

# Die Entstehung des Bürgerbegriffs bei den Griechen

DISSERTATION

zur Erlangung

der Würde eines Doktors der Philosophie  
vorgelegt der Philosophisch-Historischen Fakultät  
der Universität Basel

von

HANSJÖRG REINAU

von

Basel

Basel 1981

aku-Fotodruck

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel  
auf Antrag von Prof. Dr. Christian Meier und Prof. Dr. Bernhard Wyss

Basel, 5. Juli 1973

Der Dekan:

Prof. Dr. Carl Theodor Gossen

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
Einleitung	6
I. Die Ausgangslage: Die Zugehörigkeit zur Polis im Verständnis der früharchaischen Zeit	9
II. Erste Stationen auf dem Weg zur Entdeckung der Poliszugehörigkeit	15
III. Der geistige Durchbruch: die Entdeckung des Politischen als einer Grösse sui generis und die Konzeption der bürgerlichen Verantwortung	20
IV. Die Rezeption der neuen Rolle in breiteren Schichten und die Konstituierung der Polis als Gemeinschaft der Freien und Gleichen	30
V. Die Durchbrechung des politischen Horizontes und die Prägung des klassisch-griechischen Bürgerbegriffs	45
Anmerkungen	52
Literaturverzeichnis	73



Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist eine überarbeitete und gekürzte Fassung meiner Dissertation, die im Sommer 1973 von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel angenommen worden ist.

Während der mehrfach unterbrochenen Ueberarbeitung erschien Peter Spahns Untersuchung über "Mittelschicht und Polisbildung" (Frankfurt a. Main / Bern / Las Vegas 1977). Diese Arbeit berührt sich in so vieler Hinsicht mit der meinen, dass ich es für sinnvoll halte, an dieser Stelle pauschal auf sie hinzuweisen und auf ständige Zitierung im Text zu verzichten. Wie anhand eines Vergleichs unschwer zu erkennen ist, stimmen unsere Ansichten über weite Strecken und in allen wesentlichen Punkten überein.

Für Anregung, Betreuung und förderliche Kritik, aber auch für sehr viel Geduld und Verständnis bin ich meinem Lehrer, Prof. Dr. Christian Meier, zu grossem Dank verpflichtet.

Basel, im Mai 1981

Hansjörg Reinau

## Einleitung

Um die Entstehung der politischen Begrifflichkeit der Griechen hat sich die moderne Forschung bislang kaum gekümmert. Zu Unrecht, wie Christian Meier in einer unlängst publizierten Studie aufgezeigt hat. "Wenn die Geschichte der politischen Begriffsbildung auf weite Strecken und schon bei den Griechen ein Prozess der mühseligen und selten zureichenden Bewältigung unendlicher Schwierigkeiten ist, so ist an dieser Stelle besonders zu bedenken, dass die Griechen sich von aller folgenden Geschichte durch eines unterscheiden: sie hatten keine Griechen vor sich."<sup>1</sup> Das besagt aber, dass sie gleichsam bei Null beginnen, dass sie erst einmal eine Reihe von Entdeckungen machen mussten, ohne die die später entstandenen Begriffe gar nicht denkbar sind, Entdeckungen, die erst ihren verwöhnten Nachfahren als Selbstverständlichkeiten erscheinen konnten.

Dass die Genese des klassisch-griechischen Bürgerbegriffs<sup>2</sup> einer Erklärung bedarf, ist im Lichte dieser Ueberlegungen ebenso evident, wie die Notwendigkeit, bei dieser Erklärung ganz elementar anzusetzen. Mit anderen Worten: Wie die Griechen dazu kamen, ihre Zugehörigkeit zum Gemeinwesen, zur Polis, ihr Bürger-Sein also<sup>3</sup> bzw. ihr Bürgerrecht ('politeia')<sup>4</sup> primär als Recht auf massgebliche politische Partizipation oder, wie Aristoteles es später kanonisch formuliert hat, als Recht auf Teilhabe an der Regierung ('koinōnein archēs')<sup>5</sup> zu begreifen, ist eine Frage, die man letztlich nur dadurch beantworten kann, dass man versucht, die Geschichte des Verständnisses der Poliszugehörigkeit etwa vom ausgehenden achten Jahrhundert an bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts hinein wenigstens in Umrissen zu rekonstruieren.

Ein solcher Versuch drängt sich aber auch aus anderen, nicht minder gewichtigen Ueberlegungen heraus auf. Als die Griechen etwa gegen das Ende des achten Jahrhunderts in eine schwere, die Grundlagen ihres Zusammenlebens massiv erschütternde Krise gerieten, war zunächst nirgends eine Kraft vorhanden, die in der Lage bzw. willens gewesen wäre, mit den aufgetretenen Schwierigkeiten fertig zu werden, will sagen: eine neue, eine stabile politische Ordnung aufzubauen.<sup>6</sup> Weil es in jener Welt von kleinen und kleinsten Gemeinwesen, wie sie nach der Zerstörung der kretisch-mykenischen Kultur im Aegäisraum entstanden waren, an nennenswerten Herausforderungen, sei es in Form von starker äusserer Bedrohung, sei es in Form von bestimmten Gegebenheiten der Natur, weitgehend fehlte, hatten sich im Verlauf der sogenannten "dunklen Jahrhunderte" - anders

als überall sonst, wo es vor den Griechen oder (ausserhalb der Sphäre ihrer Nachwirkung) nach ihnen zu Hochkulturen kam - keine starken, mit mächtigen Beamtenapparaten ausgestatteten Monarchien herausgebildet. Der Adel aber, der damals überall den Ton angab, war aus den gleichen Gründen zu wenig geschlossen, diszipliniert und auch zu wenig einsichtig, als dass es ihm, wie in Rom in einer ähnlichen Situation, hätte gelingen können, die drängenden Probleme in einer neuen, aristokratisch modifizierten Ordnung einzufangen. Wenn es, nach einer Verlängerung und Verschärfung der Krise und nachdem es an verschiedenen Orten einzelnen Adligen geglückt war, eine allerdings jeweils nur kurzlebige Alleinherrschaft, eine Tyrannis, zu errichten, schliesslich doch gelang, der Schwierigkeiten Herr zu werden, so nur von breiteren Schichten her und zwar erst und nur dadurch, dass diese sich selbst in erheblichem Masse um die Angelegenheiten ihres Gemeinwesens zu kümmern, an politischen, also die Polis als Ganzes betreffenden Ueberlegungen und Entscheidungen teilzunehmen begannen.

Der Weg dazu führte in erster Linie über Einsichten und Konzeptionen. Es musste sich insbesondere die Meinung bilden - und Resonanz finden! -, politische Partizipation breiterer Schichten sei nicht nur notwendig, sondern auch möglich und überdies legitim. Kurz: das traditionelle Verständnis der Zugehörigkeit zur Polis musste sich grundlegend wandeln. Damit aber erweist sich der im folgenden zu untersuchende Vorgang als ein geradezu zentraler Strang der griechischen Soziogenese.

Dass unserer Aufgabe enge Grenzen gesetzt sind, soll nicht verschwiegen werden. Unsere ohnehin nur spärlich fliessenden Quellen erlauben uns zwar zuweilen, wichtige und relativ präzise Aussagen über das Verständnis zu machen, das ein Einzelner, der betreffende Autor, von der Zugehörigkeit zur Polis besass. Ob und wie weit und für welche Kreise solche Vorstellungen als repräsentativ gelten können, insbesondere ob, wann und in welchem Ausmass diese in breiteren Schichten Resonanz gefunden haben - denn darum geht es uns ja primär - das ist hingegen, weil sich dies in aller Regel lediglich indirekt, andeutungsweise, in mehr oder minder vermittelter Form manifestiert, sehr viel schwieriger auszumachen. Dennoch: bei sorgfältiger und vorsichtiger Auswertung<sup>7</sup> des uns noch zur Verfügung stehenden Materials scheint es möglich, den hier zur Debatte stehenden Vorgang wenigstens in groben Zügen nachzuzeichnen. Wenn er etwa seit dem Beginn des sechsten Jahrhunderts v. Chr. nur noch für Athen verfolgt wird, so ist diese Beschränkung zwar wiederum von der Quellsituation bestimmt.

Dieser oft zu Recht als schmerzlich empfundene Umstand wiegt aber in unserem Falle nicht ganz so schwer, ist doch, wie noch zu zeigen sein wird, der griechische Begriff des Bürgers in seiner klassischen Gestalt entweder von der athenischen Thetendemokratie aus oder doch zumindest mit dem Blick auf diese geprägt worden.<sup>8</sup>

## I. Die Ausgangslage: Die Zugehörigkeit zur Polis im Verständnis der früharchaischen Zeit

Wenn wir damit beginnen, die homerischen Epen und die Gedichte des böotischen Bauern Hesiod<sup>1</sup> auf das in ihnen artikuliertete Verständnis der Zugehörigkeit zur Polis hin zu analysieren, so deshalb, weil der Wandel, der sich in der archaischen und frühklassischen Epoche darin vollzog, erst vor dem Hintergrund jener anfänglichen Verhältnisse, wie sie sich in den ältesten, uns zur Verfügung stehenden literarischen Zeugnissen spiegeln, in seinem vollen Umfang und seiner ganzen Problematik sichtbar und verständlich wird.

