

ZIVILCOURAGE UND SOLIDARITÄT, ZWEI GRUNDPFEILER DES GEMEINWOHLS*

Die typische Situation, in der die sozialen Tugenden Zivilcourage und Solidarität ihre für das Gemeinwohl so wichtige Funktion erfüllen, stellt sich – vereinfacht gesagt – bei einer bestimmten Art der Herrschaftsausübung ein, wenn nämlich einerseits derjenige, der die (größte) Macht besitzt, sein Amt oder seine Überlegenheit dazu mißbraucht, das eigene Interesse – gegen Recht und Billigkeit – mit Gewalt durchzusetzen, und wenn andererseits das ihm gegenüberstehende Kollektiv (seien es Standesgenossen, Untergebene oder das einfache Volk) – aus Angst vor der Gewalt bzw. dem Unwillen des Machthabers – gute Miene zum bösen Spiel macht oder zumindest in apathischem Schweigen verharrt. In einer solchen Situation ist wirksame Abhilfe, und das heißt: Eindämmung oder womöglich Beendigung der Willkürherrschaft, nur dann zu erhoffen, wenn erstens jemand die Zivilcourage besitzt, gegen das Unrecht zu protestieren oder gar Widerstand dagegen zu leisten, und wenn diesem Mutigen zweitens – von Seiten des Kollektivs – Solidarität in Gestalt tatkräftiger Unterstützung zuteil wird.

Es versteht sich von selbst, daß die literarische Behandlung dieses Themenkomplexes – im Lauf der Jahrhunderte und im Wechsel der Gattungen – einem gewissen Wandel unterliegt. So konnte sich etwa der epische Dichter, in der homerischen Frühzeit (als die politische Macht noch ganz in den Händen der Könige bzw. der „big men“¹, der Großgrundbesitzer, lag), natürlich noch keine offene Ermunterung zu politischem Widerstand leisten, während später im 5. Jahrhundert (im Zeitalter der Demokratie) der politische Rebell unter bestimmten Umständen von den Dichtern durchaus mit unverhohlener Sympathie dargestellt wurde.

Halten wir uns deshalb also an die chronologische Reihenfolge und beginnen mit der *Ilias*. Dem Iliasdichter war das fatale

*) Abschiedsvorlesung, gehalten am 30. April 1998 in Mainz. – Für anregende Kritik danke ich Frau Dr. Sabine Föllinger.

1) Vgl. dazu u. a. Chr. Ulf, *Die homerische Gesellschaft*, München 1990, 215–231.

Phänomen, daß ein aus Verblendung resultierendes Fehlverhalten des obersten Anführers die gesamte seiner Führung unterstehende Gemeinschaft (sei es ein Heer oder eine Polis) in den Ruin treiben konnte, durchaus geläufig. Er scheint darin sogar (wie sich aus seiner Gestaltung der Iliashandlung erschließen läßt) ein Hauptübel der zeitgenössischen Politik gesehen zu haben². So ist es einmal die Überheblichkeit und Habgier des griechischen Oberfeldherrn Agamemnon, die – gegen alle Vernunft – den verhängnisvollen Streit mit seinem stärksten Verbündeten Achill auslöst: Aus Wut darüber, daß er selber – um Apollons Zorn zu besänftigen – seine Ehrengabe (die Priestertochter Chryseis) zurückgeben mußte, demütigt Agamemnon sogleich seinen Unterfeldherrn Achill, indem er sich mit Gewalt dessen Beutefrau Briseis aneignet, und verursacht damit Achills langwährenden Groll und seine Weigerung, sich weiterhin am Kampf zu beteiligen (was für das griechische Heer große Verluste an Menschenleben zur Folge hat). Es ist zweitens der Starrsinn des trojanischen Königs Priamos, der – durch die Ablehnung des griechischen Verlangens nach Rückgabe der geraubten Spartanerin Helena – eine friedliche Beilegung des Krieges verhindert und damit letzten Endes den Untergang der gesamten Stadt Troja zu verantworten hat. Und es ist schließlich die Selbstüberschätzung des trojanischen Heerführers Hektor, die diesen (im Vertrauen auf seine vorangegangenen militärischen Erfolge) zu der hybriden Entscheidung verleitet, sich und sein Heer nicht – wie es vernünftig gewesen wäre – vor dem (inzwischen mit Agamemnon wieder versöhnten) Achill hinter den Mauern Trojas in Sicherheit zu bringen, sondern stattdessen Achill vor der Stadt zu erwarten, was für die Troer dann ein militärisches Fiasko und für Hektor selber den Tod zur Folge hat.

In all diesen drei Fällen stellt es der Dichter keineswegs so dar, daß es etwa an der Zivilcourage einzelner mutiger Männer fehlen würde. Was die Willkürherrschaft Agamemnons betrifft, der durch seine schroffe Abweisung des Apollonpriesters Chryses den Zorn des Gottes erregt (und deshalb mit dem Ausbruch einer Pest im Heer bestraft wird), so ist es zunächst Achill, der – im Interesse der Gemeinschaft – die Initiative ergreift und unerschrocken den Antrag stellt, den Seher Kalchas nach der Ursache des Götterzorns zu befragen. Doch als Kalchas dann den Ober-

2) Vgl. Verf., Wirkungsabsichten des Iliasdichters, in: *Gnomosyne* (Festschrift W. Marg), München 1981, 81–101; ders., Rezeptionssteuerung in der Ilias, *Philologus* 127, 1983, 1–12; K. Raaflaub, Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen, *HZ* 248, 1989, 1–32.

feldherrn Agamemnon als den Schuldigen entlarvt (und diesen damit zur Freigabe der Chryseis zwingt) und als der frustrierte Agamemnon daraufhin seine Wut an Achill ausläßt (indem er ihm, aus Rache, die Briseis wegnimmt), da ist keiner unter den Achaierkönigen, der es wagt, sich seinerseits mit Achill zu solidarisieren; nur der alte Nestor macht einen – allerdings vergeblichen – Vermittlungsversuch; alle anderen hüllen sich in Schweigen (1,8–348). – Ähnlich ist die Situation in Troja am Hof des Priamos. Als dort (nach einer schweren Niederlage der Troer) der besonnene Antenor mutig den – einzigen vernünftigen, aber im Königshaus unwillkommenen – Vorschlag macht, Helena und die von ihr mitgeführten Schätze an die Griechen zurückzugeben, um auf diese Weise die Stadt vor dem drohenden Untergang doch noch zu retten (das wäre, wie später auch Hektor – unmittelbar vor seinem Tod – einsieht, wirklich die letzte Chance gewesen), da genügt es, daß Paris die Rückgabe der Helena kategorisch verweigert, und kein anderer Troer traut sich mehr, Antenors Vorschlag zu unterstützen (7,345–379). – Auch in unserem dritten Beispiel schließlich (bei Hektors verhängnisvoller Fehlentscheidung, sich – nach Patroklos' Tod – dem vor Racheverlangen glühenden Achill vor der Stadt zur Schlacht zu stellen) fehlt es nicht an der Warnung eines klugen Mannes (des Polydamas), der beherzt zum Rückzug – was ja immer heikel ist – rät, von Hektor dafür jedoch streng gerügt wird, mit der Folge, daß das gesamte troische Heer seinem verblendeten Feldherrn begeistert zujubelt (18,243–313).

