige Quelle explizit „Regeln für das Verhalten der Frau gegenüber“:⁴ Der Mann solle ihr nicht „Unrecht tun [*adikein*]“. Eines davon, oder das Unrecht schlechthin seien „sexuelle Beziehungen außerhalb des Hauses“ seinerseits. Innerhalb der wenigen Zeilen, die dem sexuellen Umgang gewidmet sind, kumulieren auffällig die Begriffe von Gesetz/Brauch (*nomos*) und Unrecht (*adikia*). Sie markieren für diesen Praxisort von Mäßigung eine Argumentationslinie, die sich auf Gerechtigkeit beruft: Jedwede sexuelle Beziehung seitens des Gatten, die die anerkannte Stellung der Frau des Oikos verletzt, ist ein Anschlag auf deren „notwendiges und wesentliches Recht.“⁵ Zum Rechtsgedanken passt auch, dass der pseudoaristotelische Autor die Mahnung anfügt: „Denn so wird man wohl auch selbst keinen Schaden erleiden.“, womit ein wie auch immer gearteter Ausgleich für eine eheliche Rechtsverletzung in den Raum gestellt wird. Schließlich finden sich Recht und Gerechtigkeit als Basis des Umgangs der Eheleute miteinander auch im Paar-Konzept der *Nikomachischen Ethik* wieder: „Die Frage aber, wie ein Mann im Verhältnis zu einer Frau [...] leben soll, ist offenkundig nichts anderes, als die Frage, wie es gerecht ist.“⁶ Es ist ein Recht eigener Art, das hier im Raume steht. Der Gatte schuldet die Mäßigung sich selber, weil ihn die Heirat „in ein besonderes Spiel von Pflichten und Forderungen hineinführt“⁷. Persönliche Gefühle wie Verbundenheit und tiefer gehende Zuneigung zur Gattin mögen eine Rolle spielen, aber es ist anzunehmen, dass daraus

¹ Aristot. Pol. IV 11, 1295 b 23 f.

² Aristot. Pol. IV 11, 1295 b 30 f.

³ Aristot. Pol. IV 11, 1295 b 17 f.

⁴ Aristot. Oec. I 4, 1344 a 8 f.. Vgl. oben Kap. 3.1.4 unter *Verantwortlichkeit des Ehemannes*.

⁵ Vgl. Foucault [Lüste 1989] 228.

⁶ Aristot. EN VIII 14, 1162 a 31.

⁷ Foucault [Lüste 1989] 232.

nicht die Selbstverpflichtung erwächst, mit der der Hausherr es sich selbst ermöglicht, sein Ansehen in der Polis zu bestimmen und ein gutes Leben zu führen.¹

Bei Xenophon, der so ausführlich von den Pflichten im Oikos spricht, findet sich kein Bezug zu einer positiven Rechtsordnung der ehelichen Treue.² An die Stelle der auf dem *nomos* fußenden Starrheit eines unreflektierten Anspruchs unter den Eheleuten tritt die Dynamik eines permanenten Eifers um Achtung und Zuneigung der Partner untereinander: Die Gattin möge durch „verdienstvolle Taten“ schön und gut³ und damit liebenswert werden, und ihren Körper statt mit Schminke und hohen Schuhen mittels Ausübung hausfraulicher Tätigkeiten schöner machen und sich durch schickliche Kleidung anziehender zeigen als die unter Zwang zugänglichen Sklavinnen im Oikos.⁴ Auch der Hausherr seinerseits nimmt sich in die Verpflichtung, der Frau zu gefallen.⁵ So steht bei Xenophon statt einer Selbstverpflichtung zur Treue die komplementäre Obligation im Raum, sich dem Partner jederzeit attraktiv zu zeigen.

5.6 Klugheit

Den Erörterungen zur Vortrefflichkeit im Oikos und den darauf abzielenden Ermahnungen unterliegt latent ein gemeinsamer Nenner; er erscheint als inhärent allen bislang herausgestellten vorbildhaften Haltungen. Es ist das geistige Vermögen, im Bereich des oikonomischen Handelns das für den eigenen Vorteil nachhaltig Zutragliche erkennen und wahrnehmen zu können. Die Quellen bezeichnen diese Fähigkeit als die pragmatische Klugheit, die bei Xenophon mit *gnome* bestimmt wird und bei Aristoteles *phronesis* heißt. Sie ist eine Basistugend, da den anderen Tugenden vorausgehend, und weil ohne Klugheit gute Handlungen nicht vollbracht werden können. Die dianoetische Tugend der *phronesis* erscheint deutlich abgesetzt von der Weisheit (*sophia*), wobei Aristoteles den Unterschied mit Verweis auf frühe Philosophen deutlich charakterisiert.⁶ Klug seien solche, die das, was sie für sich selbst und die ihnen Anvertrauten als zuträglich erkennen können und entsprechend zu handeln vermögen. Solche Klugen, mit der Kompetenz zur Übernahme von Verantwortung für andere,⁷ fänden sich üblicherweise unter den Vorstehern eines Hauses oder auch eines

¹ Vgl. Foucault [Lüste 1989] 232.

² So auch Foucault [Lüste 1989] 203.

³ Xen. Oik. 7, 42 f.

⁴ Xen. Oik. 10, 10-12.

⁵ Xen. Oik. 10, 5. Vgl. oben Kap. 3.1.2 unter *Leib-Gemeinschaft*.

⁶ Der Weise weiß zwar Außergewöhnliches und Schwieriges, er kann aber nicht das ihm Förderliche erkennen; er sucht nicht nach den „Gütern für den Menschen“. (Aristot. EN VI 7, 1141 b 7 f.; vgl. oben Kap. 4.3.2 unter *Nikomachische Ethik*).

⁷ Vgl. M. Becker [RAC 2006] Sp. 116.

Staates.¹ Mit der Zuschreibung von *phronesis* an die Hausherren ordnet sich der Tugendbaustein der Klugheit eo ipso in den Kanon des Gutseins im Oikos ein.

Eine Ausprägung der *phronesis* zeigt sich in der Wohlberatenheit (*eubulia*), die sich sowohl im eigenen Urteil äußern kann als auch darin, dass Rat bei Sachkennern gesucht wird. Der noch junge Kritobulos, den Xenophon Rat einholen lässt bei dem lebensälteren Sokrates, findet sich in idealer Weise repräsentiert bei Aristoteles: Man solle die Reden der Älteren und Klugen beachten; denn weil sie „das Auge der Erfahrung haben, sehen sie richtig“.² Wohlberatenheit liegt auch dann vor, wenn Wissen aus dem Fundus der Tradition genommen wird, welche insbesondere Langzeiterfahrungen des Menschen im Umgang mit der Natur zu liefern in der Lage ist. Hesiods Lehrgedicht *Werke und Tage* liefert in dieser Beziehung ein erstes und zugleich markantes Beispiel.

Bei Xenophon wird Klugheit empfohlen und eingesetzt, um die angesammelten Güter des je einzelnen Oikos zu bewahren und mit Gewinn zu erweitern. Aristoteles' Verständnis von der Klugheit dagegen zielt auf höhere Güter ab, indem die Rolle der *phronesis* im Raum des Politischen betont wird. Das „Gute für den Menschen“, das es mit Klugheit zu „ergreifen und zu bewahren“ gilt, scheint als Ziel auf Polisebene „schöner und göttlicher“ zu sein als auf der Ebene des Einzelnen.³ In beiden Quellen wird die Beziehung von praktizierter Klugheit und ethischer Gutheit betont: Aristoteles vermerkt hierzu, dass kein Mann ohne Klugheit gute Handlungen vollbringen kann⁴ und Xenophon sieht umso mehr Ansehen bei einem Erfolgreichen, je mehr dessen Erfolg durch Verstand (*gnome*) statt mit Gewalt zustande gekommen ist.⁵

Als letzte und zugleich grundlegende Konstituente des Gutseins im Oikos erweist sich die Klugheit als eine notwendige Voraussetzung, um den Oikos sowohl erfolgreich als auch ethisch gut zu führen. Aus der funktionalen Vergleichbarkeit von Hausherr und Staatsmann, von oikonomischer und politischer Kunst ergibt sich, dass Klugheit sowohl als politische Tugend fungiert als auch als subpolitische Vortrefflichkeit. In der Perspektive der Letzteren steht sie für Zusammenarbeit und Fürsorge im Oikos, führt dort zu Eintracht und Mäßigung.

5.7 Subpolitische und kardinale Tugenden

Die Kompilation der oikonomischen Lehrinhalte hat mit der Reihe der fünf Vortrefflichkeiten ein in sich geschlossenes Regelwerk erbracht, das noch auf seine eigenen Bedingungen hin zu

¹ Aristot. EN VI 5, 1140 b 10 f.

² Aristot. EN VI 12, 1143 b 13 f.

³ Aristot. EN I, 2 1094 b 8 f. (Ü.: O. Gigon).

⁴ Aristot. Pol. VII 1, 1323 b 32. Vgl. oben Kap. 4.3.2 unter *Politik*.

⁵ Xen. Oik 21,12. Vgl. oben Kap. 4.3.1.

befragen ist: Sind die Vortrefflichkeiten alle notwendig und sind sie hinreichend, um ihren Zweck, das gelingende Leben im Oikos, zu erfüllen? Die Prüfung auf Notwendigkeit kann sich auf das Paradigma der Gemeinschaft abstützen:¹ Jede der fünf subpolitischen Tugenden leistet einen eigenständigen Beitrag zum Erfolg des oikonomischen Kollektivs und ist durch keine der übrigen ersetzbar. Weiterhin würde die Elimination von einer der Tugenden den Erfolg der Oikosgemeinschaft ernsthaft in Frage stellen.