Von der Polis<sup>2</sup> ist insbesondere in der "Ilias" oft die Rede. Kein Wunder, bildet doch der Kampf um die Stadt Troja den Rahmen für das eigentliche Thema dieser Dichtung, den Zorn des Achill. Wie der trojanische Heerführer Hektor an der Spitze seiner Truppen wieder einmal gegen die bei ihren Schiffen lagernden griechischen Aggressoren ins Feld ziehen will, versucht ihn sein Bruder, der Seher Polydamas, mit dem Hinweis auf ein von Zeus gesandtes, unheilverkündendes Vogelzeichen davon abzuhalten. Darauf antwortet ihm der Schirmherr Trojas mit den berühmten Worten: "E i n Vogel ist der beste: sich wehren um die Vaterstadt ('amynesthai peri patrēs')!"<sup>3</sup> Man hat darin und in einigen ähnlichen Äußerungen verschiedentlich ein Indiz dafür sehen wollen, dass der Gedanke einer Verpflichtung gegenüber der Polis als Gemeinschaft aller Politen im Denken und Handeln der homerischen Helden eine beachtliche Rolle gespielt, dass der Adel jener Frühzeit sich also seinem Gemeinwesen schon in durchaus nennenswerter Weise verbunden gefühlt hat.<sup>4</sup> Solche Schlussfolgerungen gehen aber entschieden zu weit. Dagegen spricht schon die Tatsache, dass derartige Töne im ganzen Epos relativ selten und nur dann angeschlagen werden, wenn es darum geht, feindliche Truppen an der Eroberung der eigenen Stadt zu hindern, in einer Situation also, in der mit ihrer Existenz zugleich unübersehbar die eigene auf dem Spiele steht. Dagegen spricht aber auch und entscheidend, dass gerade Hektor, dem jene so oft zitierten Worte in den Mund gelegt sind, diese durch sein gesamtes, sonst zu beobachtendes Verhalten Lügen straft.<sup>5</sup> Für ihn ist, wie für alle anderen Helden, letztlich immer der Standpunkt der persönlichen, extrem individualistisch aufgefassten Ehre ('timē') maßgeblich,<sup>6</sup> ein Standpunkt, auf dem er auch und gerade dann noch beharrt, wie er erkennen muss, dass er dadurch seine Vaterstadt in den sicheren Untergang treibt.<sup>7</sup> Wenn im Wertesystem dieser Heroen die "co-operative excellences", um mit Arthur W. Adkins

zu sprechen, auch nicht völlig fehlen, so kann doch kein Zweifel daran bestehen, dass ganz oben auf der Skala die "competitive excellences" stehen: nur sie sind jedenfalls Teil der 'aretē' des 'agathos', der 'Tüchtigkeit' des 'guten Mannes'.<sup>8</sup>

Dass man sich in breiteren Schichten von ähnlichen Vorstellungen leiten liess, lassen Hesiods Äusserungen, genauer: seine den Verkehr mit der sozialen Umwelt betreffenden Ratschläge erkennen, die er in die "Werke und Tage", jenes Kompendium von Verhaltensregeln und praktischen Anweisungen für den bäuerlichen Alltag, eingeflochten hat.<sup>9</sup> Der Dichter empfiehlt zwar begrenzte Kooperation mit dem Nachbarn, weil sie sich noch am ehesten auszahlt bzw. weil man nicht völlig darauf verzichten kann.<sup>10</sup> Wenn er aber etwa den Rat erteilt, selbst in der Winterszeit die Werkstatt des Schmieds und die 'Iesche', das Gemeindehaus, zu meiden,<sup>11</sup> oder wenn er davor warnt, sich über Gebühr auf der 'agora', dem Versammlungs- und Richtplatz, mithin also dem potentiell wichtigsten Kommunikations- und Informationszentrum des Gemeinwesens, aufzuhalten,<sup>12</sup> oder wenn er gar kurz und bündig formuliert: "Im eigenen Haus ist es besser, was draussen ist, bringt Schaden!",<sup>13</sup> gibt er unmissverständlich zu verstehen, wie wenig er im Grunde von sozialen Beziehungen hält resp. wie sehr auch er, dem homerischen Heros gleich, sich fast ganz auf sich allein, genauer: auf seinen 'oikos', seine Familie und seinen Besitz,<sup>14</sup> gestellt fühlt.<sup>15</sup>

Für eine damals im Adel wie in breiteren Schichten gleichermassen verbreitete Tendenz zur Konzentration auf den eigenen 'oikos' sprechen aber nicht nur die eben vorgebrachten Beobachtungen, sondern auch ein Umstand, der jene Grundhaltung, die man mit einem von Rainer M. Lepsius geprägten Ausdruck als "familienzentrierten Individualismus"<sup>16</sup> bezeichnen könnte, zugleich verständlich macht: der 'oikos' war sozusagen der Mittelpunkt, um den sich das ganze Leben des Einzelnen ordnete.<sup>17</sup> Im eigenen 'oikos' fand sowohl der Adlige als auch der einfache Bauer die Befriedigung seiner materiellen Bedürfnisse, einschliesslich einer gewissen Sicherheit, der erstere zweifellos leichter als der letztere, umfasste der Haushalt eines Adligen in der Regel sowohl einen grösseren Grundbesitz, als auch mehr Leute, nicht zuletzt Sklaven, die er zur Befriedigung eben dieser Bedürfnisse einsetzen konnte. Der 'oikos' war aber weit mehr als nur der Ort, an dem sich die materiellen Bedürfnisse befriedigen liessen. Er bot dem Einzelnen darüber hinaus eine gewisse Geborgenheit, ein Gefühl, überhaupt jemand zu sein, verschaffte ihm Rückhalt in den verschiedensten Situationen und nicht zuletzt, auch die Möglichkeit zu regelmässigem Kontakt mit den Göttern.

Was die Zugehörigkeit zu einem 'oikos' in jener Frühzeit für den Einzelnen bedeutete, zeigt am eindrucklichsten die von Achill im Hades vertretene Auffassung, nicht der Sklave sei das minderwertigste Geschöpf auf Erden, sondern der ungebundene, besitzlose, lediglich temporär an den verschiedensten Orten für Lohn tätige Arbeiter, der 'thēs'.<sup>18</sup>

So wenig aber auch bestritten werden kann, dass der 'oikos' damals die mit Abstand wichtigste soziale Einheit war, so offenkundig ist es, dass in diesem Rahmen nicht alle Bedürfnisse des Einzelnen befriedigt werden konnten: die Griechen waren keine Kyklopen, und sie wussten dies sehr wohl.<sup>19</sup> Es gab in jener Welt Situationen genug, in denen man auf die Hilfe von aussen angewiesen war. Wenn etwa der damals keineswegs seltene Fall auftrat, dass ein Mitglied der eigenen, engeren Familie das Opfer eines Mordanschlages wurde, so konnten die unmittelbar Betroffenen bei der Verfolgung des Täters auf die Unterstützung ihrer näheren Verwandten rechnen.<sup>20</sup> Diese konnten auch für Bestattungen und für den Totenkult beigezogen werden. Und wenn einmal der Fall eintratt, dass das Familienoberhaupt starb und nur eine Tochter zurückliess, so hatte man die Möglichkeit, den Fortbestand des betreffenden 'oikos' dadurch zu sichern, dass man die Waise mit einem der nächsten Verwandten verheiratete, der dann an die Stelle des Verstorbenen trat.<sup>21</sup>

Neben den näheren Verwandten waren es vor allem die Nachbarn, auf deren Beistand man im Bedarfsfall zählen konnte, ja, wenn man Hesiod glauben darf, so waren die Nachbarn in mancherlei Hinsicht die geeigneten und besseren Helfer: "Sollte sich nämlich bei dir auf dem Hof einmal Schlimmes ereignen, kommen die Nachbarn im Hemd, beim Anziehn säumen die Vettern."<sup>22</sup> Wie einer der folgenden Verse deutlich macht, ist dabei etwa an Rinderdiebstahl zu denken.<sup>23</sup> Kurt Latte hat in diesem Zusammenhang an einen aus dem äolischen Kyme bekannten Rechtsbrauch erinnert: danach besaßen die Nachbarn bei Diebstahl eine Kollektivverantwortlichkeit, die offenbar in ihrer Pflicht begründet war, auf den Ruf zur Unterstützung herbeizueilen und sich daraus erklärt, dass ein Diebstahl nur gelingen konnte, wenn sie ihrer Verpflichtung zur Hilfe nicht nachkamen.<sup>24</sup>