Der Iliasdichter macht also, durch die Art seiner Darstellung, immer wieder deutlich, daß fatale Fehlentwicklungen in der menschlichen Geschichte einen katastrophalen Verlauf häufig nicht so sehr deshalb nehmen, weil es etwa an der Einsicht und der Zivilcourage einzelner Individuen mangeln würde (die bereit sind, sich dem Anführer, wenn er auf der falschen Spur ist, in den Weg zu stellen), als vielmehr deshalb, weil die übrigen Mitglieder der Gemeinschaft – aus welchen Motiven auch immer – auf autoritäres Gebaren eher mit Fügsamkeit und allenfalls mit inneren Vorbehalten und mit kaum vernehmlichem Murren reagieren, den Wortführern des Widerstands dagegen ihre solidarische Unterstützung versagen. Und doch wäre eine spontane und möglichst breite Gefolgschaftsverweigerung³ (so lange, bis der Führer seinen Feh-

3) Dazu siehe Verf., Gefolgschaftsverweigerung als politisches Druckmittel in der Ilias, in: K. Raaflaub (Hrsg.), *Anfänge politischen Denkens in der Antike*, München 1993, 317–341.

ler wieder korrigiert hat) gewiß das wirksamste und heilsamste Mittel, um die Gemeinschaft vor nachteiligen Folgen zu schützen. Eine solche politische Schlußfolgerung aus seinem Gedicht zu ziehen, kann der epische Dichter des ausgehenden 8. Jahrhunderts seinen Hörern jedoch offenbar nur sozusagen zwischen den Zeilen nahelegen; denn die unverhüllte Empfehlung einer zeitweiligen Gefolgschaftsverweigerung, als Schutzwehr gegen Machtmißbrauch, wäre von den Mächtigen – bei öffentlich⁴ vorgetragener Dichtung – schwerlich geduldet worden. Dies dürfte der Grund sein, weshalb der Iliasdichter merkwürdigerweise jegliche direkte Kritik daran vermeidet, daß – in der Auseinandersetzung mit Agamemnon – keiner der Kameraden energisch seine Stimme zugunsten Achills (also des Opfers) erhebt. Erst acht Gesänge später, nach einer schweren Niederlage der Griechen, wagt es Nestor dann endlich, Agamemnon vorsichtig zu dem längst fälligen Versöhnungsversuch aufzufordern; zuvor jedoch läßt der Dichter – vermutlich um sich selbst gegen das riskante Mißverständnis zu schützen, daß er seinerseits etwa aufrührerisches Gedankengut verbreiten wolle – das notorische Lästermaul Thersites, unter allgemeinem Beifall, von Odysseus verprügeln. Noch auffälliger als im Falle Agamemnons ist die Zurückhaltung, die sich der Iliasdichter bei der Bewertung des trojanischen Königs Priamos auferlegt, als dieser – auf den wütenden Protest seines Sohnes Paris hin – die vernünftige Rückgabe-Empfehlung des ‚Verzichtspolitikers‘ Antenor, die allein Troja noch hätte retten können, überhaupt keiner weiteren Erwähnung mehr würdigt. Wenn der Dichter hier Priamos’ verhängnisvolle Entscheidung, den Griechen eine Rückgabe der Helena zu verweigern, mit den formelhaft affirmativen Worten einleitet:

Da erhob sich unter ihnen
der Dardanide Priamos, der Ratgeber, gleichwiegend den Göttern.
Der redete vor ihnen mit rechtem Sinn und sagte
(7,365–367; übersetzt von W. Schadewaldt),

dann ist eine so vollständige Unterdrückung jeglicher kritischen Kommentierung – in einem eklatanten Fall von Herrscherwillkür (mit katastrophalen Folgen für die Gemeinschaft) – wohl nur als Ausdruck einer unbedingten Loyalität gegenüber der Institution

4) Für den Vortrag der homerischen Epen ist zweifellos mit beiden Möglichkeiten zu rechnen: Vortrag beim Festbankett des βασιλεύς und beim Götterfest der gesamten lokalen oder regionalen Gemeinschaft.

des Königtums⁵ zu erklären, das heißt als eine – für unser Gefühl – übertriebene Rücksichtnahme⁶ auf die Empfindlichkeiten der Mächtigen (innerhalb der Hörschaft).

Nicht viel anders als in der *Ilias* liegen die Verhältnisse, im Prinzip, in der *Odyssee*. Mit einem charakteristischen Unterschied freilich, daß hier nämlich der Hauptheld Odysseus und dessen Partei vom Dichter grundsätzlich positiv gezeichnet wird, die Gegenpartei der Freier dagegen ausschließlich negativ. Diese Schwarzweiß-Malerei hat zur Folge, daß Kritik am Führungsverhalten des Odysseus, seitens seiner Gefolgsleute, nur sehr selten⁷ geäußert und eigentlich nur ein einziges Mal (nämlich bei dem riskanten und unnötigen Polyphem-Abenteuer, 9,224–230.492 f.) vom Dichter auch wirklich als berechtigt dargestellt wird. Wenn – auf der andern Seite – der treue Mentor in der Volksversammlung des 2. Gesangs (nachdem Telemach die Freier vergeblich zum Verlassen seines Hauses aufgefordert hat) sich mutig erhebt und die Bürgerschaft von Ithaka ausdrücklich zum politischen Widerstand gegen das Willkürregiment der Freier aufruft, dann ist dies nur die Kehrseite der Medaille, nämlich Ausdruck der Gefolgschaftstreue gegenüber dem abwesenden legalen Herrscher Odysseus und dessen Sohn. Im übrigen jedoch bezeugt der Appell, den Mentor bei dieser Gelegenheit an seine Mitbürger richtet:

Nun, zwar den übermütigen Freiern will ich es nicht verwehren, daß sie gewalttätige Werke verüben in der Arglist ihres Denkens: setzen sie doch die eigenen Köpfe dran, wenn sie das Hausgut des Odysseus mit Gewalt verzehren und glauben, daß er nicht mehr zurückkehrt. Dem übrigen Volke verarge ich es aber, wie ihr alle zusammen stumm dasitzt und die wenigen Freier nicht mit Worten anfährt und ihnen Einhalt gebietet, obwohl ihr doch in der Überzahl seid!