Die Prüfung auf Suffizienz lässt sich nicht in der gleichen Einfachheit bewerkstelligen. Ein pragmatischer Ansatz besteht darin, zunächst einen Abgleich mit anderen Tugendsammlungen vorzunehmen. In erster Linie kommt der platonischen Tugendkanon² in seiner kardinalen Form in Frage sowie die Tugendsammlung der aristotelischen Ethik. Eine partielle Übereinstimmung mit beiden zeigt sich derart, dass zwei der subpolitischen Tugenden sowohl dem platonischen als auch dem aristotelischen Tugendkanon angehören: Mäßigung und Klugheit. Beide Vortrefflichkeiten sprechen in der politischen Dimension den Bürger an, der damit in die Polis wirkt, und in Personalunion den Hausherrn, der diese Haltungen in ihrer subpolitischen Dimension in den Oikos einbringt. Eine Vortrefflichkeit solcher Art sei hier als bifokal bestimmt; Mäßigung und Klugheit sind also Vortrefflichkeiten bifokalen Charakters. Dagegen sei eine monofokale Tugend dadurch ausgewiesen, dass sie entweder lediglich Binnenrelevanz aufweist, d. h. im Oikos relevant wird, oder nur Außenrelevanz zeigt, d. h. auf den Raum der Polis gerichtet ist. Paradigma einer monofokalen Tugend ist die Großzügigkeit (*megaloprepeia*), die ethische Disposition des Gebens von Geld oder Besitz.³ Von der Praxis her thematisiert in der xenophontischen Quelle, theoretisch abgehandelt in der Nikomachischen Ethik, kommt die Tugend der Großzügigkeit formal als Kandidat für den Oikos-Kanon in Frage. Großzügigkeit ist aber offensichtlich monofokal im Bereich der Polis anzusiedeln und nicht auf den Binnenbereich des Oikos gerichtet. Von daher entfällt die Aufnahme der Großzügigkeit in den subpolitischen Kanon.

Unter den kardinalen Tugenden Die Kompilation der oikonomischen Lehrinhalte hat ein in sich geschlossenes Regelwerk erbracht, das noch auf seine eigenen Bedingungen hin zu befragen ist: Sind die Vortrefflichkeiten alle notwendig und sind sie hinreichend, um ihren Zweck, das gelingende Leben im Oikos, zu erfüllen? Die Prüfung auf Notwendigkeit kann sich auf das Paradigma der Gemeinschaft abstützen:⁴ Jede der fünf subpolitischen Tugenden leistet einen eigenständigen Beitrag zum Erfolg des oikonomischen Kollektivs und ist durch

¹ S. oben Kap. 5.1 unter *Oikos als Praxisort von Gemeinschaft*.

² Plat. Rep. 428 e f. mit den vier, seit Ambrosius als Kardinaltugenden bezeichneten Haltungen der Weisheit (*sophia*), der Tapferkeit (*andreia*), der Besonnenheit (*sophrosyne*) und der Gerechtigkeit (*dikaiosyne*).

³ S. oben Kap. 4.2.2 unter *Die Tugend der Großzügigkeit*.

⁴ S. oben Kap. 5.1 unter *Oikos als Praxisort von Gemeinschaft*.

keine der übrigen ersetzbar. Weiterhin würde die Elimination von einer der Tugenden den Erfolg der Oikosgemeinschaft ernsthaft in Frage stellen.

Die Prüfung auf Suffizienz lässt sich nicht in der gleichen Einfachheit bewerkstelligen. Es wird indessen eine Spiegelung vorgeschlagen, die sich am platonischen Tugendkanon¹ sowie an der Tugendsammlung der aristotelischen Ethik orientiert. Eine partielle Übereinstimmung mit diesen findet sich für zwei der ausgewiesenen subpolitischen Tugenden: Mäßigung und Klugheit. Beide Vortrefflichkeiten sprechen in der politischen Dimension den Bürger an, der damit in die Polis wirkt, und in Personalunion den Hausherrn, der die Haltungen in ihrer subpolitischen Dimension in den Oikos einbringt. Unter den kardinalen Tugenden nimmt die Gerechtigkeit – neben Tapferkeit und Weisheit, die hier nicht weiter betrachtet werden – einen entscheidenden Platz ein und es bleibt zu fragen, ob damit ein Defizit im subpolitischen Katalog erkannt ist. Gerechtigkeit zeigte sich in der Tat mehrmals in den oikonomischen Quellen thematisiert,² insbesondere aber artikuliert als Forderung im aristotelischen Paar-Konzept für das Zusammenleben von Mann und Frau.³ Im Zuge der Kompilation der Vortrefflichkeiten wurde die dort verlangte Verteilungsgerechtigkeit jedoch als notwendige Randbedingung gesehen, die gute Zusammenarbeit erst möglich macht.⁴ Ähnliches gilt für den Fall, dass Gerechtigkeit den starken Grund liefert, die Position der Frau im Oikos nicht in Frage zu stellen, weshalb der Mann sich selbst Mäßigung schulde.⁵ Die Tugend der Gerechtigkeit ist demnach im proponierten subpolitischen Kanon mittelbar einbezogen. Zur Prüfung auf Vollständigkeit lohnt sich weiterhin ein vergleichender Blick auf andere Kompilationen antiker oikonomischer Paränesen. So wurden als „Kategorien der früheuropäischen Ökonomik“⁶ neun Einordnungen vorgeschlagen, die sich aus einer Untersuchung des epischen Oikos ergeben. Es lässt sich unschwer zeigen, dass die neun Kategorien keinen Überhang zum vorgelegten Fünferkatalog ergeben.⁷

¹ Plat. Rep. 428 e f. mit den vier, seit Ambrosius als Kardinaltugenden bezeichneten Haltungen der Weisheit (*sophia*), der Tapferkeit (*andreia*), der Besonnenheit (*sophrosyne*) und der Gerechtigkeit (*dikaiosyne*).

² S. oben Kap. 3.2.2 unter *Zusammenfassung und Auswertung* sowie oben Kap. 3.3.2.

³ S. oben Kap. 3.1.3 unter *Freundschaft zwischen Mann und Frau im Oikos*.

⁴ S. oben Kap. 5.3 unter *Proportionale Gerechtigkeit*.

⁵ S. oben Kap. 5.5 unter *Sich selbst Verpflichten*.

⁶ Vgl. hierzu K. Joisten [Homo 2006] 26-30 im Rekurs auf F. Wagner [Frühe Ökonomik 1969], der das von Zeus beherrschte Hauswesen der Götter näher betrachtet und unter die Definition der Hausherrnkunst nach Platons *Politikos* stellt.

⁷ F. Wagner [Frühe Ökonomik 1969] 190-191 etabliert zum Beispiel eine erste Kategorie als „Kunst des rechten Bemühens um den Hausstand [...]“ und benennt als vierte Kategorie: „Zu solcher Ökonomik gehört die Fürsorgekunst, die Pflegekunst und die Kunst der Beschützung [...]“. Beides wird im Kanon der fünf subpolitischen Tugenden unter „Fürsorge“ im Verständnis der *epimeleia* erfasst. Da wiederum in Wagners Quellenauswahl das Verhältnis von Mann und Frau im Oikos nicht in Erscheinung tritt, kennen seine Kategorien nicht die Kategorie der Eintracht.

6 Ergebnisse

Das Ziel dieser Arbeit bestand darin, die vorfindliche oikonomische Literatur der griechischen Klassik im Hinblick auf zwei Fragestellungen zu untersuchen: Es war zu klären, welche Normvorstellungen des Gutseins sich in den Belehrungen zeigen, die die verschiedenen Handlungsbereiche des Lebens im Oikos adressieren. Dazu sollte eine umfassende Sicht auf die Vortrefflichkeiten gewonnen werden, die sich in den partiellen Praxen des Oikos als Paränesen anbieten. In einer anschließenden Integrationsstufe sollten diese Präskriptionen zu einem übergeordneten Kanon des Gutseins im Oikos verdichtet werden. Im Ergebnis war angestrebt, eine Kollektion der wesentlichen normativen Standards zu gewinnen, die das Gutsein im Oikos auf konzise Weise beschreiben.

Adressat der oikonomischen Paränesen ist der Hausherr; er ist Mittelpunkt eines Gefüges personaler Beziehungen, die ihn mit den Angehörigen des Oikos verbinden. Die verschiedenen Praxisbereiche des Lebens im Oikos orientieren sich an diesem Gefüge. An zentraler Stelle steht die Erörterung der ehelichen Partnerschaft, deren Gelingen in spezifischen Dimensionen bestimmbar ist. In der Dimension des Nützlichen ist es die abgestimmte Zusammenarbeit (*synergeia*), die beide Partner je nach ihren Kräften und Fähigkeiten den Oikos gemeinsam zum Erfolg führen lässt. Voraussetzung für die aktiv betriebene Einstehensgemeinschaft ist die Haltung des Sichkümmerns (*epimeleia* bzw. *studium, cura*), die in allen Quellen als vorrangige Forderung erscheint. In der praktischen Ausformung wird eine Arbeitsteilung empfohlen, die für Mann und Frau gemäß einem als naturgegeben zugeschriebenen Eignungsprofil bestimmte Kompetenzräume im Oikos ausweist. In der weiteren Dimension des Angenehmen und Lustvollen wurde herausgearbeitet, dass die Quellentexte emotionale und geschlechtliche Aspekte der ehelichen Partnerschaft ansprechen, die über die unabdingbare Fortpflanzungsabsicht im Zusammenschluss von Mann und Frau im Oikos hinausgehen. Lebenslange Verbundenheit und Treue werden paradigmatisch gestellt; letztendlich soll der Ehefrau die höchste Zuwendung (*prote epimeleia*) gelten. Das Bemühen um Eintracht (*concordia*) und Harmonie sucht ein Einvernehmen, das Herz und Verstand gleichermaßen umfasst und zugleich die Außenwirkung von Geschlossenheit und Stärke zeigt.