Auf den wohl vor allem in breiteren Schichten vorhandenen Wunsch nach gegenseitiger Hilfe auf nachbarschaftlicher Grundlage dürfte auch die Entstehung jener Vereinigungen zurückgehen, die später vielerorts zu wichtigen Unterabteilungen der Polis wurden: die sogenannten "Phratrien".<sup>25</sup> Dass die Zugehörigkeit zu einer Phratrie schon früh zumindest für weite Teile der freien Bevölkerung von grösster Bedeutung war, lässt ein Ausspruch Nestors in der Ilias

vermuten, wonach derjenige, der nach innerem Zwist im Gemeinwesen, nach "Bürgerkrieg", strebt, "ohne Phratrie ('aphrētōr'), ohne Recht ('athemis') und ohne Herd ('anestios')" sein soll:<sup>26</sup> Der Ausschluss aus einer Phratrie bedeutete also offensichtlich zugleich den Ausschluss aus der betreffenden Siedlungs- und Rechtsgemeinschaft.<sup>27</sup> Leider erfahren wir aus unseren ältesten Quellen nicht, welche Bedürfnisse der Einzelne in diesem Rahmen befriedigen konnte.<sup>28</sup> Eine vorsichtige Auswertung späterer Zeugnisse vermag aber diese Lücke wenigstens teilweise zu füllen. Besondere Erwähnung verdient ein Drakon zugeschriebenes Gesetz, wonach die Zuständigkeit für die Blutrache bzw. für den Verzicht darauf, die 'aidesis', auf zehn nach Massgabe des Adels auszuwählende Phratriegenossen überging, wenn keine näheren Verwandten des Ermordeten mehr am Leben waren.<sup>29</sup> Daneben ist aber auch auf einige uns erst aus dem klassischen Athen bekannten, im Kern aber offensichtlich auf eine ältere Zeit zurückgehenden Vorgänge privatrechtlichen Charakters hinzuweisen, die sich im Rahmen der Phratrie vollzogen haben.<sup>30</sup> So stellte man seinen Sohn ein erstes Mal bald nach der Geburt den Phratriegenossen vor, die durch einen Eid und durch ein gemeinsames Opfer am Altar des Zeus Phratrios dessen legitime Abstammung bekundeten. Bei der zweiten Präsentation, beim Eintritt ins Erwachsenenalter, nahm man den jungen Mann in die Liste der Genossen auf, was (in klassischer Zeit) praktisch mit der Aufnahme in die Bürgerschaft identisch war. Die Phratrie war auch gegenwärtig, wenn der junge Mann sich vermählte, und schliesslich spielten auch beim Begräbnis und Totenkult die Phratriegenossen eine wichtige Rolle. Alles deutet jedenfalls daraufhin, dass die Phratrie schon in früher Zeit eine Art von Öffentlichkeit und die legitimierende Instanz für eine Reihe wichtigster Vorgänge im privaten Leben des Einzelnen gewesen ist.<sup>31</sup>

Es darf in unserem Zusammenhang darauf verzichtet werden, auf weitere Einbindungen des einzelnen oberhalb bzw. ausserhalb seines 'oikos', etwa auf diejenige mancher Adliger in ihre engeren Gefolgschaften ('hetairoi', 'therapontes')<sup>32</sup> oder diejenige von freien Arbeitern oder Bauern in die Sphäre eines adligen 'oikos' (in welcher Form der Abhängigkeit auch immer),<sup>33</sup> näher einzugehen. Hier genügt die Feststellung, dass in jenen früharchaischen Polisgesellschaften ein ganzes Netz von verschiedenen, anscheinend recht locker gefügten<sup>34</sup> sozialen Beziehungen existierte, die es dem Einzelnen (noch!) einigermaßen erlaubten, wichtige Bedürfnisse, die sich nicht oder nur ungenügend im Rahmen eines 'oikos' befriedigen liessen, dennoch einigermaßen zu befriedigen.

Was aber hat nun alles dies für unsere eingangs gestellte Frage nach dem damaligen Verständnis der Poliszugehörigkeit zu bedeuten? Die bisher gemachten Beobachtungen lassen zunächst einmal den Schluss zu, dass alle wichtigen Bedürfnisse des einzelnen Polisangehörigen *n i c h t* im Rahmen des Gemeinwesens befriedigt wurden bzw. dass der einzelne Polite sich eine Befriedigung seiner Bedürfnisse nicht oder kaum in diesem Rahmen vorstellen konnte. Es gab praktisch nur eine einzige Ausnahme: das Bedürfnis nach Schutz in jenen extremen Situationen, in denen alle Politen gleichzeitig um ihre Existenz bangen mussten: im Krieg, genauer noch: im Verteidigungskrieg. Fast nur bei dieser Gelegenheit erwies sich die Gemeinschaft der Politen als tätig,<sup>35</sup> erwies sie sich, genauer und besser noch, überhaupt als Gemeinschaft.

Damit soll nicht behauptet werden, in Friedenszeiten sei das Gemeinwesen den Politen überhaupt nie "gegenwärtig" gewesen. Es gab damals schon eine Reihe von Institutionen, die in gewisser Weise Vorstufen von solchen der klassischen Polis waren: aus den Epen erfahren wir von der Existenz eines Adelsrates ('boulē'),<sup>36</sup> vor allem aber ist mehrfach von Volksversammlungen ('agora')<sup>37</sup> die Rede. Aus der berühmten Schildbeschreibung lässt sich überdies entnehmen, dass es auch bereits ein nach bestimmten Regeln ablaufendes, öffentliches Gerichtsverfahren gab.<sup>38</sup> Das Epos kennt denn auch die Gegenüberstellung von 'privat' ('idion') und 'öffentlich' ('dēmion').<sup>39</sup> Wenn man nun aber herauszufinden versucht, worum es sich im einzelnen bei den 'Angelegenheiten des Landes bzw. Volkes',<sup>40</sup> gehandelt hat, stösst man auf Schwierigkeiten. Zu Beginn der von Telemachos einberufenen Versammlung auf Ithaka nennt Aigyptios von den möglichen 'Angelegenheiten des Volkes' bezeichnenderweise allein das Herannahen eines Heeres.<sup>41</sup> Es überrascht denn auch nicht, bei dieser Gelegenheit zu vernehmen, dass in Ithaka seit über zwanzig Jahren, seit dem Wegzug von Odysseus nämlich, keine Volksversammlung mehr abgehalten worden ist.<sup>42</sup>

Nach Max Weber kann sich "politisches Gemeinschaftshandeln" auf ein Handeln beschränken, "dessen Inhalt schlechthin in gar nichts als in der fortgesetzten Sicherung der faktischen Gebietsbeherrschung besteht und hat dies oft getan. Ja selbst in dieser Funktion ist es, auch bei sonst nicht notwendig unentwickeltem Bedürfnisstand, oft ein lediglich intermittierend, im Fall der Bedrohung oder eigener plötzlich, aus welchem Anlass immer erwachender Gewalt-samkeitsneigung aufflammendes Handeln, während in "normalen", friedlichen Zeiten praktisch eine Art von "Anarchie" besteht, d.h.: die Koexistenz und das Gemeinschaftshandeln der ein Gebiet bevölkernden Menschen in Gestalt eines rein

faktischen gegenseitigen Respektierens der gewohnten Wirtschaftssphäre, ohne Bereithaltung irgendwelchen Zwanges nach "ausen" oder "innen", abläuft."<sup>43</sup> Man braucht diese Formulierungen nur etwas abzuschwächen bzw. leicht zu modifizieren, dann treffen sie ziemlich genau auf die uns hier interessierenden Verhältnisse zu.

Mit einer sozialen Einheit aber, in deren Rahmen kaum Interaktion stattfindet, kaum gemeinsame Ziele verfolgt werden, in deren Rahmen sich schliesslich kaum resp. selten individuelle Bedürfnisse befriedigen lassen, pflegt sich der Einzelne kaum zu identifizieren.<sup>44</sup> Oder anders formuliert: Einer sozialen Einheit, in die er zwar in irgendeiner Form eingebunden ist, die ihm aber kaum Gelegenheit zu einer Aktivierung der betreffenden Mitgliedschaft<sup>45</sup> bietet, fühlt sich der Einzelne kaum zugehörig.

Die Antwort auf unsere Frage nach dem Verständnis der Poliszugehörigkeit in früharchaischer Zeit kann also nur lauten: Der Einzelne, ob er nun dem Adel oder breiteren Schichten angehörte, hat sich damals noch kaum als Glied der Polis (im Sinne einer alle Politen umfassenden und diese in nennenswertem Ausmass bestimmenden Gemeinschaft), als 'politēs' empfunden. Damit ist aber auch der weitere Verlauf unserer Untersuchung vorgezeichnet: es muss erst einmal gezeigt werden, wie (vorab die nichtadligen) Politen sich ihrer Zugehörigkeit zur Polis (in erwähntem Sinne) stärker bewusst wurden (bzw. bewusst werden konnten) oder, etwas überspitzt ausgedrückt, wie es überhaupt zur Entdeckung dieser Zugehörigkeit kam.