(2,235–241; nach der Übersetzung von W. Schadewaldt),

5) Statt von einem ‚König‘ müßte man richtiger von einem ‚Oberbasileus‘ sprechen (in dem Sinn, wie Ulf [wie Anm. 1] 85–125 diesen Begriff verwendet).

6) Eine vergleichbar merkwürdige Rücksichtnahme des Dichters auf das gesellschaftliche ‚Image‘ einer Figur scheint sich z. B. in seiner Kommentierung jenes ungleichen Waffentausches zu finden, zu dem Glaukos sich (im 6. Gesang) von Diomedes erpressen läßt. Indem Glaukos seine teure goldene Rüstung gegen die eherne des Diomedes hergibt, macht er – ökonomisch – zwar ein schlechtes Geschäft, rettet aber immerhin sein Leben dadurch. Dieses – nach den Maßstäben der heroischen Kriegerethik zweifellos blamable – Verhalten des Lykierkönigs kaschiert der Dichter (in einer in diesem Fall weniger politischen als vielmehr ethischen ‚Rücksichtnahme‘) dadurch, daß er Glaukos’ Zustimmung zu dem Waffentausch mit einer momentanen – durch Zeus verursachten – Unbedachtsamkeit erklärt (6,234). – Diesen Hinweis verdanke ich stud. phil. Christian Wollek.

7) Zum Beispiel beim Kirke-Abenteuer von Eurylochos (10,263 ff.429 ff.) oder an den kostbaren Gastgeschenken des Aiolos (10,34–45).

wobei hier zum erstenmal in der europäischen Literatur Kritik am passiven Verhalten der ‚schweigenden Mehrheit‘ offen ausgesprochen wird, daß den Bürgertugenden Zivilcourage und Solidarität in der *Odyssee* keine geringere Bedeutung für das Wohlergehen der Polis beigemessen wird als in der *Ilias*.

Was wir – im Vorangehenden – in den Homerischen Epen uns bisweilen noch deutlicher gewünscht hätten (nämlich eine unverhüllte Kritik an den gelegentlichen Verfehlungen auch der legalen Machthaber), das finden wir – nur wenig später – in Hesiods *Erga*. Der ursprüngliche Anlaß dieses Gedichts war offensichtlich ein Erbschaftsstreit, der zu einem Prozeß geführt hatte, in dem Hesiod von seinem Bruder Perses (infolge der Bestechlichkeit der Richter) übervorteilt worden war. Obwohl das Gedicht sich über diesen autobiographischen Hintergrund dann weit erhebt zu einer großen Mahnrede, in der Hesiod ganz grundsätzlich vor dem destruktiven Weg eines unrechtmäßigen Besitzerwerbs warnt und stattdessen den produktiven Weg der Arbeit (nämlich der Landarbeit) empfiehlt, bleibt die ursprüngliche Doppelung der Adressaten doch erhalten: Hesiod wendet sich einerseits an seinen Bruder Perses (stellvertretend für die kleinen und mittelgroßen Bauern); und andererseits an die Oberschicht der Großgrundbesitzer, die nicht nur, im Ältestenrat, die Lokalpolitik bestimmen, sondern zugleich auch als Richter in ihrer Gemeinde fungieren. Diesen lokalen Machthabern wirft Hesiod, in erstaunlicher Direktheit, sowohl Bestechlichkeit (er nennt sie ‚Geschenkefresser‘, δωροφάγοι, V. 39) als auch Rechtsbeugung vor. Daß er sich in dieser Weise – als Dichter – zum Sprecher des kleinen Mannes machen und daß er (ohne von den Mächtigen sogleich zum Schweigen gebracht zu werden) seine Stimme gegen die Willkür der Großen erheben konnte, scheint fast an ein Wunder zu grenzen. Über die Gefährlichkeit seines Unternehmens war Hesiod sich allerdings durchaus im klaren. Das zeigt sehr schön seine Fabel vom Habicht und der Nachtigall, in der er nicht nur den Zynismus der Mächtigen, sondern auch seine eigene Ohnmacht karikiert, indem er den Habicht folgendermaßen zu seiner Gefangenen (der Nachtigall) sprechen läßt:

Seltsame du, warum schreist du? Dich hält nun ein weit Überlegner;
Du wirst gehen, wohin ich es will, auch wenn du ein Sänger.
Werde zum Mahl dich, wenn ich mag, verzehr'n oder lasse dich laufen.
Töricht der Mann, der begehrt, sich Stärken entgegenzustellen.
Geht verlustig des Siegs und hat zur Schande noch Schmerzen
(207–211; übersetzt von W. Marg).

Daß Hesiod sich auf einen solch ungleichen Kampf gegen die Mächtigen im Lande überhaupt eingelassen hat, hängt gewiß nicht zuletzt damit zusammen, daß er – wie er mehrfach bekundet – darauf vertraut, daß der oberste Gott Zeus persönlich über die Gerechtigkeit in allem irdischen Geschehen wacht. Einen gewissen Schutz mag dem Hesiod freilich auch sein Ruhm – in der griechischen Öffentlichkeit – als Dichter (als Verfasser der preisgekrönten *Theogonie*) gewährt haben.

Auch der athenische Staatsmann Solon (etwa 100 Jahre später, zu Beginn des 6. Jahrhunderts) hätte sein umfassendes politisches, soziales und wirtschaftliches Reformwerk, bei dem er eine riskante Gratwanderung zwischen den überzogenen Forderungen der Reichen einerseits und den unerfüllbaren Ansprüchen der Armen andererseits vollziehen mußte, ohne ein außergewöhnliches Maß an Wagemut, Standhaftigkeit und innerer Unabhängigkeit nicht in Angriff nehmen und erfolgreich durchsetzen können (er sagt selbst einmal, daß er – wie ein von Hunden umzingelter einsamer Wolf – nach vielen Seiten gleichzeitig habe kämpfen müssen, Fr. 36,26 f. West).

Doch weniger aus diesem Grund erwähne ich Solon in unserem Zusammenhang, sondern weil er – unter anderem – auch ein höchst bemerkenswertes Gesetz zur Aktivierung der passiven ‚schweigenden Mehrheit‘ in der Polis eingeführt zu haben scheint⁸. Dieses sogenannte ‚Stasis‘-Gesetz bestimmt: Wer im Falle einer Stasis (also einer bürgerkriegsartigen Auseinandersetzung) nicht für eine der beiden Seiten Partei ergreife, der solle sein Bürgerrecht verlieren. „Solon hat“ grundsätzlich, „wie seine Gedichte zeigen, den Bürgerkrieg verabscheut; aber er hielt wohl eine Verpflichtung aller Bürger, sich am Kampf zu beteiligen, gerade für das wirksamste Mittel“, um einen Bürgerkrieg „abzukürzen oder zu verhindern oder wenigstens der richtigen Seite zum Sieg zu verhelfen“⁹. Dieser geradezu „verzweifelte Versuch“¹⁰, die gemeingefährlichen Faktionskämpfe zwischen den Adelsgeschlechtern in Athen durch Mobilisierung der gesamten Bürgerschaft unter Kontrolle zu brin-

8) Zur Diskussion über die Bedeutung dieses bei Aristoteles, Ath. 8,5 überlieferten Gesetzes vgl. E. Ruschenbusch, Σόλωνος νόμοι. Die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes, mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte, Wiesbaden 1966 (zu F 38); Chr. Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt a. M. 1980, 209¹⁸¹; M. Stahl, Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen, Stuttgart 1987, 230.