Ein mindestens gleich wichtiges personales Relationsgefüge wie die eheliche Partnerschaft ergibt sich aus dem Umgang mit den Sklaven. In allen Quellen gilt als Gebot oikonomischen Verständnisses, Sklaven einzusetzen und sich damit in die Funktion des Gebieter-Seins zu bringen. Damit tritt allerdings das methodische Problem auf, ob und wie ein Gutsein des

Hausherrn als Sklavenbesitzer kommensurabel verstanden werden kann zum Gutsein in anderen Praxisbereichen. Als Lösungsansatz wird hier vorgeschlagen, das der Messtechnik entlehnte Verfahren des Nullpunktabgleichs paradigmatisch einzuführen, um die Wertebereiche des Gutseins vergleichbar zu machen. In den xenophontischen Sklavenkapiteln soll der Hausherr in die Lage versetzt werden, seine Sklaven über die gängige Grundversorgung hinaus in den besten Zustand hinsichtlich ihrer Funktion im Oikos zu bringen. Dies gilt vor allem für den Sklavenverwalter, den der Hausherr aus dem Sklavenstand auswählt und durch Unterrichtung und Vorbild dahingehend befähigt, bestimmte Führungsfunktionen in der Form einer vertikalen Arbeitsteilung wahrzunehmen. Charakteristisch für das Curriculum stehen unter anderem die Haltung der *epimeleia* sowie das Verdikt jedweder Unmäßigkeit. Die Verantwortung für das Gutsein der Sklaven liegt allein beim Hausherrn; sein Gutsein in dieser Beziehung, die er vorrangig mit seiner Vorbildrolle steuern muss, ist das Gutsein der Sklaven. Von aristotelischer Seite aus wird nur begrenzt auf die hier eigentlich interessierende Frage eingegangen, wie mit den Sklaven umgegangen werden soll; gleichwohl findet das aristotelische Theoriekonstrukt zur Sklaverei in der vorliegenden Arbeit Beachtung.

Ziel aller Anstrengungen der Menschen im Oikos ist dessen Erhalt und Weitergabe an die nächste Generation, womit zugleich der Fortbestand der Polis gesichert wird. In Erfüllung des Auftrags, Kinder zu haben und großzuziehen, werden diese zu einem gemeinsamen Gut der Eltern, das mit Achtsamkeit zu umsorgen ist. Darüber hinaus sei es gerade den Müttern gegeben, ihre Kinder mit einem reichen Maß an selbstloser Liebe zu umgeben. Die Hausherrn-Väter sind dem Paradigma vom Hirten verpflichtet, der Schutz und Wegweisung zu geben vermag. In der Elternliebe kann nach Aristoteles das „Verhältnis zu sich selbst“ gesehen werden. Zugleich sind Kinder lebende Depots der ihnen entgegengebrachten Fürsorge, die sie demaltest an ihre Erzeuger zurückgeben. So steht die mittlere, belastungsfähige Altersgruppe in einem Generationenkontrakt der *epimeleia* zu den eigenen Eltern; die Einordnung in eine endlose, ja ewige Generationenfolge gibt der Beziehung zwischen den Altersklassen eine eigene Wertigkeit.

Die Beziehung des Hausherrn zu den Göttern besitzt einen eigenen Stellenwert innerhalb der Relationen im Oikos und sie ist Bestandteil oikonomischer Paränesen. Aus dem frommen Umgang mit den Göttern kann sich für Xenophon überhaupt erst ein glückliches und geachtetes Leben ergeben; die Gottesverehrung ist allerdings nur notwendige, nicht hinreichende Bedingung dafür, dass die Götter gnädig gestimmt sind. Bei Aristoteles findet sich einerseits eine Religionsausübung, die den Staatsgöttern formal Reverenz erweist,

andererseits wird eine unaufhebbare Größendifferenz zwischen Menschen und den Göttern beschworen, welche letztendlich wegen fehlender Proportionalität im Quantitativen ein personales Verhältnis nicht zulässt. Dagegen erscheinen in der lateinischen pseudoaristotelischen Quelle die Götter greifbar in das Leben des Oikos integriert.

Neben den Vortrefflichkeiten in den personalen Beziehungen innerhalb des Oikos war das Verhalten des Hausherrn außerhalb des Oikos, das heißt im öffentlichen Raum zu betrachten. Zunächst ist hierunter der Umgang mit Besitz zu verstehen. Gilt es einerseits, sich um rechtschaffene Vermehrung des anvertrauten Gutes zu kümmern, wobei der *epimeleia* überragende Bedeutung zukommt, so besteht andererseits die Forderung, Reichtum für die Allgemeinheit einzusetzen. Aristoteles lässt sich zwar als Klassiker antiker Wirtschaftstheorie verstehen, andererseits geraten darüber seine ethisch-politischen Forderungen des Maßhaltens in den Hintergrund. Ausgehend vom Tauschhandel, der größtmögliche Autarkie zum Ziel hat, wird der chrematistische Gelderwerb betrachtet, dessen Kennzeichen es ist, dass er Vermögen ohne Begrenzung anstrebt, und dass Geld sich vom Mittel zum alleinigen Ziel wandelt. Das Postulat von der Begrenzung wirtschaftlichen Erfolgsstrebens sieht im Maßhalten ein Gebot der Weisheit, das sich schon bei Solon findet. Aristoteles' eigene Argumentation für das Begrenzungsdogma gründet sowohl in der ethischen Sorge um den Menschen als auch im politischen Kalkül einer stabilen Staatsverfassung. Die erste pseudoaristotelische Quelle sieht die Sicherung von Vermögenswerten dann am meisten gegeben, wenn sich *epimeleia* auf das Eigene erstreckt, wie auch die dritte pseudoaristotelische Quelle *cura* als wichtigste Voraussetzung für den sorgenden Umgang mit dem häuslichen Gut sieht und zugleich Maßhalten fordert.

Der vermögende Hausherr muss mit seinem Reichtum und mit seiner Person der Polis uneingeschränkt dienen; er muss „dem Staate Glanz verleihen“, wie es Xenophon formuliert. In dessen Verständnis ist gerade der Oikos die Basis, von der aus die Ideale eines *kaloskagathos* verwirklicht werden können. Aristoteles fordert vom „vollendeten guten Manne“ außer den bekannten Tugenden von Mäßigung, Tapferkeit und Gerechtigkeit die Vortrefflichkeit der praktischen Vernunft (*phronesis*). Die zweite Forderung im öffentlichen Raum ist die Unterstützung der Freunde. Es steht nicht der politische Zusammenschluss im Vordergrund, sondern die Verbindung der Besten, deren Wohlwollen zu erringen zum entscheidenden Motiv in der Lebensführung des Hausherrn gehört.

Die oikonomische Literatur ist eine Ratgeberliteratur; Wissen und gut Beraten sein stellen im *Oikonomikos* Anspruch und Einlösung zugleich dar. Wohlberatenheit zeigt sich als eine Ausprägung von Klugheit, die sowohl im politischen als auch im subpolitischen Raum

gefordert wird. Xenophons oikonomischer Dialog ist durchdrungen von der Mission des Rat Gebens, die sich auf alle Fragestellungen im Hause erstreckt. „Zu wissen, was getan werden muss“, das ist das Wesen der *gnome*, dem xenophontischen Standardbegriff für Verstand und Wissen. Aristoteles' dianoetische Tugend der Klugheit (*phronesis*) findet bei ihm ihre spezifische Form in der Leitung eines Hauses und des Staates. Zwischen Klugheit und charakterlicher Vorzüglichkeit besteht ein Junktum, das sowohl auf politischer als auch subpolitischer Ebene gilt. Das Gutsein des Hausherrn definiert sich durch dessen Fähigkeit zur klugen Beratschlagung, wodurch er sich vor den anderen Menschen im Oikos auszeichnet.