## II. Erste Stationen auf dem Weg zur Entdeckung der Poliszugehörigkeit

Wenden wir uns zu Beginn dieses Kapitels noch einmal Hesiod zu.<sup>1</sup> Im Rahmen seiner ebenfalls in den "Werken und Tagen" vorgetragenen Reflexionen über Recht und Unrecht erfahren wir auch, was im Falle gerechter bzw. ungerechter Rechtsprechung zu erwarten ist. "Die aber rechten Bescheid Einheimischen geben und Freunden, / Grade und schlicht, und weichen nicht ab auch nur etwas vom Rechten, / Denen gedeiht die Gemeinde ('polis') und in ihr blühen die Leute ('laoi').<sup>2</sup> / Friede beschirmt die Jugend im Land, und es lässt nicht bei ihnen / Unglückseligen Krieg entstehn Zeus, Späher ins Weite. / Nie wird der Hunger Begleiter bei rechtlich handelnden Männern, / Nie der Ruin, sie vollbringen ihr Werk für festliche Freuden. / Reichen Ertrag bringt denen ihr Land, und auch auf den Bergen / Bringt der Eichbaum Eicheln im Wipfel, Bienen im Stamme. / Und ihre wolligen Schafe sind schwer von lastenden Flocken. / Und ihre Weiber gebären den Eltern gleichende Kinder. / Unaufhörlich gedeihn sie an Gütern. Und nicht auf Schiffen / Fahrn sie hinaus, es bringt ihnen Frucht kornspendender Acker." (225 - 237). Im gegenteiligen Fall schickt Zeus "viel Leiden", Hunger, Seuche und Tod, "und es gebären die Frauen nicht mehr, es schrumpfen die Häuser" (242 - 243), es kann überdies das gesamte Heer resp. die Flotte zugrunde gehen (246 - 247).

An die Richtigkeit der hier vorgeführten Zusammenhänge,<sup>3</sup> auch und gerade daran, dass für das ungerechte Verhalten einiger Weniger alle Polisangehörigen büßen müssen,<sup>4</sup> hat offenbar nicht einmal Hesiod selbst, geschweige denn eine Mehrheit seiner Zeitgenossen vorbehaltlos geglaubt.<sup>5</sup> Die Realität sprach schliesslich eher für das Gegenteil und damit letztlich auch dafür, dass der Rückzug hinter das eigene Hoftor, der "familienzentrierte Individualismus", den der Dichter, wie erwähnt, durchgehend empfiehlt, nicht nur nicht sinnlos, sondern das einzig Vernünftige war. Seine 'Dikē'-Konzeption ist in unserem Zusammenhang dennoch von nicht zu unterschätzender Bedeutung: der Glaube an das Wirken der 'Dikē', der Göttin der Gerechtigkeit resp. des personifizierten Rechts, konnte und sollte auf die Dauer und insbesondere unter veränderten Bedingungen in breiteren Schichten einerseits das Bewusstsein, einer über die kleineren Verbände hinausgreifenden, diese umfassenden und relativierenden Gemeinschaft, der Polis, anzugehören, andererseits die Kritik und Distanz gegenüber dem herrschenden Adel und der traditionellen Gesellschaftsordnung wecken bzw. fördern.

Eine spürbare Veränderung der Bedingungen brachte der Ausbruch der sogee-

nannten archaischen Krise.<sup>6</sup> Es ist unmöglich und in unserem Zusammenhang auch unnötig, auf diesen Vorgang in allen seinen Aspekten einzugehen. Im folgenden sollen lediglich die für uns wichtigsten und aussagekräftigsten Momente und Tatbestände genannt und im Hinblick auf unsere Fragestellung interpretiert werden. Dass die Gründe dafür, soweit sie ökonomischer Natur waren, direkt oder indirekt mit dem Boden zusammenhingen, wird heute kaum mehr bestritten. Weite Teile Griechenlands scheinen seit dem achten Jahrhundert an Uebervölkerung gelitten zu haben. Die dadurch entstandenen Schwierigkeiten wurden durch verschiedene Umstände noch verschärft: durch ungenügende Ausnützung bzw. falscher Pflege des Bodens, ungleiche Verteilung des Landes und der Gewohnheit, das Land unter die Erben aufzuteilen, eine Gewohnheit, die vor allem die Besitzer kleinerer Landstücke auf die Dauer ruinieren musste. Eine ständig wachsende Zahl kleinerer und mittlerer Bauern sah sich, um überleben zu können, gezwungen, sich entweder in die Abhängigkeit mächtiger und dadurch ständig an Macht gewinnender Adliger zu begeben, oder, sofern dies überhaupt noch möglich war, auszuwandern und zu versuchen, anderswo eine neue Existenz aufzubauen. Die zunehmende Ausbeutung der Bauern führte zu einer schweren Störung des Verhältnisses von Adel und Nichtadel, es kam zu Empörungen und eigentlichen Bürgerkriegen. Die überkommene Ordnung der Polisgesellschaften wurde jedenfalls zutiefst erschüttert.

In dieser Situation gelang es verschiedentlich einzelnen Adligen, sich mit Unterstützung oder doch zumindest mit Duldung durch breitere Schichten zu Tyrannen aufzuschwingen. Ihre Wirtschafts- und Sozialpolitik trug zwar wesentlich zur Linderung der Not und sogar zu einer gewissen wirtschaftlichen Konsolidierung dieser Schichten bei. Es zeigte sich aber jeweils rasch, dass die Tyrannen letztlich ebenso wenig wie der Adel insgesamt in der Lage waren, den Schwierigkeiten, die nicht allein wirtschaftlicher Natur waren, in vollem Umfang beizukommen. Die Lösung der Krise, oder genauer: der Anstoss dazu, kam vielmehr von einer anderen Seite her: von einem Kreis von Denkern, die anscheinend schon frühzeitig erkannt hatten, dass mit wirtschafts- und sozialpolitischen Massnahmen im engeren Sinne kein Ausweg aus den Schwierigkeiten gefunden werden konnte. Ihr Interesse galt der Ordnung der Polis im ganzen, was zugleich bedeutete, dass sie sich nicht auf irgendeine Seite der streitenden Parteien, also weder auf diejenige des Adels noch vorbehaltlos auf diejenige der vom Adel am schwersten bedrückten Schichten der Bevölkerung, stellten, sondern gewissermassen eine "dritte Position"<sup>7</sup> einnahmen, mithin auf einen Aus-

gleich bedächt waren.

Im Rahmen dieser Bestrebungen scheint das Orakel von Delphi<sup>8</sup> eine zentrale Rolle gespielt zu haben. Delphi war im Verlauf der um die Mitte des achten Jahrhunderts einsetzenden, eine erste Antwort auf die Krise darstellenden Kolonisation<sup>9</sup> zu einem wichtigen Umschlagsplatz für Gedanken und Informationen geworden,<sup>10</sup> die zunächst vermutlich vor allem ganz konkrete Fragen wie diejenige nach günstigen Siedlungsplätzen, Seerouten u.ä., dann aber immer stärker auch solche der Einrichtung neuer Poleis im weitesten Sinne betrafen. Die delphische Priesterschaft scheint sich dabei immer stärker als Ratgeberin eingeschaltet zu haben, wobei ihr ihre mittlerweile gewonnene Autorität zu-statten kam, eine Autorität, die nicht nur auf guten Orakeln im Rahmen kolonisa-torischer Unternehmungen, sondern auch und vor allem darauf beruhte, dass sie sich im Verlauf der Krise zu jener Instanz aufgeworfen hatte, die dem Einzelnen den Rückhalt bot, den er in seiner Not und neuen Unsicherheit be-nötigte.<sup>11</sup>

Dass resp. wie sie sich dabei die Vorstellungen jener "freien Intelligenz"<sup>12</sup> zu eigen machte und damit wesentlich zu ihrer Durchsetzung verhalf, lässt auf besonders schöne Weise ihre Sühnungs- und Reinigungstheologie deutlich werden.<sup>13</sup> Nach uralter Auffassung galt derjenige, der einen Mord begangen hatte, als 'unrein', 'befleckt', 'besudelt' ('miaros'). Das bedeutete, dass seine Be-ziehungen zu den Göttern gestört waren, und zwar so lange, bis er wieder ge-reinigt war. Eine solche Befleckung war, wie die homerischen Epen erkennen lassen, in frühester Zeit ebenso unproblematisch wie ihre Reinigung, die der Befleckte selbst dadurch, dass er sich wusch, vollziehen konnte. Delphi er-klärte nun, vielleicht als erste Instanz überhaupt, jedenfalls mit besonderer Eindringlichkeit, dass eine solche Befleckung nicht mehr nur am Täter haften, sondern übertragbar sei, und zwar auf alle, die mit dem Täter in Berührung kamen, kurz: auf alle Polisangehörigen. Der Schuldige musste aus der Polis entfernt und diese nach einem komplizierten Ritus gereinigt werden. Besser aber noch als zuzuwarten war es natürlich, dafür zu sorgen, dass sich solche Taten auf dem Boden der Polis gar nicht erst ereigneten. Wenn im Laufe des siebten und sechsten Jahrhunderts die Blutrache überall beseitigt und die Selbst-hilfe immer stärker eingeschränkt wurde,<sup>14</sup> ist dies zu einem wesentlichen Teil auf die neue Anschauung resp. den dahinter stehenden Einfluss Delphis zurück-zuführen.