9) F. Gschnitzer, Griechische Sozialgeschichte, Wiesbaden 1981, 81.

10) P. Spahn, Mittelschicht und Polisbildung, Frankfurt a. M. 1977, 154.

gen, macht jedenfalls deutlich, daß Solon in der – auf Furcht oder auf Gleichgültigkeit beruhenden – Lethargie breiter Bevölkerungsschichten ein ernstes politisches Problem gesehen hat¹¹.

Von Solon (am Anfang des 6. Jahrhunderts) machen wir nun einen etwas größeren Sprung zur attischen Tragödie des 5. Jahrhunderts. Dieser Sprung ist für unser spezielles Thema ‚Zivilcourage und Solidarität‘ insofern von Bedeutung, als nämlich ungefähr ab der Mitte¹² des 5. Jahrhunderts in der griechischen Literatur nicht mehr nur die Auflehnung gegen eine illegal an die Macht gelangte Gewaltherrschaft ausdrücklich verherrlicht wird (was sich bereits in der *Odyssee* findet), sondern auch der Widerstand gegen den Machtmißbrauch einer an sich legalen Obrigkeit; der Iliasdichter hatte seinen Hörern in einem solchen Fall zwar – unter gewissen Voraussetzungen – ebenfalls schon eine Gefolgschaftsverweigerung nahegelegt, jedoch nur andeutungsweise und in sehr verhüllter Form. Daß demgegenüber nun, ab der Mitte des 5. Jahrhunderts, auch der Widerstand gegen das Fehlverhalten von legalen Amtsträgern eine zunehmende Heroisierung erfährt, das mag nicht zufällig im Zusammenhang mit dem Aufkommen der radikalen Demokratie in Athen stehen, und zwar wohl in doppelter Hinsicht: Die Demokratisierung fördert einerseits natürlich überhaupt eine kritische Auseinandersetzung mit der Staatsmacht, und andererseits hat sie – zumal in ihrer radikalen Form – nicht selten auch ihrerseits empörende Fälle von Amts- bzw. Machtmißbrauch zur Folge (vgl. die πόλις τύραννος¹³!), deren kompromißlose Bekämpfung durch aufrechte Mitbürger im Eigeninteresse der demokratischen Polis liegt.

Ihr poetisches Medium findet solche Widerstands-Verherrlichung zunächst vor allem in der Tragödie. Zwar beim ältesten der drei großen griechischen Tragiker scheint sie noch kaum eine Rolle

11) Völlig fremd ist eine solche Denkweise im übrigen (zumindest ansatzweise) auch dem deutschen Strafgesetz (StGB § 323c) nicht, das den Tatbestand der ‚unterlassenen Hilfeleistung‘ – sofern sie nicht mit erheblicher eigener Gefahr verbunden ist – unter Strafandrohung stellt; wenn eine eigene Gefährdung dabei aber (wie es häufig ja der Fall ist) dennoch gegeben ist, dann würde die juristische Straffreiheit mich allerdings nicht unbedingt auch schon von der moralischen Verpflichtung zur Hilfe entbinden (von einer Verpflichtung, die – den jeweiligen Umständen entsprechend – kleiner oder größer sein wird).

12) In der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts haben wir beim Epinikiendichter Pindar das gattungsspezifische Bekenntnis zum Fürstenlob und die kategorische Ablehnung eines kritischen Dichtens in der Art des Archilochos; vgl. Pyth. 2,52 ff.

13) Vgl. W. Schuller, Die Stadt als Tyrann: Athens Herrschaft über seine Bundesgenossen, Konstanz 1978.

zu spielen; denn das primäre Interesse des Aischylos gilt der Tragödie speziell des Herrschers, also der Tragik des obersten staatlichen Entscheidungsträgers, der (bedingt durch die Kontingenz einer bestimmten geschichtlichen Situation) in eine ausweglose Pflichtenkollision¹⁴ verwickelt wird und dadurch zu Fall bzw. zu Tode kommt: so insbesondere Agamemnon¹⁵ (in der *Orestie*), Eteokles (in den *Sieben gegen Theben*), Pelasgos (in der *Danaiden-trilogie*) und in gewisser Weise sogar Xerxes (in den *Persern*). Widerstand gegen das legale Staatsoberhaupt wird hier nirgendwo thematisiert; selbst in den *Choephoren* geht es weniger um den Sturz der illegalen Gewaltherrschaft des Aigisth als vielmehr um die tragische – ebenso unmögliche wie unausweichliche – Entscheidung des Orest zwischen Muttermord einerseits und Verrat am Vater andererseits.

Ganz anders dagegen sieht es bei Sophokles und bei dem (unbekannten) Autor des *Gefesselten Prometheus* aus. Bei ihnen richtet das Interesse sich (wenn wir den schwierigen König *Oidipus* einmal beiseite lassen) nicht mehr vorrangig auf den Machthaber (der jetzt regelmäßig als despotisch charakterisiert wird), sondern auf dessen – mehr oder weniger – unschuldiges Opfer, das sich gegen das ihm zugefügte Unrecht zu wehren versucht und damit zu einem neuen Typ des tragischen Helden avanciert, der – trotz einer gewissen Halsstarrigkeit – vom Dichter mit unverhohlener Sympathie dargestellt wird. In fast all diesen Dramen kommt es zu einer ethisch wie politisch hochbrisanten Konfliktsituation, deren schwer lösbares (uns teilweise schon aus der *Ilias* bekanntes) Dilemma in folgendem¹⁶ besteht: Auf der einen Seite haben wir einen Amtsträger, der zwar der rechtmäßige Repräsentant der Gemeinschaft ist (und damit grundsätzlich Anspruch auf Respektierung seiner Weisungen hat), der im vorliegenden Fall jedoch unzweifelhaft ein Unrecht begeht bzw. eine Fehlentscheidung trifft; auf der anderen Seite haben wir ein Individuum, das zwar

14) Vgl. Verf., Zum doppelten Wirkungsziel der aischyleischen *Orestie*, Heidelberg 1988, 9 ff.