Der erste Teil der Untersuchungen war an dieser Stelle beendet; die Aussagen hinsichtlich der partiellen Vortrefflichkeiten im häuslichen und öffentlichen Raum lagen vor. In einem Kompilierungsschritt, der sowohl eine formale wie auch eine inhaltliche Herangehensweise vorsah, wurden daraufhin fünf Konstituenten des Gutseins im Oikos identifiziert:

- Als zentraler Begriff zeigte sich die Fürsorge (*epimeleia*). Verstanden als Bemühtsein um eine gestellte Aufgabe, umfasst ihr Objektbereich alle häuslichen Relationen einschließlich derjenigen zu den Göttern sowie die Beziehungen im öffentlichen Raum. Die vorliegende Arbeit sieht die Fürsorge über den vorherrschenden pragmatischen Bezug hinaus in die Nähe einer ethischen Haltung gerückt. Eine besondere Gewichtung erhält *epimeleia* als aristotelisches Argument gegen den Kollektivismus in Platons Idealstaat.
- Die anschließende subpolitische Tugend der Zusammenarbeit (*synergeia*) gilt als Paränese in allen Personalrelationen. So wird in der vorliegenden Arbeit eine vertikale *synergeia* im Verhältnis von Herr und Sklave definiert und eine sogenannte mutuelle für den Kontrakt zwischen den Generationen. Die Arbeitsteilung zwischen den Eheleuten wird als horizontale *synergeia* verstanden. Xenophon und Aristoteles verwenden beide die Prämisse, dass nur die partnerschaftliche und ausgewogene Kooperation die umfangreichen und vielgestaltigen Aufgaben im Oikos zu erledigen möglich macht.
- Als dritte Vortrefflichkeit wird vorrangig den Eheleuten die gemeinschaftsförderliche Haltung der Eintracht anempfohlen. Schon früh im Epos, so der Rekurs in der pseudoaristotelischen Quelle, wird unter dem Begriff der *homophrosyne* deren zweifache Wirkkraft gepriesen, indem sie gute Gefühle im Binnenbereich schafft und Stärke nach außen demonstriert. In der Klassik stellt Eintracht als *homonoia* einen eigenständig und breit abgehandelten Topos dar, dem einerseits staatspolitische, andererseits sozialetische und ebenso partnerschaftliche Bedeutung zugemessen wird. Eintracht im Oikos bedeutet

nicht nur mentale Harmonie, sondern führt zum ideellen Wettstreit in der gerechten Führung des Hauses. Damit steht sie erkennbar konträr zur politisch gesetzten Vorherrschaft des Mannes über die Frau.

- Die vierte Vortrefflichkeit der Mäßigung (*sophrosyne*) bedarf der extrinsischen Begründung. Xenophon erwartet die Disposition der Selbstbeherrschung gegenüber vielerlei Versuchungen, und zwar von allen Mitgliedern des Oikos, um nicht durch eigenes Verschulden in Notlagen zu geraten. Aristoteles verlangt in einem anderen Bereich, nämlich beim Gelderwerb, Maßhalten und Selbstbeschränkung, um das Ziel des guten Lebens nicht zu verfehlen und um absehbare soziale Spannungen zu vermeiden. Und schließlich wird eine Selbstverpflichtung des Ehemannes dahingehend empfohlen, das Recht von Ehe und Ehefrau nicht zu verletzen.
- Die Klugheit (*phronesis*) schließlich gilt in den oikonomischen Quellen als Basistugend, weil durch sie das für den Oikos vorteilhafte Handeln erkannt wird. Xenophon empfiehlt unter dem Namen *gnome* die pragmatische Klugheit, weil mit ihr Größeres erreicht werden kann als mit Gewalt. Zur Klugheit gehört, gut beraten zu sein, und in diesem Sinne ist das Lehrstück des *Oikonomikos* eine umfassende Beratungsleistung für den Leser. Für Aristoteles stellt die Leitung eines Hauses eine spezifische Form der *phronesis* dar; er sieht gerade bei den Hausherren die dianoetische Tugend der *phronesis* angesiedelt.

Mit dieser Aufzählung ist der gesuchte Kanon der Vortrefflichkeiten im Oikos erstellt. In der vorliegenden Arbeit wurden sie subpolitische Tugenden genannt, da sie auf der Ebene unterhalb der Polis gefordert werden. Gleichwohl finden sich zwei von ihnen zugleich in kardinalen bzw. politischem Rang; insgesamt wurde plausibel gemacht, dass die fünf oikonomischen Vortrefflichkeiten notwendig und hinreichend sind für den Erfolg der Oikosgemeinschaft.

7 Ausblick

Die exzerpierten Vortrefflichkeiten sind als solche nicht neu, sie stehen innerhalb des traditionellen Bestands eines historisch ausgedehnten und inhaltlich breiten Nachdenkens darüber, was Gutsein heißt. Naheliegend ist nun die Frage nach dem Status solcher Leitlinien praktischen Handelns in einer Zeit wie der heutigen, die ein deutlich erkennbares, öffentliches Bedürfnis nach wertvermittelter Orientierung aufweist. Exemplarisch sei dazu aus der Antrittsrede des amerikanischen Präsidenten Obama zitiert, in der sich der neue Amtsinhaber zur Valenz traditioneller Werte äußert: „Die Herausforderungen [...] mögen neu sein. Die Instrumente, mit denen wir sie meistern wollen, mögen ebenfalls neu sein. Aber die Werte, von denen unser Erfolg abhängt, [...] diese Dinge sind alt. Diese Dinge sind wahr.“¹ Andererseits hat sich die im 19. Jh. entstandene Wertphilosophie zwar um eine theoretische Grundlegung für den Begriff des Wertes bemüht und in ihrem Verlauf zu einer bedeutenden Traditionslinie geführt, im Ergebnis aber hat sie gezeitigt, dass Werte „als philosophisches Thema [...] fremd geworden sind“.² In diesem Sinne finden heutige Wertdebatten in der Öffentlichkeit weitgehend ohne Beteiligung derer statt, die mit reichem Reflexionsvorrat gerüstet wären für die notwendige begriffliche Arbeit.³ Diese aber müsste geleistet werden als Brückenschlag zwischen gesellschaftlich betriebener Wertevermittlung und philosophischem Diskurs.⁴ Es sieht nun danach aus, dass die Beschäftigung mit antiken Quellen hierbei Hilfestellung zu leisten imstande ist: „Thus the study of Greek norms may illuminate some of our own best possibilities [...]“, so das Urteil einer zeitgenössischen amerikanischen Philosophin,⁵ das auch im Falle der oikonomischen Vortrefflichkeiten gelten soll.

Vor diesem Hintergrund erscheint es als eine reizvolle Aufgabe, auf der Ebene einzelner Vortrefflichkeiten nachzufragen, ob und inwieweit die im Umfeld des antiken Oikos freigelegten Bausteine des Gutseins im Diskurs der zeitgenössischen Philosophie noch vorfindlich sind. Weiterführend könnte gefragt werden, ob die alten Vorstellungen zu einer

¹ Barack Obama; Antrittsrede (deutsche Übersetzung) vom 20. Jan. 2009: (<http://www.dw-world.de/dw/article/0,,3963993,00.html>). Im weiteren Verlauf der Rede beschwört der Präsident die Nation, zu den alten Wahrheiten zurückzukehren, welche er mit den Begriffen von Verantwortlichkeit (responsibility) und Pflicht (duty) zusammenfasst, denn sie seien die „stille Kraft des Fortschritts“ durch die nationale Geschichte hindurch gewesen.

² Schnädelbach 1983, 197, nach E. Bohlken [Ethik 2006] 118.

³ E. Bohlken [Ethik 2006] 119.

⁴ H. Joas; Wie entstehen Werte? Vortrag vom 15. Sept. 2006, 1.

(http://www.fsf.de/fsf2/aktivitaeten/bild/tvimpuls/20060915_werte/Vortrag_Joas_authorized_061017.pdf)

⁵ M. Nussbaum [Sleep 2002] 60. Martha Nussbaum zieht dieses Resümee im Rahmen ihrer Analyse *Eros and Ethic Norms*, nachdem sie einen Kanon von Normen herausgearbeitet hat, die sich in der griechischen Antike für den Umgang mit geschlechtlicher Leidenschaft vorfinden. Zwar steht das Resümee im spezifischen Kontext sexueller Akte und Akteure, es kann aber umso mehr ausgeweitet werden auf andere Praxen des menschlichen Lebens.

bestimmten Lebensführung nicht nur Komponenten einer „Großväterideologie“¹ sind, sondern Elemente einer heuristisch aufgefundenen Wertbestimmtheit menschlichen Agierens darstellen. Damit wäre im Ausblick eine konsekutive, dritte Problemstellung formuliert. Um die weitergehende Beschäftigung mit den Vortrefflichkeiten im Oikos in einer Metapher zu variieren: Liegt möglicherweise unter der Patina der altertümlichen Begriffe von Fürsorge und Eintracht, von Zusammenarbeit und Mäßigung eine Substanz verborgen, die es lediglich aufzupolieren gilt, um auch in der heutigen Zeit Aussagekraft zu entfalten?

Es lohnte sich auf jeden Fall, Aspekte der Mäßigung im Heute darzustellen, die heutige Bestimmung von Eintracht anzugehen oder ein zeitgenössisches Verständnis von Klugheit zu erlangen. Insbesondere scheint die interpretierende Suche nach der aktuellen Bedeutung des Tugendelements der Fürsorge ein lohnendes Ergebnis zu liefern.² Es ist aber auch wahrscheinlich, dass die hermeneutischen Bemühungen um so mehr zu divergierenden Ergebnissen führen werden, je mehr ein Begriff der Diffusion in verschiedene Wirklichkeiten ausgesetzt war, wie dies etwa für den Wortgebrauch von Zusammenarbeit/Arbeitsteilung zutrifft.

¹ Schnädelbach 1983, 197, nach E. Bohlken [Ethik 2006] 118.

² Hier ist zu denken etwa an den Topos des *caring*, der liebenden Fürsorge, bei Harry Frankfurt, zuletzt in *Gründe der Liebe*, Frankfurt/M. 2005, und *Sich selbst ernst nehmen*, Frankfurt/M. 2007.