Die eben erwähnten Massnahmen stellen nur einen Teil eines viel umfassen-

deren Unternehmens dar, das den gleichen Geist spüren lässt: die weitgehende Kodifikation des Rechts.<sup>15</sup> Etwa seit der Mitte des siebten Jahrhunderts begann man an verschiedenen Punkten der griechischen Welt, das damals geltende Recht schriftlich zu fixieren. Damit wurde vor allem dem Wunsch breiterer Schichten entsprochen, die Rechtsprechung der Willkür der adligen Richter zu entziehen. Die Männer, die mit dieser Aufgabe betraut wurden, trugen dabei den gewandelten Verhältnissen Rechnung und bemühten sich, die verschiedensten Bereiche menschlichen Zusammenlebens neu und umfassend zu regeln. Unter den uns noch erhaltenen Bestimmungen<sup>16</sup> dieser Gesetzgebungen finden sich neben solchen, die die Rechtspflege sichern, die richterliche Strafgewalt der Gemeinde weiter ausbilden und ausdehnen und das Strafmass dem freien Ermessen des Richters entziehen und gesetzlich festlegen auch solche mehr privat- resp. familienrechtlicher Natur. Ein besonders wichtiger Gegenstand dieser Gesetzgebungen betraf schliesslich die persönliche Lebensführung: so wurden dem überhandnehmenden Luxus bei Leichenbegängnissen und anderen Gelegenheiten ein Riegel geschoben, das Auftreten vornehmer Damen mit grosser Begleitung und sogar das Tragen von Waffen in der Stadt verboten. Kurz: Ueber die Normierung und Versachlichung der sozialen Beziehungen hinaus war es offenbar das Anliegen der Gesetzgeber, einerseits Eigentum und Person der einzelnen Politen zu schützen, andererseits einer allzu ungebundenen, allzu eigenmächtigen Lebensweise des Einzelnen im Interesse des Ganzen die notwendigen Schranken zu setzen.

So viel aber auch solche und ähnliche Massnahmen zur Lösung der Krise beitragen sollten, als wichtigste erwies sich, auf längere Sicht gesehen, eine bislang noch nicht genannte: die rechtliche Ermöglichung einer gewissen Mitsprache des nichtadligen Teils der Bürgerschaft bei Angelegenheiten, die die ganze Gemeinde betrafen, wobei man offensichtlich vor allem an die Angehörigen jener Schicht gedacht hat, die von der Krise nicht oder doch nicht so stark betroffen war: an die mittleren Bauern.<sup>17</sup> Offenbar begann sich unter den Vertretern der "dritten Position" schon bald einmal die Einsicht durchzusetzen, dass man im Interesse breiterer Schichten wie der gesamten Polis nicht darauf verzichten könne.

Während nun aber alle übrigen Massnahmen zentralen Bedürfnissen dieser Schichten entsprachen und eine Antwort darauf darstellten, spricht - und dies ist in unserem Zusammenhang von grösster Wichtigkeit - alles, was wir wissen, insbesondere unsere Kenntnis der Entwicklung der folgenden Jahrzehnte, dafür,

dass dies für die letztgenannte kaum zutraf. Man hat zwar früher oft behauptet, die mittleren Bauern hätten auf Grund ihrer im Laufe des siebten Jahrhunderts gewonnenen militärischen Bedeutung ihre traditionellen Inferioritätsgefühle dem Adel gegenüber abgelegt und stärkere politische Beteiligung zu fordern begonnen. Jüngere Untersuchungen haben aber deutlich gemacht, dass diese These unhaltbar ist.<sup>18</sup> Die sogenannten Hopliten, diejenigen also, die sich die neu entstandene Rüstung zunutze machten, waren nämlich zunächst und noch für lange Zeit fast ausschliesslich Angehörige des Adels. Mittlere Bauern, die sich die neue Bewaffnung ebenfalls leisten konnten, wurden erst allmählich und vorerst nur in geringer Zahl in die neue Phalax eingereiht, wobei sie eher gezwungen als freiwillig, geschweige denn mit grosser Begeisterung mitgemacht haben dürften. Vor allem aber ist nicht einzusehen, dass bzw. wie diese Bauern, einmal in grösserem Ausmass mobilisiert, allein durch den Kampf in Reih' und Glied hätten auf den Gedanken kommen können, mehr politische Rechte zu fordern. Wenn ihnen aber, ohne dass sie es ausdrücklich verlangt hatten, solche Rechte in einem gewissen Umfang zugesprochen wurden, war es nicht zu erwarten, dass diese auch sogleich und ohne weiteres wahrgenommen wurden. Dazu bedurfte es, wie sich zeigen sollte, erst einmal und vor allem der Rezeption jener Einsichten, auf Grund derer die grossen Reformer jener Zeit diese Rechte überhaupt eingeführt hatten. Um welche Einsichten aber handelte es sich dabei eigentlich genau, und wie kam man dazu? Auf diese für die Lösung der Krise wie die Entstehung des klassisch-griechischen Bürgerbegriffs gleich wichtigen Fragen soll im folgenden Abschnitt eine Antwort gegeben werden.

### III. Der geistige Durchbruch: Die Entdeckung des Politischen als einer Grösse sui generis und die Konzeption der bürgerlichen Verantwortung

Dass wir die eben aufgeworfenen Fragen überhaupt beantworten können, verdanken wir in erster Linie dem Umstand, dass uns noch ein gewöhnlich als "Eunomie" bezeichnetes Gedicht des Atheners Solon, zweifellos des grössten politischen Denkers der archaischen Zeit, erhalten ist.<sup>1</sup> "Nie wird unsere Stadt vergehn nach der Fügung der Götter, / nach der Seligen Wunsch oder dem Schicksal des Zeus, / weil fürsorgenden Sinns ihre Hände über uns breitet / Pallas Athene, des Zeus stolzes, erhabenes Kind. / Aber die Bürger ('astoi') selber aus Unverständnis drohen die grosse / Stadt zu verderben, durch Geld und seine Lockung verführt, / und der rechtlose Sinn der Lenker des Volkes ('hēgemonēs tou dēmou')." so lautet die These, die Solon an den Anfang dieses Gedichts gestellt hat (Verse 1 - 7).<sup>2</sup> Worauf sie sich stützt, wird aus den folgenden Versen (8 - 25) deutlich: Die massive Ausbeutung eines Grossteils der kleineren und mittleren Bauern durch die Mächtigen, die vor nichts, nicht einmal vor der Versklavung von Mitbürgern zurückschrecken, führt nach Solons Auffassung zwangsläufig zu innerer Zwietracht, ja, in einen eigentlichen Bürgerkrieg, der die Zerstörung der ganzen Stadt zur Folge haben wird. Solon war also offenbar davon überzeugt, dass gewisse zu seiner Zeit in seiner Heimatstadt sich abspielende Vorgänge Teile eines Geschehens waren, das fast gesetzmässig ablief, sich mithin in einem inneren Ursache-Wirkungszusammenhang vollzog.

Die Ueberzeugung, dass das ungerechte Treiben der Mächtigen zum Untergang des Gemeinwesens führen werde, hatte, wie wir bereits sahen,<sup>3</sup> schon Hesiod vertreten. Auch er hatte einzelne Geschehnisse und Vorgänge in einen Ursache-Wirkungszusammenhang gebracht, allerdings in einen, der völlig anderer Art war. Wie im Bild von der 'Dikē', welche sogleich zu ihrem Vater Zeus eilt, um ihr Leid zu klagen, wenn ihr ein Sterblicher Schaden zugefügt hat,<sup>4</sup> deutlich wird, bedarf es in der hesiodischen Konzeption zur Verknüpfung der verschiedenen Glieder der Kausalitätskette gewissermassen einer göttlichen Relaisstation. Ursachen und Wirkungen lagen für Hesiod also offensichtlich nicht auf derselben Ebene. Und weil seine Konzeption magischer Natur war, musste sie einfach geglaubt werden. Anders dagegen bei Solon: Hier ist nichts mehr von einer Verknüpfung der Fäden in einer anderen Dimension zu sehen. 'Dikē' spielt zwar auch bei ihm noch eine Rolle, sie ist aber zur "immanenten Gerechtigkeit des Geschehens"<sup>5</sup> geworden. Alles spielte sich auf der gleichen, auf einer gewissermassen horizontalen Ebene ab.