15) Im *Agamemnon* wird die mangelnde Solidarität der Gruppe nicht gegenüber einem Antagonisten des Herrschers, sondern gegenüber dem Herrscher selbst aufgezeigt; der Chor der argivischen Greise erweist sich nicht nur als taub für Kassandras Warnungen (1098–1135.1245–1255.1298–1304), sondern – typisch für ein führerloses demokratisches Gremium – auch als unfähig zu effektivem Handeln (1348–1371). Im ganzen freilich schwankt der Chor – was Agamemnon betrifft – zwischen Loyalität und Kritik.

16) Dazu ausführlicher Verf., Zu Sophokles' Wirkungsabsichten, Heidelberg 1992, 7 ff.

ohne jedes eigene Verschulden eine schwere Kränkung erfährt, dessen private Rechtsansprüche im Prinzip jedoch gegenüber dem Gemeinwohl zurückzustehen haben. Die schwierige Frage lautet, wem unter solchen Umständen letzten Endes der Vorrang gebührt: der Weisungsbefugnis der Staatsmacht oder dem Anspruch des Individuums auf Wahrung seiner persönlichen Rechte? Dem Tragödiendichter geht es, bei der Darstellung dieser Problematik, freilich weniger um eine juristische Klärung als vielmehr um die Ausschöpfung des emotionalen Potentials und der lebenspraktischen Relevanz dieses zu allen Zeiten aktuellen Konflikts zwischen Macht und Recht. Insbesondere geht es ihm um die ethische Frage, vor die sich jeder von uns – in der Wildbahn des Lebens (wenn man über keinen polizeilichen oder richterlichen Beistand verfügt) – dann und wann einmal gestellt sieht: Sollen wir, wenn wir von einem Stärkeren beleidigt oder geschädigt werden, uns das widerstandslos gefallen lassen, oder sollen wir (auch um unsere Selbstachtung nicht zu verlieren) uns dagegen wehren, und zwar selbst dann, wenn dies eventuell mit Gefahr für Leib und Leben verbunden ist? Diese Frage steht zwangsläufig in einem gewissen Zusammenhang mit der weiteren Frage, wie groß man die Erfolgsaussichten für den Widerstand gegenüber einem Stärkeren bzw. Mächtigeren einschätzt. Das ist eine Frage, die Sophokles zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich beantwortet hat: In seinen früheren Stücken läßt er den tragischen Helden in der Regel an der überlegenen Macht seines Gegners scheitern, in den späteren dagegen läßt er ihn – nach einem langen Leidensweg – zum Schluß die Oberhand gewinnen. In allen Stücken aber prangert Sophokles das despotische Verhalten des Machthabers an und mobilisiert die Sympathie des Publikums für den trotzigen Selbstbehauptungskampf des Opfers (mögen dessen Züge teilweise auch durch den Haß gegen seinen Unterdrücker verzerrt sein). Das gilt für den Aias, der durch betrügerische Machenschaften der Atriden (in der Heeresversammlung der Griechen) um die Waffen des gefallenen Achill betrogen wird, ebenso wie für Deianeira, die sich durch die Rücksichtslosigkeit ihres Ehemannes Herakles, der ein hübsches Beutemädchen als Zweitfrau in die Ehe einbringen will, ihrer Rechte beraubt sieht; es gilt für Antigone, der der König die Bestattung ihres eigenen Bruders verbietet, ebenso wie für Elektra, die die Ermordung ihres Vaters vergessen und sich mit dem neuen Liebhaber ihrer Mutter arrangieren soll; es gilt für den hilflosen Philoktet, der seiner unheilbaren Krankheit wegen auf einer einsamen Insel ausgesetzt worden war, ebenso wie für den blinden alten

Oidipus auf Kolonos, den der thebanische König Kreon, nachdem er ihn zuerst in die Fremde gejagt, hinterher mit Gewalt und gegen seinen Willen aus dem athenischen Exil zurückholen will. Alle diese Figuren erregen, je mehr sie selbst unter der Willkür ihrer Unterdrücker oder den Folgen ihres Widerstands leiden müssen, desto mehr unser Mitleid¹⁷.

Im übrigen: Daß diese tragischen Helden, die lieber ihren Untergang in Kauf nehmen als sich der Gewalt beugen, in den Sophokleischen Tragödien einen so schweren Stand haben und daß sie, wenn überhaupt, dann erst nach einem langen Leidensweg ihr Recht zu behaupten vermögen, das hat seinen Grund nicht zuletzt darin, daß ihnen die Solidarität ihrer Kameraden bzw. ihrer Mitbürger beschämenderweise weitgehend versagt bleibt. Wenn der Mächtige mit Sanktionen droht, dann ducken sich alle, selbst die Verwandten (wie etwa Antigones Schwester Ismene und Elektras Schwester Chrysothemis); nur ganz wenige besitzen den Mut, der Gewalt zu trotzen und dem Opfer Beistand zu leisten (so z. B. Aias' Halbbruder Teukros, Antigones Verlobter Haimon oder der junge Neoptolemos, der sich am Ende dann doch weigert, den Betrug an Philoktet noch länger mitzumachen). Allerdings dürfen wir, wenn wir den mangelnden Mut der ‚schweigenden Mehrheit‘ kritisieren, fairerweise nicht ganz außer acht lassen, daß dem Opportunismus der Menge, bis zu einem gewissen Grad, auch ein prinzipiell durchaus sinnvolles Motiv zugrundeliegen kann, nämlich die Angst vor Anarchie und Bürgerkrieg (oder positiv ausgedrückt: ein elementares Sicherheitsbedürfnis, das die Menge instinktiv die Partei des Stärkeren ergreifen läßt).

Eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit den Sophokleischen Tragödien weist das Drama *Der gefesselte Prometheus* auf (das zwar unter dem Namen des Aischylos überliefert ist, neuerdings aber erst in die Zeit etwa zwischen 440 und 430 datiert wird¹⁸). Auch in diesem Stück hat der Protagonist unter den Unterdrückungsmaßnahmen eines Despoten zu leiden. Der Titanensohn Prometheus, der das Menschengeschlecht (als dessen Beschützer und Wohltäter er sich versteht) vor den Vernichtungsplänen des neu an die Macht gelangten Götterkönigs Zeus gerettet hat, dieser

17) Siehe dazu Lessing, Briefwechsel über das Trauerspiel, in: G. E. Lessing, Werke, hrsg. von H. G. Göpfert, Bd. 4: Dramaturgische Schriften (hrsg. von K. Eibl), München 1973, 164.

18) Vgl. M. L. West, *The Prometheus Trilogy*, JHS 99, 1979, 146–148; ders., *Studies in Aeschylus*, Stuttgart 1990, 65 f.; R. Bees, *Zur Datierung des Prometheus Desmotes*, Stuttgart 1993, 71 f.