Anhang

A. Ausführliches Inhaltsverzeichnis

1 Einführung	1
1.1 Problembereich	1
1.2 Zielsetzung und Gang der Untersuchung	2
2 Oikos und Oikonomik	5
2.1 Die Begriffe	5
2.2 Oikonomik und praktische Philosophie	7
2.3 Oikonomische Schriften	8
2.3.1 Xenophons <i>Oikonomikos</i>	8
2.3.2 Aristotelische Beiträge	10
2.3.3 Zugeschriebene oikonomische Schriften	12
2.4 Rezeption und Überlieferung	13
3 Das Gutsein im häuslichen Beziehungsgeflecht	15
3.1 Das gelingende Verhältnis zwischen Hausherr und Ehefrau	15
3.1.1 Heirat und Ehe im klassischen Athen	15
3.1.2 Xenophons Modell von Partnerschaft	17
- Die rechte Grundlegung und Zielsetzung	18
- Arbeits-Gemeinschaft	20
- Leib-Gemeinschaft	23
- Gesprächs-Gemeinschaft	26
- Zusammenfassung zu Xenophons Modell	28
3.1.3 Ungleichheit und Freundschaft bei Aristoteles	29
- Die naturgemäße Paarverbindung in der <i>Politik</i>	29
- Freundschaft zwischen Mann und Frau im Oikos	32
- Zusammenfassung der aristotelischen Konzeption	40
3.1.4 Der Begriff der Achtsamkeit	41
- Verantwortlichkeit des Ehemannes	41
- Häusliche Eintracht	45
3.1.5 Leitfaden des gelingenden Verhältnisses	47
- Gutsein in der Dimension des Nützlichen	47
- Gutsein in der Dimension des Angenehmen und Lustvollen	49
- Gutsein in der Dimension der Tugend	51
3.2 Vom rechten Umgang mit den Sklaven	51
3.2.1 Sklaverei im Athen der klassischen Zeit	51
3.2.2 Der vorbildliche Sklavenverwalter bei Xenophon	53
- Der Hausherr als Lehrer	54
- Umgang mit den einfachen Sklaven	60
- Zusammenfassung	61
3.2.3 Der „Sklave von Natur aus“ bei Aristoteles	64
- Diskurs über die Sklaverei	64
- Bestimmung des Sklaven als Werkzeug und Besitz	65
- Der „Sklave von Natur“ aus	66
- Umgang mit den Sklaven und deren Tugendfähigkeit	69
- Ergänzung zur Theorie der Sklaverei	70
- Zusammenfassung und Auswertung	73

3.2.4 Der Sklave in der pseudoaristotelischen Quelle	74
3.2.5 Kanon des rechten Umgangs mit den Sklaven	78
- Problem der Kommensurabilität	78
- Das Gutsein des Hausherrn	79
3.3. Verantwortung gegenüber den Generationen	81
3.3.1 Die Stufen des Lebens	81
3.3.2 Xenophons Generationenkontrakt	83
3.3.3 Reproduktionsaspekt bei Aristoteles	85
- Der Geschlechterverbund	85
- Elternliebe als Verhältnis zu sich selbst	88
3.3.4 Pseudoaristotelische Quellen	90
- Buch I	91
- Buch III	92
3.3.5 Zusammenfassung	92
3.4 Der Bezug zu den Göttern	94
3.4.1 Religion im klassischen Athen	94
3.4.2 Xenophon: Ein Leben mit den Göttern	96
- Der Hausherr im Verbund mit dem Gott	96
- Das Gottesbild der <i>Memorabilien</i>	99
3.4.3 Aristoteles: Polisreligion und Gottesdistanz	100
- Die Polisreligion in der <i>Politik</i>	100
- Gottesdistanz in der <i>Nikomachischen Ethik</i>	102
3.4.4 Pseudoaristotelische Quellen	103
3.4.5 Zusammenfassung	105
4 Vortrefflichkeit im öffentlichen Raum	107
4.1 Das Verhältnis zu Besitz und Erwerbskunst	107
4.1.1 Xenophon	107
- Verantworteter Umgang mit Besitz	107
- Schlüsselfaktor <i>epimeleia</i>	109
- Praxis der Mittelverwaltung	110
- Landwirtschaft	112
- Land-Wirtschaft	114
o Gewinnträchtige Praxis	114
o Der Oikos-Vorstand als Entrepreneur	116
o Das besondere Konzept	119
o Das andere Gutsein	121
- Zusammenfassung	124
4.1.2 Aristoteles	126
- Anfänge einer Wirtschaftswissenschaft	126
- Die Erwerbskunst gemäß der Natur	127
- Der begrenzte Tauschhandel	130
- Die unbegrenzte Erwerbskunst	130
- Das rechte Maß des Besitzens	133
o Maßhalten, ein Gebot der Weisheit	133
o Eigene Argumentationsformen	135
o Schranken des Reichtums	137
- Der Philosoph als Marktbeherrscher	139
- Zusammenfassung	142

4.1.3 Pseudoaristotelische Quellen	143
- Primat des Bewahrens	143
- Bescheidenheit als Schmuck der Seele	145
4.2 Der Hausherr als Bürger in der Polis	146
4.2.1 Dem Staate Glanz verleihen	146
4.2.2 Rechtschaffenheit und Großzügigkeit	148
- Der rechtschaffene Bürger	148
- Großzügigkeit als ethische Tugend	150
4.2.3 Der Hausherr und die Freunde	152
- Xenophon	152
- Aristoteles	154
4.3 Wissen und Beratensein	154
4.3.1 Xenophon	155
4.3.2 Aristoteles	156
- <i>Nikomachische Ethik</i>	156
- <i>Politik</i>	158
4.3.3 Hesiod als Vorbild	160
5 Kompendium der Vortrefflichkeiten	162
5.1 Methodik und Paradigma	162
- Methoden der Kompilation	162
- Oikos als Praxisort von Gemeinschaft	163
- Oikonomik als Paradigma der Klugheit	164
- Paradigmatische Quellen	165
5.2 Fürsorge	166
- Fürsorge als Tugendbaustein	166
- Fürsorge im Beziehungsgeflecht des Oikos	168
- Fürsorge als Argument gegen Gemeinbesitz	169
5.3 Zusammenarbeit	170
- Eine frühe Theorie der <i>synergeia</i>	170
- Zusammenarbeit im Paar-Konzept	171
- Strukturformen der Zusammenarbeit	174
- Proportionale Gerechtigkeit	175
5.4 Eintracht	176
- Vorbild bei Homer: <i>homophrosyne</i>	176
- Eintracht in der Klassik: <i>homonoia</i>	178
- Eintracht und Freundschaft bei Aristoteles	179
- Tugend der Eintracht als Prüfstein	180
5.5 Mäßigung	181
- Sich selbst Beherrschen	181
- Sich Beschränken	183
- Sich selbst Verpflichten	184
5.6 Klugheit	185

5.7 Subpolitische und kardinale Tugenden	186
6 Ergebnisse	189
7 Ausblick	194
Anhang	196
A. Ausführliches Inhaltsverzeichnis	196
B. Verwendete Textausgaben und Übersetzungen	200
C. Häufig verwendete Nachschlagewerke und Lexika	202
D. Literaturverzeichnis	203

B. Verwendete Textausgaben und Übersetzungen

Aristotelis Opera, edidit Academia Regia Borussica. ARISTOTELES GRAECE EX RECOGNITIONE IMMANUELIS BEKKERI. VOLUMEN POSTERIUS FRAGMENTIS ARISTOTELICIS AUCTUM. Darmstadt 1960.

Aristoteles, Eudemische Ethik. Übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeyer. Berlin 1984.

Aristoteles, Nikomachische Ethik. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf. Reinbek 2006.

Aristoteles, Die Nikomachische Ethik. Griechisch – deutsch. Übersetzt von Olof Gigon, neu herausgegeben von Rainer Nickel. Zürich 2001.

[Aristoteles] OIKONOMIKOΣ. Das erste Buch der Ökonomik -Handschriften, Text, Übersetzung und Kommentar – und seine Beziehungen zur Ökonomikliteratur. Ulrich Viktor. Königstein/Ts. 1983. (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 147).

Aristoteles Oikonomika. Schriften zu Hauswirtschaft und Finanzwesen. Übersetzt und erläutert von Renate Zoepffel. Darmstadt 2006.

Aristotelis Politica, recogn. brevisque adnot. crit. instr. W. D. Ross, Oxford 1957.

Aristoteles, Politik Teil I (Buch I). Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über die Sklaven. Übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf. Darmstadt 1991.

Aristoteles, Politik Teil II (Buch II-III). Über Verfassungen, die in einigen Staaten in Kraft sind, und andere Verfassungen, die von gewissen Männern entworfen wurden und als vorbildlich gelten. Über die Verfassung. Übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf. Darmstadt 1991.

Aristoteles, Politik Teil III (Buch IV-VI). Übersetzt und eingeleitet von Eckart Schütrumpf und Hans-Joachim Gehrke. Darmstadt 1996.

Aristoteles, Politik Teil IV (Buch VII/VIII). Über die beste Verfassung. Übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf. Darmstadt 2005.

Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von H. Diels; sechste verbesserte Auflage herausgegeben von W. Kranz, Zweiter Band, Berlin 1952.

Die Worte der Sieben Weisen, Griechisch und deutsch. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Jochen Althoff und Dieter Zeller. Darmstadt 2006.

Hesiod, Werke und Tage, Griechisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Otto Schönberger. Stuttgart 1996.

Platon, Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch. Herausgegeben von Günther Eigler, Sonderausgabe auf der Grundlage der 3., unveränderten Aufl. 1990. Darmstadt 2005.

Xenophon, Erinnerungen an Sokrates. Griechisch-deutsch. Herausgegeben von P. Jaerisch. München 1987.

Xenophon, *Ökonomische Schriften*. Griechisch und Deutsch von Gert Audring. Berlin 1992.

Xenophons „*Oikonomikos*“, Übersetzung und Kommentar von Klaus Meyer. Westerbürg 1975.