Die von ihm beobachteten Vorgänge standen in einem "sozial-immanenten Ursache-Wirkungszusammenhang"<sup>6</sup>. Und dieser war für jedermann nachrechenbar, rational plausibel. Wo bei Hesiod Götter, Natur und Gesellschaft noch ungeschieden in einen alles umfassenden Kosmos eingebettet sind, hat sich bei Solon ein eigener, nur das Gemeinwesen umfassender Bereich herausgelöst: der Bereich des Politischen. Worin lag aber überhaupt der Unterschied der beiden Konzeptionen, wenn man sie als Bedingungen der Möglichkeit bestimmter politischer Verhaltensweisen betrachtet? Hesiod zog bekanntlich aus seinen Ueberzeugungen den Schluss, man solle sich am besten von der Politik fernhalten und sich der eigenen Arbeit möglichst gewissenhaft widmen, da man ohnehin keinen direkten Einfluss auf die Geschehnisse der Polis gewinnen könne. Wenn der Appell an die Tugend der Gerechtigkeit nicht befolgt werde, nehme das Schicksal eben seinen Lauf. Dann begännen jene bekannten Gesetzmässigkeiten zu spielen, denen man sich nicht entziehen könne. Wenn man sich Solons Aeusserungen vergegenwärtigt, ist man zunächst geneigt, im wesentlichen an die gleichen Konsequenzen zu denken. Was mochte die Erkenntnis nützen, dass Ursachen und Wirkungen auf der gleichen Ebene lagen, wenn sie in Form von zwingenden Gesetzmässigkeiten - Solon spricht ja ausdrücklich davon, dass das 'Unglück des Volkes' ('dēmosion kakon'), das in das Haus eines jeden kommt und auch denjenigen findet, der sich im hintersten Winkel verkriecht (26 - 29), unentrinnbar ('aphykton') ist (17) - auftraten? Was konnten die Athener da anderes tun, als die Ratschläge Hesiods zu befolgen, in der leisen Hoffnung, doch irgendwie über die Runden zu kommen?

So paradox es zunächst auch erscheinen mag: Für Solon machte es gerade die Einsicht in die Unentrinnbarkeit des 'dēmosion kakon' möglich, dessen Eintreten zu verhindern. In Wirklichkeit war ja erst ein Teil der Kausalitätskette vorhanden, der Untergang der Stadt wurde von Solon lediglich prognostiziert, man musste mit ihm aber - so muss man sich doch wohl die Auflösung des angesprochenen Paradoxon vorstellen - offenbar nur rechnen, wenn dem im Gang befindlichen Prozess nicht Einhalt geboten wurde. Unentrinnbar war das Uebel also erst, wenn ein bestimmter Punkt innerhalb der Entwicklung überschritten war, ein Punkt, der nach Ansicht des Dichters offenbar noch nicht erreicht war,<sup>7</sup> sonst hätte er sich kaum an seine Mitbürger gewandt. Die eigentlich bedeutende, folgenreiche Entdeckung Solons war also weniger die an sich unerfreuliche Gesetzmässigkeit des Geschehens, sondern vielmehr die aus deren Erkenntnis resultierende, höchst erfreuliche Möglichkeit des Menschen, in dieses Geschehen einzugreifen und damit die Sache doch noch zu einem guten Ende zu bringen.

In der neuen Handlungsmöglichkeit, die mit Hilfe einer in dieser Tiefe vorher, so weit wir sehen, noch nie gelungenen Diagnose politisch-sozialer Zusammenhänge gewonnen worden ist, liegt nun auch der gegenüber Hesiod entscheidende Fortschritt der solonischen Konzeption für die politische Praxis: endlich war ein Ansatzpunkt gewonnen, von dem her die traditionelle Passivität breiterer Schichten überwunden werden konnte. Auf Grund der solonischen Konzeption musste es aber nicht bloss möglich und sinnvoll erscheinen, zumindest in gewissen Situationen - Solon scheint, nach allen übrigen Äusserungen<sup>8</sup> bzw. nach seinen späteren gesetzgeberischen Massnahmen<sup>9</sup> zu schliessen, vor allem an Ausnahme-Situationen, in denen, wie zu seiner Zeit, sozusagen die Existenz des ganzen Gemeinwesens auf dem Spiele stand, gedacht zu haben - politisch aktiv zu werden (etwa dadurch, dass man zur Wahl eines fähigen Einzelnen zum 'Wieder-ins-Lot-Bringer' [katartistēr]<sup>10</sup> beiträgt). Wenn nämlich vom Unglück eines Teils der Einwohner die Gesamtheit und, wie Solon es ausdrücklich formulierte, in gleichem Masse auch der Einzelne betroffen wurden, das Schicksal des Einzelnen also untrennbar mit demjenigen der Gesamtheit verknüpft zu sein schien, wurde das Heraustreten aus der bisherigen Passivität geradezu zu einem Gebot für den einzelnen Polisangehörigen,<sup>11</sup> und dies in doppelter Hinsicht. Wer im Stile Hesiods sich weiterhin in seinem 'oikos' einschloss, in der Hoffnung, auf diese Weise jeder persönlichen Gefahr entrinnen zu können, war einerseits ein unverbesserlicher Narr. Sein Verhalten konnte sich aber andererseits auch für die übrigen Polisbewohner negativ auswirken. So gesehen musste Handeln in bestimmten Situationen unter einem ethischen Vorzeichen erscheinen. Wer nicht aktiv am Geschehen innerhalb der Polis Anteil nahm, versties gegen eine geheiligte Norm menschlichen Zusammenlebens.

In dieser Konzeption - wir dürfen sie als Konzeption der bürgerlichen Verantwortung bezeichnen - spiegelt sich eine von der Tradition gänzlich verschiedene, völlig neue Auffassung vom Gemeinwesen. Um es griechisch auszudrücken: die Angelegenheiten der Polis waren jetzt gewissermassen auf die Erde, 'es meson', unter die Bürger gekommen. Ihr traditionelles Bild hat sich damit entscheidend verändert. Dadurch, dass diese erstmals, soweit wir sehen können, mit dem Element der Verantwortlichkeit gekoppelt wurden, entstand ein neuer Typus des Polisangehörigen. Es wäre allerdings verfehlt, anzunehmen, dieser hätte sich sogleich in der politischen Realität bemerkbar gemacht oder gar durchgesetzt. Die neue Rolle, die den Bürgern in der solonischen Kon-

zeption zgedacht war, musste erst einmal gelernt werden. Das war nicht einfach von heute auf morgen zu erreichen, zumal da es sich in diesem besonderen Fall um eine Rolle handelte, die bisher noch nie gespielt worden war, bei deren Ausübung man also nicht, wie dies in so manchen anderen geschichtlichen Situationen möglich war, auf Vorbilder zurückgreifen konnte. Von diesem Lernprozess wird noch die Rede sein. An dieser Stelle muss festgehalten werden, dass ein neues Ideal, das Ideal des sich für sein Gemeinwesen verantwortlich fühlenden Bürgers, erscheint. Aus unserer Perspektive wirkt diese Vorstellung nicht unbedingt originell. Wir befinden uns in dieser Hinsicht in der Rolle der verwöhnten Kinder, die alles, was ihnen weitergegeben wird, als das Natürlichste der Welt betrachten. Was mit der solonischen Konzeption tatsächlich erreicht war, wird am besten auf der Folie anderer Kulturen deutlich. Da dabei zugleich Licht auf die Zusammenhänge der solonischen Entdeckung fällt, erscheint der Versuch einer vergleichenden Betrachtung nicht allein gerechtfertigt, sondern geradezu wünschenswert. Bevor dieser im folgenden unternommen werden soll, muss darauf hingewiesen werden, dass ein Problem von solcher Komplexität in einem Exkurs unmöglich hinreichend geklärt werden kann. Es handelt sich hier letztlich um nichts Geringeres als um die Frage nach der Besonderheit der Griechen. Die kurzen Bemerkungen, die in diesem Rahmen überhaupt möglich sind, dürften aber wenigstens verhindern, dass man die bei Solon erstmals deutlich greifbare Idee der bürgerlichen Verantwortung als Banalität betrachtet.

\*\*\*\*\*

Exkurs: Die Idee der bürgerlichen Verantwortung als spezifisch griechisches Phänomen

Wenn uns hier zunächst Aegypten als Folie dienen soll, so geschieht dies aus den gleichen Gründen, die schon Herodot bewogen haben, diese Kultur zum Vergleich mit derjenigen Griechenlands heranzuziehen: gewiss in erster Linie der häufige Kontakt zwischen beiden Kulturen, dann aber vor allem die Tatsache, dass Aegypten aufs Ganze gesehen die klarste Antithese zu Griechenland darstellte.<sup>12</sup> Dies gilt gerade auch für das hier zu Diskussion stehende Problem.