Prototyp des Rebellen aus sozialen Motiven wird zunächst – zur Strafe für seine Menschenfreundlichkeit – an einen Felsen geschmiedet; und im weiteren Verlauf, als er sich auch noch weigert, ein für Zeus sozusagen lebenswichtiges Geheimnis preiszugeben, wird er sogar in die Unterwelt versenkt. Keiner der anderen Götter wagt es, für Prometheus Partei zu ergreifen, alle kuschen vor Zeus und vollstrecken willfährig seine Befehle; einzig und allein die Töchter des Okeanos, von Mitleid überwältigt und voll ehrfürchtiger Bewunderung für Prometheus' Heldenmut (zweifellos eine ‚Rezeptionsvorgabe‘ des Autors für sein Publikum!), zeigen sich solidarisch und harren tapfer bis zum bitteren Ende bei Prometheus aus (da das Stück allerdings vermutlich Bestandteil einer Prometheus-Trilogie war, bleiben jedoch viele Fragen offen).

In den Stücken des Euripides dagegen (die sich im übrigen schwer auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen) spielt das Widerstandsthema, auch wenn es natürlich Ansätze dazu gibt (etwa in der *Elektra* und im *Orestes*), keine so herausragende Rolle mehr. Neben der – insgesamt bei Euripides dominierenden – kritischen bzw. dekuvierenden Darstellung menschlicher Charakterschwächen und exzessiven Verhaltens findet sich hier zwar auch gelegentlich die Verherrlichung einer vorbildlichen Verhaltensweise, doch geht es dann in erster Linie um die Heroisierung selbstloser Freundestreue einerseits und um die theatralische Heroisierung des freiwilligen Opfertodes fürs Vaterland andererseits. Ein leuchtendes Vorbild der Freundestreue liefert etwa Pylades, der, als sein Kamerad Orest der Göttin Artemis geopfert werden soll, den Freund nicht allein sterben lassen will, sondern heldenmütig ausruft:

Es bringt mir Schande, deinen Tod zu überleben!
 Auf Fahrt ging ich mit dir, mit dir muß ich auch sterben,
 [.....]
 als Freund, und als ein Mann, der jeden Tadel scheut
 (Iph. Taur. 674–686; übersetzt von D. Ebener)¹⁹.

Ähnlichen Heldenmut beweist auch der Euripideische Achill, wenn er sich in Aulis dazu bereit erklärt, seine Scheinverlobte Iphigenie – unter Einsatz des eigenen Lebens – vor der Schlachtung am Altar zu bewahren (Iph. Aul. 1358–1361.1424–1432). Den Gipfel selbstloser Aufopferung erklimmt freilich die edelmütige Alkestis, die ihr junges Leben hingibt, um Admet (diesen Widerling von Ehemann) vom Tod freizukaufen. Die gleiche (oder eine

19) Vgl. auch Orestes 1085–1096.

womöglich noch stärkere) heroische Verklärung erfährt der Opfertod, den ein reiner unschuldiger junger Mensch freiwillig für die Rettung der Gemeinschaft auf sich nimmt: so rettet die Herakles-Tochter Makaria (in den *Herakliden*) ihre Familie, rettet Kreons Sohn Menoikeus (in den *Phoinissen*) seine Heimatstadt Theben vor dem Untergang und ermöglicht schließlich Iphigenie (durch ihren Opfertod in Aulis) den Griechen die Überfahrt nach Troja und damit den Sieg über die Barbaren. Nachdem Iphigenie sich erst einmal zu diesem patriotischen Entschluß durchgerungen hat, verkündet sie mit dem überschwenglichen Enthusiasmus der Jugend (der allenfalls noch Bewunderung, aber kaum mehr menschliches Mitgefühl zu wecken vermag²⁰):

Für Hellas gebe ich mein Leben hin.
Opfert mich! Zerstöret Troja! Das wird mir ein Denkmal sein
bis in ferne Zeit, ersetzt mir Gatten, Kindersegen, Ruhm.
Soll der Grieche dem Barbaren doch gebieten, Mutter, nie
der Barbar dem Griechen! Er ist Sklave, aber wir sind frei!
(Iph. Aul. 1397–1401; übersetzt von D. Ebener).

Wenn man diese selbstlosen jugendlichen Helden des Euripides, die – japanischen Kamikaze-Fliegern vergleichbar – ihr Leben ohne Zögern für die Gemeinschaft in die Schanze schlagen, mit den tragischen Helden des Sophokles vergleicht, so fällt zunächst einmal auf, daß die Sophokleischen Helden in der Regel alles andere als selbstlos sind, sondern daß sie im Gegenteil ihr eigenes Selbst (und dessen Respektierung) gegen alle Unterdrückungsversuche eines Stärkeren mit Klauen und Zähnen verteidigen. Dazu kommt zweitens, daß Sophokles die Verbissenheit und unnachgiebige Starrköpfigkeit seiner Opponenten und ‚Dissidenten‘ (wenn ich einmal diesen modernen Begriff gebrauchen darf) durchaus realistisch zum Ausdruck bringt, während die aufopferungswilligen jungen Helden des Euripides in ihrem Überschwang stark idealisiert sind. Mit einem Wort: Bei Euripides meint man nicht mehr – unter anderem – auch einen politischen Appell an die Zivilcourage seiner Mitbürger zu vernehmen, sondern stattdessen die theatralische Befriedigung romantischer bzw. utopischer Hoffnungen auf eine wunderbare Errettung aus allen Lebensnöten zu

20) Vgl. Lessing (wie Anm. 17): der tragische Dichter soll „seinem Helden nur so viel Standhaftigkeit geben, daß er nicht auf eine unanständige Art unter seinem Unglück erliege. Empfinden muß er ihn sein Unglück lassen; er muß es ihn recht fühlen lassen; denn sonst können wir es nicht fühlen“ (174; vgl. 178).

erleben; der mystische Opfertod eines jungen Menschen bewirkt bei Euripides dieselbe märchenhafte Lösung wie der Eingriff eines *deus ex machina*²¹.