Xenophon, *Oeconomicus*, A Social and Historical Commentary, with a new English translation by Sarah B. Pomeroy. Oxford 1994.

Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the *Oeconomicus*. With a new, literal translation of the *Oeconomicus* by Carnes Lord. Ithaca 1970.

C. Häufig verwendete Nachschlagewerke und Lexika

- DNP** Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Hrsg. v. H. Cancik, H. Schneider und M. Landfester. Stuttgart 1966 ff.
- HWPh** Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. K. Gründer, J. Ritter, G. Gottfried. Darmstadt 1971 ff.
- Liddell Scott** A Greek-English Lexicon, compiled by H. G. Liddell and R. Scott. With a revised Supplement. Oxford 1996.
- RAC** Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart 1950 ff.
- RE** Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearb. v. G. Wissowa, W. Kroll u. K. Mittelhaus, zuletzt hg. v. K. Ziegler. Stuttgart 1893-1980.
- TLG[®]** Thesaurus Linguae Graecae[®]. A Digital Library of Greek Literature.
<http://stephanus.tlg.uci.edu/inst/fontsel>
(Im Text mit Datumsangabe der jeweiligen online-Recherche.)

D. Literaturverzeichnis

- J. Althoff/D. Zeller**, Die Worte der Sieben Weisen, Herausgegeben, übersetzt und kommentiert. Darmstadt 2006.
- G. Audring**, Xenophon, Ökonomische Schriften, Griechisch und Deutsch. Berlin 1992. [Ökonomische 1992].
- G. Audring/K. Brodersen**, OIKONOMIKA. Quellen zur Wirtschaftslehre der griechischen Antike. Eingeleitet, herausgegeben und übersetzt. Texte zur Forschung, Band 92. Darmstadt 2008. [Quellen 2008].
- M. Becker**, Tugend, RAC Bd. 21, 2006, Sp. 97-175. [RAC 2006].
- G. Bien**, Gerechtigkeit bei Aristoteles (V). In: O. Höffe (Hg.), Die Nikomachische Ethik. Berlin ²2006, S. 135 -164. [Gerechtigkeit ²2006].
- G. Bien**, Haus I, HWPh Bd. 3, 1974, Sp. 1007-1017. [HWPh 1974].
- J. Bingen** et al. (Ed.), Le monde grec: pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux. Bruxelles 1978.
- H. Blumenberg**, Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie. Frankfurt/M. 1987. [Lachen 1987].
- N. Bolz**, Die Helden der Familie. München 2006.
- H. R. Breitenbach**, Xenophon von Athen, RE 9 A 2, 1967, Sp. 1569-2052. [RE 1967].
- N. Brockmeyer**, Antike Sklaverei. Darmstadt ²1987.
- U. Bröckling**, Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt/M. 2007. [Unternehmerisches Selbst 2007].
- O. Brunner**, Das „ganze Haus“ und die alteuropäische „Ökonomik“. In: Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, Göttingen ²1968, S. 103-127. [Ganzes Haus 1968].
- W. Burkert**, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Stuttgart 1977. [Religion 1977].
- W. Burkert**, Gott. I Antike, HWPh Bd. 3, 1974, Sp. 721-725. [HWPh 1974].
- Ch. A. Cox**, Household Interests. Property, Marriage Strategies, and Family Dynamics in Ancient Athens. Princeton 1998. [Household 1998].
- E. Dassmann/E. Schöllgen**, Haus II (Hausgemeinschaft), RAC Bd. 13, 1974, Sp. 801-905. [RAC 1974].

- M. Deissmann-Merten**, Zur Sozialgeschichte des Kindes im antiken Griechenland. In: J. Martin/A. Nitschke (Hg.), Zur Sozialgeschichte der Kindheit. Freiburg 1986. S. 267-316.
- W. Detel**, Foucault und die klassische Antike. Macht, Moral, Wissen. Mit einem neuen Vorwort. Frankfurt/M. 2006. [Foucault 2006].
- J. Dittmer**, Die Katharsis des Oidipus. In: R. Riess (Hg.), Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung. Stuttgart 1996. S. 26-50.
- K. Döring**, Xenophon, in: H. Flashar (Hg.), Die Philosophie der Antike. Bd.2/1: Sophistik-Sokrates-Sokratik-Mathematik-Medizin. Basel 1998. S. 182-200.
- E. R. Dodds**, Der Fortschrittsgedanke in der Antike und andere Aufsätze zu Literatur und Glauben der Griechen. Zürich 1977. [Aufsätze 1972].
- J. Ehmer**, Das Alter in Geschichte und Geschichtswissenschaft. In: M. Staudinger/H. Häfner (Hg.), Was ist Alter(n)? Neue Antworten auf eine scheinbar einfache Frage. Berlin, Heidelberg, New York 2008. S. 149-172. [Alter 2008].
- K.-D. Eichler**, Über den Umgang mit *Erzählungen* bei Platon und Aristoteles. In K. Joisten (Hg.), Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen. Berlin 2007. S. 117-134.
- K.-D. Eichler** (Hg.), Philosophie der Freundschaft. Leipzig 1999. [Freundschaft 1999].
- H. Erbse**, Die Funktion des Rechtsgedankens in Hesiods Erga. In: Hermes 121 (1993) S. 12-28.
- Th. Falkner/J. de Luce** (Ed.), Old age in Greek and Latin Literature. N.Y. 1989.
- B. Feichtinger; G. Wöhrle** (Hg.): Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Möglichkeiten und Grenzen. Trier 2002.
- M. Finley**, Die antike Wirtschaft. München ³1993. [Wirtschaft ³1993].
- M. Finley**, The Elderly in Classical Antiquity. Introduction. In: Th. Falkner/J. de Luce (Ed.), Old age in Greek and Latin Literature. N.Y. 1989. S. 1-20. [Elderly 1989].
- M. Finley**, Die Sklaverei in der Antike. Geschichte und Probleme. München 1981. [Sklaverei 1981].
- N. Fisher**, Hybris, Status and Slavery. In: A. Powell, The Greek World. London 1995, S. 44-84. [Hybris 1995].
- E. Flaig**, Sklaverei, HWPh Bd. 9, 1995, Sp. 976-985.
- H. Flashar** (Hg.), Die Philosophie der Antike. Bd. 2/1: Sophistik-Sokrates-Sokratik-Mathematik-Medizin. Basel 1998.

- S. Föllinger**, Sokrates als Ökonom? Eine Analyse der didaktischen Gestaltung von Xenophons „Oikonomikos“. In: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft. Neue Folge. Bd. 30, Würzburg 2006, S. 5-23. [Ökonom 2006].
- S. Föllinger**, Frau und Techne: Xenophons Modell einer geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung. In: Barbara Feichtinger; Georg Wöhrle (Hg.), Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Möglichkeiten und Grenzen. Trier 2002, S. 49-63. [Techne 2002].
- S. Föllinger**, Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis in der Sicht griechischer Philosophen des 4. bis 1. Jahrhunderts v. Chr. Stuttgart 1996. [Differenz 1996].
- Ph. Foot**, Tugenden und Laster, in: K.P. Rippe/P.Schaber (Hg), Tugendethik. Stuttgart 1998. S.69-91. [Laster 1998].
- Ph. Foot**, Die Natur des Guten. Frankfurt/M 2004. [Natur 2004].
- M. Foucault**, Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/1982). Aus dem Französischen von Ulrike Bockelmann. Frankfurt a. M. 2004. [Hermeneutik 2004].
- M. Foucault**, Sexualität und Wahrheit. Bd. 1: Der Wille zum Wissen. Frankfurt/M 1983 [Wissen 1983]; Bd. 2: Der Gebrauch der Lüste. Frankfurt/M 1989 [Lüste 1989]; Bd. 3: Die Sorge um sich. Frankfurt/M 1989 [Sorge 1989].
- L. Foxhall**, Household, Gender and Property in Classical Athens. In: Classical Quarterly 39 (1989), S. 22-44. [Household 1989].
- D. Frede**, Staatsverfassung und Staatsbürger (III 1-5). In: O. Höffe (Hg.), Aristoteles, Politik. Klassiker auslegen. Bd. 23. Berlin 2001. [Staatsbürger 2001].
- H.-G. Gadamer**, Das Vaterbild im griechischen Denken. In: H. Tellenbach (Hg.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte: Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament. Stuttgart 1976. S. 102-116.
- K. Gaiser**, Für und wider die Ehe. Antike Stimmen zu einer offenen Frage. München 1974.
- H.-J. Gehrke**, Sklaverei, Teil III. Griechenland, DNP Bd. 11, 2001, Sp. 624-627.
- Th. Gergen**, Die Ehe in der Antike. Marburg 1995.
- C. Gilligan**, Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau. München 1984.
- Ch. Gnilka**, Altersversorgung, RAC Supplement-Bd. I, 2001, Sp. 266-289. Eintrag 1984. [RAC 2001].
- Ch. Gnilka**, Greisenalter, RAC Bd. 12, 1983, Sp. 995-1094. [RAC 1983].
- M. Golden**, Children and Childhood in Classical Athens. Baltimore 1990. [Childhood 1990].