Man kann hier, ohne sich dem Vorwurf allzu grober Vereinfachung auszusetzen, festhalten, dass dort die Verantwortlichkeit, was die menschliche Gesell-

schaft betraf, der Idee nach stets in der Person eines Einzelnen, des Herrschers, konzentriert war. Ja, mehr als das: Der ägyptische König war nicht nur allein für das Geschick seiner Untertanen verantwortlich, er war überhaupt der einzige Bezugspunkt für jedes öffentliche, d.h. auf das Ganze bezogene Handeln. Alles war auf ihn hin orientiert. Es machte alles den Anschein, als wenn es nur um ihn ginge. Er war eigentlich nicht nur alleiniger Repräsentant des ganzen Reiches, sondern er verkörperte dieses geradezu. Wohl nirgends kommt diese Vorstellung deutlicher zum Ausdruck als in der Tatsache, dass sich in der ägyptischen Sprache kein Äquivalent für unseren Begriff "Staat" findet, sondern dass die Ägypter in diesem Zusammenhang einfach vom "König" oder vom "Königtum" sprachen.<sup>13</sup>

Die überragende und einzigartige Stellung des Pharaos, die sich heute noch an künstlerischen Darstellungen ablesen lässt,<sup>14</sup> beruhte auf der Idee, dass nur er imstande war, die Ordnung der menschlichen Gesellschaft zu sichern, resp. wiederherzustellen. Der Tod eines Königs leitete denn auch jeweils eine Phase ein, die als totales Chaos aufgefasst wurde und erst mit der Krönung seines Nachfolgers als abgeschlossen galt.<sup>15</sup> Wenn man diese Sonderstellung begreifen will, muss man sich die Eigenart des ägyptischen Ordnungsbegriffs zu vergegenwärtigen suchen. Unter dem Terminus "Maat" verstanden die Ägypter das Prinzip der allumfassenden Ordnung, die sowohl die Gesellschaft als auch die Natur durchwaltete.<sup>16</sup> Die Welt des Menschen war hier, ganz im Gegensatz zu Solons Auffassung, nicht als ein besonderer Bereich konstituiert, der eigenen Gesetzen gehorchte, sondern in einem Kosmos eingebettet, der in seiner Geschlossenheit als Manifestation des Göttlichen betrachtet wurde. Das aber hatte für die Aufrechterhaltung resp. Wiederherstellung der sozialen Ordnung tiefgreifende Konsequenzen: diese war untrennbar mit der Sicherung der kosmischen Ordnung verknüpft. Das Wohlergehen der Gesellschaft und die Fruchtbarkeit des Landes hatten nach der Auffassung der Ägypter eine gemeinsame Quelle.<sup>17</sup> Es versteht sich, dass die gewöhnlichen menschlichen Fähigkeiten zur Lösung einer solchen Aufgabe nicht ausreichten. Dazu bedurfte es eines mit magischem Charisma ausgestatteten Herrschers, der nicht auf der gleichen Ebene wie seine Untertanen stand. Der für alle kosmologisch artikulierten Gesellschaften typische, in Ägypten allerdings besonders ausgeprägte und zugespitzte sakrale Charakter des Königtums erhielt von dieser Funktion her seine eigentliche Legitimation. Der Pharaos war als Sohn des Sonnengottes selbst ein Gott.<sup>18</sup> Die Vorstellung, dass die geschlossene kosmische Ordnung

in seiner Person inkarniert war, ist wohl am deutlichsten in jener Metapher ausgedrückt, die die Sprache des Königs als Schrein der Maat bezeichnete.<sup>19</sup>

Unter solchen Bedingungen war an eine Dissoziation der Verantwortlichkeit überhaupt nicht zu denken. Solons Idee, das Schicksal der Polis sei in die Hand aller Polisangehörigen gelegt, setzt denn auch einen ganz anderen Ordnungsbegriff voraus. Wenn er die Ansicht vertrat, die gute Ordnung, die *Eunomie*, zu garantieren sei nicht Sache eines Einzelnen oder einer Clique von Adligen, so begriff er darunter etwas, das von der ägyptischen Maat beträchtlich abwich. Bei ihm erscheint zum ersten Mal ein Begriff der Ordnung, der nur den Bereich der Polis umfasste. Der traditionelle Ordnungsbegriff hatte seine Einheit verloren. In der Abspaltung eines engeren, auf die Gesellschaft beschränkten, Begriffs manifestiert sich jene so folgenreiche Ausgrenzung des politischen Bereichs aus dem geschlossenen, Natur und Gesellschaft gleichermaßen umfassenden, Kosmos. Die Ordnung der Polis und die Ordnung der Natur funktionierten nach der Auffassung Solons nach jeweils eigenen Gesetzen, sie waren nicht mehr untrennbar aneinander gekoppelt. Das bedeutete, dass die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung nicht mehr identisch war mit derjenigen der kosmischen Ordnung. Auf der Basis dieser Erkenntnis wurde wenigstens eine begrenzte Funktionsteilung möglich: in der Sphäre der Polis waren es fortan nicht mehr in erster Linie die Götter, die für deren Zustand verantwortlich waren, sondern die darin lebenden Menschen. Die Sicherung dieser säkularisierten Ordnung erforderte keine besonderen charismatischen Fähigkeiten mehr. Was in Aegypten so selbstverständlich und eigentlich nie grundsätzlich umstritten war, verlor hier im Zuge jenes geistigen Durchbruchs seine Legitimation. Auf eine Erörterung der besonderen materiellen Voraussetzungen jener kosmologischen Ordnungsspekulation, die in ihren Grundzügen für alle archaischen Kulturphasen typisch ist, und ihrer Kontinuität muss und darf im Rahmen dieser Untersuchung, wie angedeutet, verzichtet werden. Einiges ergibt sich unter negativen Vorzeichen aus der oben dargestellten griechischen Entwicklung.

Die Griechen aber waren nicht die einzigen, die jenen Typus der Seinserfahrung zu überwinden vermochten.<sup>20</sup> Auch im alten China kam es im Verlauf einer archaischen Krise, die allerdings nicht die Radikalität der griechischen besass, zu einer grundlegenden Verschiebung im Denken, die zu neuen Auffassungen über den Menschen und seine Stellung in der Gesellschaft führten.<sup>21</sup> Vorstellungen, die sich ungefähr mit den ägyptischen gedeckt hatten, wurden vor dem Hintergrund der historischen Ereignisse, dem Machtverfall der Chou-Dynastie

im Zentrum der Konföderation und dem damit verbundenen Erstarren der Randstaaten etwa seit der Mitte des 8. vorchristlichen Jahrhunderts, allmählich immer stärker differenziert. Gegen das Ende des 6. Jahrhunderts, also etwas später als die Wirkungszeit Solons in Athen, begann mit dem Auftreten des Konfuzius jene Blüte des chinesischen Denkens, die unter dem Begriff der "Zeit der Hundert Meister" - sie wird gewöhnlich auf die Jahre zwischen 551 und 233 v. Chr. angesetzt - bekannt ist und in ihrer Vielfalt und Fruchtbarkeit in der Geschichte Chinas unerreicht blieb.

Das entscheidend Neue gegenüber der traditionellen, kosmologischen Ordnungsspekulation bestand darin, dass, bei Konfuzius erstmals greifbar, der Mensch in den Mittelpunkt der Untersuchung gerückt war. Der Mensch und sein Verhältnis zur Gesellschaft sowie die Verwirklichung ihres idealen Zustandes standen künftig im Zentrum der chinesischen Spekulation. Der neue chinesische Wahrheitstypus steht in diesem Sinne dem griechischen auffallend nah: beide Typen sind insofern "anthropologisch" oder "anthropozentrisch" zu nennen, als Erfahrungen über die Ordnung der menschlichen Gesellschaft den Masstab der Ordnungsspekulation bildeten.<sup>22</sup> In diesem Punkt heben sie sich deutlich vom kosmologischen Wahrheitstypus der orientalischen Völker ab. Es ist bemerkenswert, dass mit dem spekulativen Durchbruch in China ein Prozess verknüpft war, der gewisse Ähnlichkeit mit der solonischen Destillierung des Politischen aus dem gesamten Kosmos aufweist. Bei allen Unterschieden im Einzelnen gelang es nämlich sowohl in Griechenland als auch in China, eine geistige Autonomie des Menschen zu begründen, die im Vorderen Orient unbekannt blieb.<sup>23</sup> Dies war unter den damaligen Verhältnissen nur auf dem Wege einer wie auch immer gearteten Einschränkung der traditionellen Omnipräsenz göttlichen resp. übernatürlichen Einflusses zu gewinnen. Sie lässt sich in China wohl am besten an der Umdeutung des ursprünglichen Himmelsbegriffs erkennen. Kurz gesagt bestand sie darin, dass der Himmel (t'ien), der früher als anthropomorphe Gottheit aufgefasst worden war, immer mehr zu einem abstrakten Prinzip wurde. Das ist schon bei Konfuzius ganz deutlich spürbar. Man mag hier einwenden, dass auch die ägyptische Maat manches von einem abstrakten Prinzip an sich hatte. In Aegypten waren aber ständige Zeremonien, eine Unsumme an magischen Handlungen und Auffassungen notwendig, damit die Ordnung nach der traditionellen Auffassung intakt blieb. Der chinesische Himmel war dagegen ein viel weniger anspruchvolles, vielleicht weniger eifersüchtiges, Prinzip. Er gewährte einen wesentlich grösseren Spielraum als die ägyptische Maat. Durch

ihn wurde mehr der Rahmen als der Inhalt des Handelns bestimmt.