Noch eine weitere literarische Gattung möchte ich, in diesem Zusammenhang, gerne kurz streifen, nämlich die Geschichtsschreibung. Zwar steht unser Thema (die Zivilcourage einzelner Individuen, die ihre Rechte oder ihre Überzeugung auch vor einem intoleranten Gewaltherrscher mannhaft verfechten) bei Herodot und Thukydides im allgemeinen gewiß nicht im Brennpunkt der Aufmerksamkeit (obschon Herodot etwa den unerschrockenen Freimut von Artabanos, Demarat oder Artemisia gegenüber dem unberechenbaren Tyrannen Xerxes durchaus in bemerkenswerter Weise hervorhebt und – andererseits – Thukydides die jeden politischen Widerstand erstickenden Terrormaßnahmen der putschenden Oligarchen im Jahr 411 sehr detailliert beschreibt²²). Wohl aber haben auch diese beiden großen Historiker des 5. Jahrhunderts der Tapferkeit des ‚underdog‘ ihren Respekt gezollt, und zwar im größeren Maßstab des Freiheitskampfes von ganzen Poleis bzw. Völkern; beide Geschichtsschreiber haben den Widerstand gegen den Imperialismus der Großmächte wiederholt zum Gegenstand ihrer Darstellung gemacht, wenn auch mit charakteristischem Unterschied. Herodot, der dem unerwarteten Sieg des kleinen Griechenvolkes über das mächtige Perserreich (in den beiden großen Schlachten bei Salamis und Plataiai) eine paradigmatische Bedeutung beimaß, war offenbar davon überzeugt, daß die Götter die Bildung irdischer Machtmonopole mißbilligen und dem kleineren Volk deshalb unter bestimmten Umständen wohlwollenden Beistand gewähren²³; er deutet daher den verheerenden Seesturm, der im Sommer 480 fast die Hälfte der (circa 1200 Schiffe umfassenden) persischen Flotte vor den Küsten von Magnesia und Euböia vernichtete, als einen gezielten Akt göttlicher Gerechtigkeit (ich zitiere wörtlich: „dies alles geschah nach dem Willen der Gottheit, auf daß die persische Macht der hellenischen gleich würde und nicht so überlegen wäre“; 8,13). Auf Grund einer solchen Überzeugung schildert Herodot den

21) Zur märchenhaften Funktion des Euripideischen *deus ex machina* vgl. Verf., Euripides' Dramen mit rettendem Deus ex machina, Heidelberg 1990, 16 ff.

22) 8,65–70.

23) Dazu vgl. Verf., Versuch über Herodots Geschichtsphilosophie, Heidelberg 1986, 38 ff.

erfolgreichen²⁴ Widerstand sowohl der Massageten²⁵ (gegen Kyros) wie der Skythen²⁶ (gegen Dareios) wie auch der Griechen (gegen Xerxes) jeweils mit unverhohlener Sympathie und Bewunderung; vor allem aber preist er die Athener, die sich durch die vielfache Überlegenheit des Perserheeres nicht schrecken und zur Kapitulation verleiten ließen, sondern die ganze Bevölkerung auf die Insel Salamis evakuierten und dort todesmutig ihre Freiheit verteidigten, ausdrücklich als die Retter Griechenlands, die durch ihr Beispiel dann auch die übrigen Griechen zu erfolgreichem Widerstand gegen die Perser anspornten (7,139). – In einem gewissen Gegensatz zu Herodots – auf sein Gottvertrauen gegründeter – eher optimistischer Einschätzung der Erfolgschancen patriotischer Freiheitskämpfe steht Thukydides' mehr nüchtern-realistische Einstellung. Thukydides spielt das ethische Dilemma ‚feige Unterwerfung oder heroischer Untergang‘ paradigmatisch in seinem berühmten ‚Melierdialog‘ durch, wo die Gesandten des mächtigen Athen die Ratsherren des neutralen kleinen Melos, unter Berufung auf das Recht des Stärkeren, zum freiwilligen Anschluß an den attischen Seebund zu überreden versuchen (5,85–113). Auf den ersten Blick mag es dabei so aussehen, als ob Thukydides (wenn er einerseits die Melier, in dieser Diskussion, bis zum Schluß trotzig darauf beharren läßt, daß es eine unverantwortbare Torheit und Feigheit für sie wäre, ihre jahrhundertealte Freiheit kampflos preiszugeben und sich den Athenern zu unterwerfen, und wenn er andererseits – wenige Sätze nach diesem Dialog – in größtmöglicher Kürze kommentarlos berichtet, daß die Athener, nachdem ein Verstärkungsheer gekommen war, das kleine Melos mit aller Kraft belagerten, bis „Melos sich auf Gnade oder Ungnade ergeben mußte. Die Athener richteten alle erwachsenen Melier hin [...], die Frauen und Kinder verkauften sie in die Sklaverei“, 5,116), auf den ersten Blick mag es so aussehen, als ob Thukydides durch eine solche Darstellungsweise das Verhalten der Melier eindeutig als

24) Den mißglückten Ionischen Aufstand hat Herodot dagegen im ganzen negativ beurteilt; vgl. ebd. 54.

25) Herodot berichtet mit unverkennbarer Genugtuung, wie die Massageten-Königin Tomyris ihre von Kyros nicht beherzigte Drohung („ich werde dich, so unersättlich du bist, noch mit Blut sättigen“, 1,212) am Ende tatsächlich erfüllt (1,214).

26) „Das Geschlecht der Skythen hat [...] in einem Hauptstück des menschlichen Lebens eine Regelung gefunden, die die klügste ist von allen, die wir kennen ... Ihr Fund ... besteht darin, daß keiner, der sie angreift, ihnen entkommt, und andererseits sie nicht zu fassen bekommt, wenn sie nicht gefunden werden wollen“ (Hdt. 4,46).

hirnverbrannt brandmarken wolle. Wer mit diesem Autor jedoch etwas genauer vertraut ist, der weiß, daß die vorurteilsfreie Objektivität seiner Analyse und seiner Darstellung nicht verwechselt werden darf mit moralischer Indifferenz oder mit persönlicher Gefühllosigkeit²⁷. Thukydides' Mitgefühl²⁸ mit den Opfern der Macht und den Opfern des Krieges, und insofern auch eine gewisse Sympathie für die zumeist scheiternden ‚Helden des Widerstandes‘, dieses Mitgefühl ist vielmehr das ganze Werk hindurch (zumindest zwischen den Zeilen) zu spüren; man hat daher zu Recht von einer Art ‚tragischer‘ Ergriffenheit gesprochen, „die auch im Leser gerade durch die Unterdrückung der Gefühlsmomente“ (in der Berichterstattung) „provoziert werden“ solle²⁹. Mögen Herodot und Thukydides das Phänomen des ‚Widerstands‘ (und in etwas geringerem Umfang das Thema der ‚Solidarität‘) also auch weniger bei einzelnen Individuen im Blick gehabt haben, auf der Ebene von Völkern und Staaten haben sie ihm jedenfalls ein beachtliches Maß an Interesse und Sympathie entgegengebracht (auch wenn sie – als Historiker –, anders als die Dichter, offenbar bereits ein primär theoretisches, sozusagen ‚wissenschaftliches‘ Erkenntnisinteresse verfolgten).