- S. Gosepath**, Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität. Frankfurt /M. 1999.
- H.-G. Gruber**, Familie und christliche Ethik. Darmstadt 1995.
- F.-P. Hager** (Hg.), Metaphysik und Theologie des Aristoteles. Darmstadt 1969.
- D. Hamel**, Der Fall Neaira. Die wahre Geschichte einer Hetäre im antiken Griechenland. Darmstadt 2004. [Neaira 2004].
- E. Hartmann**, Heirat, Hetärentum und Konkubinen im klassischen Athen. Frankfurt 2002. [Heirat 2002].
- H. Hecker**, Ehe und Familie in Mittelalter und Renaissance. Düsseldorf 1999.
- E. Herrmann-Otto**, Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt. Darmstadt 2009. [Sklaverei 2009].
- J. Hoffmann**, Die „Hausväterliteratur“ und die „Predigten über den christlichen Hausstand“. Lehre vom Hause und Bildung für das häusliche Leben im 16., 17. und 18. Jhd. Weinheim 1959.
- O. Höffe**, Bilder des Alters und des Alterns im Wandel. In: M. Staudinger/H. Häfner (Hg.), Was ist Alter(n)? Neue Antworten auf eine scheinbar einfache Frage. Berlin, Heidelberg, New York 2008. S. 189-197. [Alter 2008].
- O. Höffe** (Hg.), Aristoteles, Nikomachische Ethik. Klassiker auslegen. Bd. 2. Berlin ²2006. [NE ²2006].
- O. Höffe**, Aristoteles. München ³2006.
- O. Höffe**, Einführung in Aristoteles' Politik, in: O. Höffe (Hg.), Aristoteles, Politik. Klassiker auslegen. Bd. 23. Berlin 2001. S. 5-20. [Politik 2001].
- O. Höffe** (Hg.), Aristoteles, Politik. Klassiker auslegen. Bd. 23. Berlin 2001.
- O. Höffe**, Aristoteles' universalistische Tugendethik, in: K.P. Rippe/P.Schaber (Hg.), Tugendethik. Stuttgart 1998. S. 42-68. [Universalistisch 1998].
- S. C. Humphreys**, The family, women and death. Comparative studies. London 1983. [Family 1983].
- K. Joisten** (Hg.), Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen. Berlin 2007.
- K. Joisten**, Der Homo oeconomicus. Zwischen Vorbild, Abbild und Bildern. In: V. v. Nell, K. Kufeld (Hg.), Homo oeconomicus. Ein neues Leitbild in der globalisierten Welt? Berlin 2006. S. 23-39. [Homo 2006].
- K. Joisten**, Philosophie der Heimat - Heimat der Philosophie. Berlin 2003.

- M. Kaimio**, Erotic experience in the conjugal bed: Good wives in Greek tragedy. In: M. Nussbaum, The sleep of reason. Erotic experience and sexual ethics in ancient Greece and Rome, Chicago 2002. S. 95-119. [Conjugal bed 2002].
- F.-X. Kaufmann**, Was meint Alter? Was bewirkt demographisches Altern? Soziologische Perspektiven. In: M. Staudinger/H. Häfner (Hg.), Was ist Alter(n)? Neue Antworten auf eine scheinbar einfache Frage. Berlin, Heidelberg, New York 2008. S. 119-138. [Alter 2008].
- H. Klees**, Herren und Sklaven. Die Sklaverei im ökonomischen und politischen Schrifttum der Griechen in klassischer Zeit. Wiesbaden 1975. [Herren 1975].
- H. Klees**, Sklavenleben im klassischen Griechenland. Stuttgart 1998. [Sklavenleben 1998].
- C. Klinger**, Das Bild der Frau in der Philosophie und die Reflexion von Frauen auf die Philosophie. In: Hausen, Karin / Nowotny, Helga (Hg.): Wie männlich ist die Wissenschaft? Frankfurt / M. 1986. S. 62-84.
- M. Koßler**, Empirische Ethik und christliche Moral. Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther. Würzburg 1999.
- R. Kraut**, Aristotle's Critique of False Utopias. In: O. Höffe (Hg), Aristoteles Politik. Klassiker auslegen. Bd. 23. Berlin 2001. S. 59-74.
- A. Krebs**, Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit. Frankfurt 2002
- H.J. Krüger**, Arbeit II, HWPh Bd. 1, 1971, Sp. 482-487. [HWPh 1971].
- S. Krüger**, Zum Verständnis der Oeconomica Konrads von Megenberg. Griechische Ursprünge der spätmittelalterlichen Lehre vom Hause. In: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 20, 1964. S. 475-561. [Ursprünge 1964].
- W. Kullmann**, Theoretische und praktische Lebensform (X 6-9). In: O. Höffe (Hg.), Aristoteles, Nikomachische Ethik. Klassiker auslegen. Bd. 2. Berlin ²2006. S. 253-276. [Lebensform ²2006].
- W. K. Lacey**, Die Familie im antiken Griechenland. Mainz 1983. EA (englisch) 1968. [Familie 1983].
- Landschaftsverband Rheinland** (Hg.), Alter in der Antike. Die Blüte des Alters aber ist die Weisheit. Katalog zur Ausstellung im LVR-LandesMuseum Bonn 25.2.2009 - 7.6.2009. Lizenzausgabe Darmstadt 2009.
- D. Lotze**; Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis zum Hellenismus. München, 6. Aufl., 2004. [Geschichte 2004].
- A. MacIntyre**, Das Wesen der Tugenden. In: K.P. Rippe/P.Schaber (Hg.), Tugendethik. Stuttgart 1998. S. 92-113. [Wesen 1998].

- A. MacIntyre**, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt/M 1995. [Verlust 1995].
- A. MacIntyre**, Geschichte der Ethik im Überblick. Vom Zeitalter Homers bis zum 20. Jh.. Dt. Erstausg. Meisenheim 1984. [Geschichte 1984].
- R. Manstetten**, Menschenbild und Wirtschaft. In: V. v. Nell, K. Kufeld (Hg.), Homo oeconomicus. Ein neues Leitbild in der globalisierten Welt? Berlin 2006. S. 42-58.
- J. Martin/R. Zoepffel** (Hg.), Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau. Teilband 2. Freiburg 1989.
- J. Martin/A. Nitschke** (Hg.), Zur Sozialgeschichte der Kindheit. Freiburg 1986.
- S. Meikle**, Aristotle's Economic Thought. Oxford 1995. [Economic 1995].
- K. Meyer**, Xenophons „Oikonomikos“. Übersetzung und Kommentar. Westerbürg 1975. [Oikonomikos 1975].
- Cl. Mossé**, Xénophon économiste. In: J. Bingen et al. (Ed.), Le monde grec: pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux. Bruxelles 1978. S. 169-176. [Economiste 1978].
- Ch. Mueller-Goldingen**, Xenophon. Philosophie und Geschichte. Darmstadt 2007. [Xenophon 2007].
- Chr. Mülke**, Solons politische Elegien und Iamben (Fr. 1-13; 32-37 West). Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar. München 2002.
- P. Musiolek**, Ökonomische Überlegungen der Philosophen und Publizisten im 4. Jahrhundert v.u. Z.. In: E. Welskopf (Hg.): Hellenische Poleis. Krise – Wandlung – Wirkung. Bd. IV, Berlin 1974. S. 1910-1926.
- R. Muth**, Einführung in die griechische und römische Religion. Darmstadt 1988. [Religion 1988].
- H. Neitzel**, Homer-Rezeption bei Hesiod. Bonn 1975.
- V. v. Nell, K. Kufeld** (Hg.), Homo oeconomicus. Ein neues Leitbild in der globalisierten Welt? Berlin 2006.
- R. Nickel**, Aristoteles. Die Nikomachische Ethik. Griechisch-deutsch. Übersetzt von Olof Gigon. Neu herausgegeben. Düsseldorf; Zürich 2001. [Aristoteles 2001].
- R. Nickel**, Xenophon. Darmstadt 1979.
- J. Nida-Rümelin** (Hg.), Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. 2te aktual. Aufl., Stuttgart 2005. [Ethik 2005].
- M. Nilsson**, Geschichte der griechischen Religion. 1. Bd.: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft. München³1967. [Religion³1967].

- M. Nilsson**, Griechischer Glaube. Bern 1950. [Glaube 1950].
- J. Nida-Rümelin**, Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche. In: J. Nida-Rümelin (Hg), Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. 2te aktual. Aufl., Stuttgart 2005, S. 2-87. [Paradigmen 2005].
- M. Nussbaum**, The sleep of reason. Erotic experience and sexual ethics in ancient Greece and Rome, Chicago 2002. [Sleep 2002].
- M. Nussbaum**, Eros and ethical Norms: Philosophers respond to a cultural dilemma. In: M. Nussbaum, The sleep of reason. Erotic experience and sexual ethics in ancient Greece and Rome, Chicago 2002. S. 55-94. [Eros 2002].
- M. Nussbaum**, Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze, Stuttgart 2002. [Konstruktion 2002].
- R. Osborne**, The economics and politics of slavery at Athens. In: A. Powell, The Greek World. London 1995, S. 27-43. [Economics 1995].
- M. Pakaluk**, Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction. Cambridge 2005.
- M. Pakaluk**, Aristotle, Nicomachean Ethics. Book VIII and IX. Translated with a commentary. Oxford 1998.
- C. Patterson**, The family in Greek history. Cambridge, Mass. 1998. [Family 1998].
- C. Patterson**, "Not worth the rearing": The causes of infant exposure in ancient Greece. In: Transactions of the American Philological Association 115 (1985) 103-123. [Rearing 1985].
- H. Pauer-Studer**, Ethik und Geschlechterdifferenz. In: J. Nida-Rümelin (Hg), Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. 2te aktual. Aufl., Stuttgart 2005, S. 88-139.
- Th. Paulsen**, Geschichte der griechischen Literatur. Stuttgart 2004. [Literatur 2004].
- G. Patzig** (Hg.), Aristoteles' „Politik“. Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8. – 3.9.1987. Göttingen 1990.
- P. Pellegrin**, Hausverwaltung und Sklaverei (I3-13). In: O. Höffe (Hg.), Aristoteles, Politik. Klassiker auslegen. Bd. 23. Berlin 2001. S. 37-57. [Hausverwaltung 2001].
- P. Pellegrin**, La théorie aristotélicienne de l'esclavage: Tendances actuelles de l'interprétation. In: Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, 1982, Nr. 2, S. 345-357. [Tendances 1982].
- S. Pomeroy**, Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities. Oxford 1997. [Families 1997].

- S. Pomeroy**, Xenophon, Oeconomicus, A Social and Historical Commentary, with a new English translation. Oxford 1994. [Oeconomicus 1994].
- A. Powell**, The Greek World. London 1995.
- E. Preime**, Solon: Dichtungen. Sämtliche Fragmente. Im Versmaß des Urtextes ins Deutsche übertragen. München 1945.
- A. Price**, Friendship (VIII und IX). In: O. Höffe (Hg.), Aristoteles, Nikomachische Ethik. Klassiker auslegen. Bd. 2. Berlin ²2006. S. 229-251.
- A. Price**, Love and Friendship in Plato and Aristotle. Oxford 1989.
- C. Reinsberg**, Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland. München 1993. [Ehe ²1993].
- I. Richarz**, Oikos, Haus und Haushalt: Ursprung und Geschichte der Haushaltsökonomik. Göttingen 1991. [Haushaltsökonomik 1991].
- F. Ricken**, Wert und Wesen der Lust (VII 12-15 und X 1-5). In: O. Höffe (Hg.), Aristoteles, Nikomachische Ethik. Klassiker auslegen. Bd. 2. Berlin ²2006. S. 207-228.
- F. Ricken**, Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Göttingen 1976.
- R. Riess** (Hg.), Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung, Stuttgart 1996.
- B. Schefold**, Beiträge zur ökonomischen Dogmengeschichte. Ausgewählt und herausgegeben von V. Caspari. Düsseldorf 2004.
- B. Schefold**, Aristoteles: Der Klassiker des antiken Wirtschaftsdenkens, in: B. Schefold, Beiträge zur ökonomischen Dogmengeschichte. Düsseldorf 2004. S. 21-44. [Klassiker 2004].
- B. Schefold**, Xenophons „Oikonomikos“: Der Anfang welcher Wirtschaftslehre?, in: B. Schefold, Beiträge zur ökonomischen Dogmengeschichte. Düsseldorf 2004. S. 1-20. [Wirtschaftslehre 2004].
- W. Schmitz**, Haus und Familie im antiken Griechenland. Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike. München 2007. [Haus 2007].
- O. Schönberger**, Hesiod, Werke und Tage. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Otto Schönberger. Stuttgart 1996.
- M. Schofield**, Ideology and philosophy in Aristotle's theory of slavery. In: G. Patzig (Hg.), Aristoteles' „Politik“. Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8. – 3.9.1987. Göttingen 1990. S. 1-27.
- H. Scholten**, Die Sophistik. Eine Bedrohung für die Religion und Politik der Polis? Berlin 2003. [Sophistik 2003].

- P. Schulz**, Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles. Semantische Studien zur Subjektivität und Intersubjektivität. Freiburg/München 2000.
- L. Schumacher**, Sklaverei in der Antike. Alltag und Schicksal der Unfreien. München 2001.
- E. Schütrumpf**, Aristoteles, Politik Teil I (Buch I). Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über die Sklaven. Übersetzt und erläutert. Darmstadt 1991. [I 1991].
- E. Schütrumpf**, Aristoteles, Politik Teil II (Buch II-III). Über Verfassungen, die in einigen Staaten in Kraft sind, und andere Verfassungen, die von gewissen Männern entworfen wurden und als vorbildlich gelten. Über die Verfassung. Übersetzt und erläutert. Darmstadt 1991. [II 1991].
- E. Schütrumpf**, Aristoteles, Politik Teil III (Buch IV-VI). Übersetzt und eingeleitet. Erläutert von E. Schütrumpf und Hans-Joachim Gehrke. Darmstadt 1996. [III 1996].
- E. Schütrumpf**, Aristoteles, Politik Teil IV (Buch VII/VIII). Über die beste Verfassung. Übersetzt und erläutert. Darmstadt 2005. [IV 2005].
- G. Seel**, Die Rechtfertigung von Herrschaft in der "Politik" des Aristoteles. In: G. Patzig (Hg.), Aristoteles' „Politik“. Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987. Göttingen 1990. S. 32-62.
- H. R. Schweizer**, Familie, Ehe I (Antike), HWPh, Bd. 2, 1972, Sp. 895-898.
- N. v. Siemens**, Aristoteles' Begriff der Freundschaft. Studien zur Nikomachischen Ethik VIII und IX. Freiburg/München 2007. [Freundschaft 2007].
- J. Sihvola**, Aristotle on sex and love. In: M. Nussbaum, The sleep of reason. Erotic experience and sexual ethics in ancient Greece and Rome, Chicago 2002. S. 200-221. [Love 2002].
- G. Sissa**, Die Familie im griechischen Stadtstaat. In: A. Burguière et al. (Hg.), Geschichte der Familie. Band 1: Altertum, Frankfurt/M 1996. S. 237-276.
- Th. Späth/B. Wagner-Hasel** (Hg.), Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis. Sonderausgabe. Stuttgart/Weimar 2006.
- M. Staudinger/H. Häfner** (Hg.), Was ist Alter(n)? Neue Antworten auf eine scheinbar einfache Frage. Berlin, Heidelberg, New York 2008.
- L. Strauss**, Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the *Oeconomicus*. With a new, literal translation of the *Oeconomicus* by Carnes Lord. Ithaca 1970. [Discourse 1970].
- L. Strauss**, Über Tyrannis. Eine Interpretation von Xenophons „Hieron“ mit einem Essay über Tyrannis und Weisheit von Alexandre Kojève. Neuwied 1963. [Tyrannis 1963].
- H. Tellenbach** (Hg.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte: Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament. Stuttgart 1976.

- D. Thomä**, Väter. Eine moderne Heldengeschichte. München 2008. [Väter 2008].
- D. Thomä**, Eltern. Kleine Philosophie einer riskanten Lebensform. Mit einem Nachwort nach zehn Jahren. München 2002. [Eltern 2002].
- D. Thomä** (Hg.), Analytische Philosophie der Liebe, Paderborn 2000. [Liebe 2000].
- K. Thraede**, Homonoia (Eintracht), RAC Bd. 16, 1994, Sp. 176-289. [RAC 1994].
- M. Vegetti**, Der Mensch und die Götter. In: J.-P. Vernant (Hg.), Der Mensch der griechischen Antike. Frankfurt/M. ²1996. S. 295-333.
- J.-P. Vernant** (Hg.), Der Mensch der griechischen Antike. Frankfurt/M. ²1996.
- F. Volpi**, Praktische Philosophie. DNP Bd. 10, 2001, Sp. 266-271. [DNP 2001].
- U. Victor**, [Aristoteles] OIKONOMIKOΣ. Das erste Buch der Ökonomik-Handschriften, Text, Übersetzung und Kommentar – und seine Beziehungen zur Ökonomikliteratur. Königstein/Ts. 1983. (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 147). [Arist. Oec. I 1983].
- F. Wagner**, Das Bild der frühen Ökonomik. Salzburg 1969. [Frühe Ökonomik 1969].
- B. Wagner-Hasel**, Das Diktum der Philosophen: Der Ausschluss der Frauen aus der Politik und die Furcht vor der Frauenherrschaft. In: Th. Späth/B. Wagner-Hasel (Hg.), Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis. Sonderausgabe. Stuttgart/Weimar 2006. S. 198-217. [Frauenherrschaft 2006].
- B. Wagner-Hasel**, Der Stoff der Gaben. Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens im archaischen Griechenland. Frankfurt/New York 2000. [Stoff 2000].
- B. Wagner-Hasel**, Ehe, Teil II: Griechenland. DNP Bd. 3, 1997 Sp. 893-895, ebenso s. v. Ehebruch, Sp. 900-902 sowie Eheverträge, Sp. 902-903. [DNP 1997].
- W. Welch**, Neuigkeiten über das Alter? In: M. Staudinger/H. Häfner (Hg.), Was ist Alter(n)? Neue Antworten auf eine scheinbar einfache Frage. Berlin, Heidelberg, New York 2008. S. 199-214. [Alter 2008].
- E. Welskopf** (Hg.), Hellenische Poleis. Krise – Wandlung – Wirkung. Bd. I- IV, Berlin 1974.
- W. L. Westermann**, Sklaverei. RE Supplementband 6, 1935, Sp. 894-1068. [RE 1935].
- J. Winkler**, Der gefesselte Eros. Sexualität und Geschlechterverständnis im antiken Griechenland. Aus dem Amerikanischen von S. Wohlfeil. Essen 2002. [Eros 2002].
- U. Wolf**, Aristoteles' Nikomachische Ethik. Darmstadt ²2007. [Interpret NE ²2007].
- U. Wolf**, Aristoteles, Nikomachische Ethik. Übersetzt und herausgegeben von U. Wolf. Reinbek 2006. [2006].

R. Zoepffel, Aristoteles, Oikonomika. Schriften zu Hauswirtschaft und Finanzwesen. Übersetzt und erläutert. Darmstadt 2006. [Oikonomika 2006].

R. Zoepffel, Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau im archaischen und klassischen Griechenland. In: J. Martin/R. Zoepffel (Hg.), Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau. Teilband 2. Freiburg 1989. S. 443-500.