Unser Streifzug durch die verschiedenen literarischen Gattungen (unter denen eigentlich auch die Alte Komödie – insbesondere die mutige Kritik des Aristophanes an dem athenischen Demagogen und Kriegstreiber Kleon – noch erwähnt werden müßte) führt uns zu guter Letzt zu den Philosophen. Mehr vielleicht als jede andere griechische Gestalt (sei es der Literatur oder der Historie) ist es Sokrates gewesen, der, vor allem dank Platons Verherrlichung seines quasi märtyrerhaften Verhaltens in dem gegen ihn angestregten Asebieprozeß, für die Nachwelt zu einem Musterbild der Zivilcourage geworden ist (einer Zivilcourage, die gleichzeitig mit äußerster Gesetzestreue gepaart ist, insofern Sokrates es verschmäht, sich der Vollstreckung des Todesurteils durch Flucht zu entziehen). Doch schon vor diesem Prozeß hatte Sokrates in der Öffentlichkeit außerordentliche politische Standfestigkeit bewiesen, und zwar einmal beim Arginusenprozeß von 406, als er (als einziges Mitglied des Ratsausschusses) es wagte, gegen das

27) Vgl. H.-P. Stahl, Thukydides. Die Stellung des Menschen im geschichtlichen Prozeß, München 1966, 171.

28) Dazu siehe O. Luschnat, Thukydides. Der Historiker, RE Suppl. IX (1971) 1252.

29) H. Strasburger, Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung, Wiesbaden 1966, 72.

ungerechtfertigte Todesurteil zu protestieren, das über jene Feldherrn verhängt worden war, die nach dem Sieg in einer Seeschlacht – stürmischen Wetters wegen – ihrer Verpflichtung zur Bergung der Schiffbrüchigen nicht nachkommen konnten (Plat. Apol. 32a–c; Xen. Memorab. 1,1,18 ff.; Hell. 1,7,15); und ein zweites Mal unter der Herrschaft der Dreißig, als Sokrates als einziger sich weigerte, den ihm (zusammen mit vier anderen Bürgern) erteilten Befehl auszuführen, nämlich den schuldlosen Salaminier Leon zu verhaften und zur Hinrichtung abzuführen (Plat. Apol. 32c/d; 7. Brief 324e/325a).

Mit Platon und Aristoteles (und den von ihnen begründeten Schulen) beginnt dann allerdings der Rückzug der Philosophie aus der Praxis des politischen Lebens in die Theorie, wobei Aristoteles, als ‚Metöke‘ (als ‚ausländischer Mitbürger‘), freilich sowieso von jeglicher Art der politischen Betätigung in Athen ausgeschlossen war (um so größer war dafür sein erzieherischer Einfluß auf den jungen Alexander³⁰). Aber schon Platon hatte (wie er in seinem sogenannten *Siebenten Brief* ausführt), auf Grund der negativen politischen Erfahrungen seiner Jugendzeit und insbesondere des skandalösen Todesurteils gegen seinen Lehrer Sokrates, keine Möglichkeit einer sinnvollen politischen Betätigung in Athen mehr gesehen und infolgedessen den Entschluß gefaßt, zwar in der Theorie sich intensiv mit der Frage auseinanderzusetzen, wie eine Verbesserung der politischen Verhältnisse in seiner Heimatstadt zu erreichen wäre, in der Praxis jedoch abzuwarten, ob sich irgendwann einmal vielleicht eine günstige Gelegenheit zur Rückkehr zum politischen Handeln biete (7. Brief, 324d–326a). Nur also für den (in der *Politeia* entworfenen) Idealstaat besaß Platons Forderung Gültigkeit, daß die Philosophen von den Höhen der Ideenschau immer wieder auch in die ‚Höhle‘ (in die Niederungen der Staatsgeschäfte) hinabsteigen müßten (Pol. 519d–521b). In der ‚real existierenden‘ athenischen Demokratie dagegen hielt Platon es offensichtlich für richtiger (wie der Wanderer, der bei einem Unwetter einen Unterschlupf aufsucht, vgl. Pol. 496d), sich in den geschützten Privatbereich der Akademie zurückzuziehen. Daß es allerdings auch ihm nicht grundsätzlich an ‚Zivilcourage‘ mangelte, hat Platon überzeugend dadurch bewiesen, daß er – aus Verantwortung gegenüber der Philosophie ebenso wie aus Solidarität mit seinem Freund Dion – sich noch als Sechzigjähriger zweimal auf das ominöse politische Abenteuer in Sizilien einließ. Als

30) Dazu vgl. H.-J. Gehrke, Alexander der Große, München 1996, 20–22.

sich ihm in Syrakus nämlich, nach dem Regierungsantritt Dionysios' II., plötzlich die einmalige und langersehnte Chance zu bieten schien, durch Gewinnung des talentierten jungen Herrschers für seine Philosophie die eigenen politischen Vorstellungen endlich einmal in der Realität verwirklichen zu können (7. Brief 328b/c), da beschloß Platon – obwohl er sich über die damit verbundenen Risiken, vor allem bei der zweiten Reise, keineswegs Illusionen machte –, dieses Wagnis, von dessen Gelingen er sich so viel versprach und das ihm am Ende beinahe das Leben gekostet hätte, um der Freundschaft und um seiner philosophischen Überzeugung willen dennoch auf sich zu nehmen. Mag man es teilweise vielleicht auch Platons Naivität³¹ im praktischen politischen Handeln zuschreiben, daß er sich auf dieses – so unglücklich endende – Unternehmen überhaupt einließ, ein hohes Maß an politischer Einsatzbereitschaft und persönlichem Wagemut wird man ihm in jedem Fall attestieren müssen.

Mit diesem kurzen Ausblick auf Platon wollen wir unseren Gang durch die archaische und klassische griechische Literatur beenden. Es steht außer Frage, daß die Verfasser dieser Literatur (nicht anders als die meisten modernen Autoren ebenfalls) jeweils ein ganzes Bündel von Wirkungsabsichten³² verfolgt haben: in erster Linie sicher das Amüsement ihrer Rezipienten (oder etwas anspruchsvoller formuliert: ‚ästhetischen Genuß‘ in seiner ganzen Breite); daneben zweifellos auch eine gewisse Belehrung (dieser oder jener Art), also die Vermittlung von Einsichten und Erkenntnissen. Daß die im Vorangehenden genannten Autoren jedoch nicht zuletzt auch eine bestimmte politische Zielsetzung verfolgt, nämlich eine am Gemeinwohl orientierte Ethik des gesellschaftlichen Engagements vertreten haben, davon bin ich fest überzeugt.

Mainz

Walter Nicolai

31) Siehe auch K. Trampedach, Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik, Stuttgart 1994, 264 ff.

32) Eine sorgfältige Differenzierung der verschiedenen ‚Funktionen‘ der Literatur bietet R. Wild, Literatur im Prozeß der Zivilisation. Entwurf einer theoretischen Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart 1982.