Trotz dieser Analogien findet sich bei keinem einzigen chinesischen Denker eine Konzeption, die sich mit der Idee der bürgerlichen Verantwortung im solonischen Sinne identifizieren liesse. Gewiss, der Legitimation der ungeteilten Verantwortlichkeit, wie sie ein Herrscher in einer kosmologisch artikulierten Gesellschaft besass, war hier der Boden entzogen. Die Garantie der sozialen Ordnung bedurfte keiner magischen Praktiken mehr, das magische Charisma wurde bei Konfuzius durch das ethische ersetzt.<sup>24</sup> Nur derjenige, der eine Fülle menschlicher Tugenden, die sich im inhaltlich nicht genau fixierbaren Begriff der Humanität ('jen') symbolisierte,<sup>25</sup> auf sich vereinigte, war in Zukunft in der Lage, die verlorengegangene Ordnung wiederherzustellen. Von der Notwendigkeit übermenschlicher Fähigkeiten war nicht mehr die Rede. In der konfuzianischen Idee kommt eine grundlegende Akzentverschiebung zum Ausdruck, deren Bedeutung nur einer oberflächlichen Betrachtung entgehen kann: das gesellschaftliche Wohlergehen hing nicht mehr primär an der Person des Herrschers, sondern an bestimmten Prinzipien.<sup>26</sup> Der Herrscher hatte nur noch insofern eine Schlüsselposition inne, als es ihm auferlegt war, diese Prinzipien in seinem Reich zu verwirklichen. Gelang ihm das, so war es um sein Land gut bestellt, im andern Fall konnte ihm der "himmlische Auftrag ('t'ien-ming')" entzogen werden. Anders als im Vordern Orient geschah dies der Idee nach durch einen Akt des Volkes, dem die Rolle zugeteilt wurde, gewissermassen als vox Dei zu walten, da nach einer bekannten Formulierung des Konfuziusschülers Menzius der Himmel nicht sprach.<sup>27</sup>

Aus dieser Mandatstheorie lassen sich zwei wichtige Schlüsse ziehen. Einerseits kann man darin eine neue Wertschätzung des Volkes sehen, das als Kollektiv - wenn auch nur als solches - hier noch über den König gestellt wird. Andererseits wird aber auch die Grenze deutlich, die der Dezentralisierung der Verantwortlichkeit im chinesischen Denken gesetzt war: Die Rolle des Volkes beschränkte sich in einer solchen Situation nach jener Auffassung darauf, den Verlust des Mandats durch den Entzug der dem König sonst geschuldeten Achtung zu dokumentieren. Es war verpflichtet, an der Stelle des gestürzten Herrschers einen andern, den ihm die Minister präsentierten, einzusetzen. Von der Idee, die Verantwortlichkeit auf breitere Schichten zu verteilen, fehlt jede Spur. Das traditionelle System wurde nicht in Frage gestellt, die Aenderung betraf nicht etwa die institutionelle, sondern lediglich die personale Ebene. Darin zeigt sich ein für die sogenannten hydraulischen Kulturen charakteristischer

Zug. Er tritt selbst in der erstaunlich kühnen Konzeption des Sozialethikers Mo Ti zu Tage, dessen Schule im 4. und 3. Jahrhundert populärer war als die konfuzianische.

Was sein Programm von allen andern jener Epoche unterschied, war der Versuch, die rituell bestimmte Sozialordnung der alten Clangesellschaft zu durchbrechen.<sup>28</sup> Vor dem Hintergrund der griechischen Entwicklung lässt sich unschwer erkennen, wie nah sich hier die beiden Kulturen standen. Doch selbst das auf dem originellen Prinzip der sogenannten "Verbindenden Liebe ('chien-ai')" basierende Konzept, mit dessen Hilfe die traditionelle Sozialstruktur hätte transzendiert werden sollen, blieb wie alle übrigen Entwürfe chinesischer Denker in der traditionellen Ordnungssymbolik verhaftet. Für die Verwirklichung der Ordnung bedeutete dies, dass sie auch bei Mo Ti ohne einen König unvorstellbar war. Der ständige Rückgriff auf das fortbestehende Substrat des kosmologischen Symbolikapparates ist nach Peter Weber-Schäfer typisch für jenen unvollständigen spekulativen Durchbruch, wie er sich in China ereignete.<sup>29</sup> So fehlt auch hier, was die Struktur der Verantwortlichkeit betrifft, eine Alternative zum bisherigen Schema, das ein Spiegelbild der hierarchisch abgestuften Gesellschaft war.

\*\*\*\*\*

Wie sich Solon die Wahrnehmung der bürgerlichen Verantwortung konkret vorgestellt hat, lassen einige Massnahmen erkennen, die er ergriff, nachdem er im Jahre 594 von seinen Mitbürgern mit umfassenden Vollmachten und dem Auftrag ausgestattet worden war, das Gemeinwesen neu zu ordnen. Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang zunächst einmal die Einführung der sogenannten Popularklage.<sup>30</sup> Wie Eberhard Ruschenbusch gezeigt hat, handelte es sich dabei um die jedem Bürger zustehende Möglichkeit bestimmte Rechtsverletzungen anzuzeigen, wobei offensichtlich (entweder nur oder vor allem) an diejenigen Fälle gedacht war, in denen, wie z.B. bei Vergehen gegenüber Erbtöchtern oder Waisen, der Verletzte rechtlich oder faktisch ausserstande war, sich selbst sein Recht zu verschaffen.<sup>31</sup> Dass Solon dieses Gesetz vor allem als Verpflichtung verstanden wissen wollte, hat schon Plutarch mit seiner Bemerkung, der Gesetzgeber habe die Bürger daran gewöhnen wollen, "sich gleichsam als Teile eines Körpers zu fühlen und miteinander zu leiden",<sup>32</sup> zu Recht hervorgehoben. Ein Appell an die bürgerliche Verantwortung stellt auch das sogenannte Stasis-Gesetz

dar. Danach sollte, wer im Falle eines drohenden Bürgerkriegs, einer 'stasis' nicht Partei ergriff, 'ehrlos' ('atimos') sein.<sup>33</sup> Hinter dieser Bestimmung stand offenbar die Ueberzeugung, die grosse Mehrheit der Bürgerschaft würde sich, einmal mobilisiert, gegen die streitenden Parteien stellen und so den Auseinandersetzungen ein Ende bereiten. Die neue Auffassung von der Rolle des Einzelnen im Gemeinwesen kommt schliesslich auch in der Erweiterung des Kreises derjenigen, die für ein öffentliches Amt qualifiziert sind, zum Ausdruck: künftig sollten auch diejenigen ein Amt bekleiden dürfen, die sich auf Grund ihrer ökonomischen Leistungsfähigkeit - das hiess unter den damaligen Umständen: auf Grund eines gewissen Grundbesitzes - im Kriegsfall selbst equipieren konnten.<sup>34</sup>

Ob man angesichts dieses Befundes berechtigt ist, anzunehmen, Solon habe den attischen "Bürger" schaffen wollen,<sup>35</sup> ist eine Frage der Definition. Wenn man dabei an den Typus des Polisangehörigen in der voll entwickelten attischen Demokratie denkt, ist eine solche These allerdings unhaltbar. Die Folgerungen, die man, unter gewandelten Bedingungen, später aus Solons Entdeckungen gezogen hat, unterschieden sich deutlich von seinen eigenen. Es deutet alles darauf hin, dass Solon zwar an ein stärkeres Engagement derjenigen gedacht hat, die bislang abseits gestanden hatten, gerade die oben erwähnten Bestimmungen lassen aber, wenn man sie nicht isoliert betrachtet, auch die Grenzen erkennen, in denen sich nach seiner Auffassung ein solches Engagement bewegen sollte. So blieben die Hoplitenbauern, auch wenn sie jetzt zum Kreis der Aemterfähigen gehörten, gerade von den wichtigsten Aemtern weiterhin ausgeschlossen.<sup>36</sup> Und ihre Möglichkeiten, über die Volksversammlung Einfluss auf die Politik auszuüben, waren kaum viel grösser als vor den solonischen Reformen.<sup>37</sup> Kurz: Mit seiner Konzeption der bürgerlichen Verantwortung scheint Solon nicht sehr weit über jenen Zusammenhang hinaus gezielt zu haben, in dem er sie entwickelt hatte. Der einfache Polisangehörige sollte vor allem in Grenzsituationen, in Situationen, in denen das ganze Gemeinwesen unmittelbar bedroht war, politisch aktiv werden.

Die eben gemachten Einschränkungen vermögen aber die grundsätzliche Bedeutung der solonischen Konzeption in unserem Zusammenhang nicht zu schmälern. Wenn die neue Idee Resonanz fand, musste sich das Verständnis der Poliszugehörigkeit fast zwangsläufig von Grund auf verändern. Die auf die solonischen Reformen folgenden Jahrzehnte lassen aber unschwer erkennen, dass Solons Gedanken zunächst auf einen wenig fruchtbaren Boden fielen.

#### IV. Die Rezeption der neuen Rolle in breiteren Schichten und die Konstituierung der Polis als Gemeinschaft der Freien und Gleichen

Mag auch vieles im Zusammenhang des solonischen Reformprogramms im Dunkel bleiben, soviel steht jedenfalls fest: das Ziel, das sein Initiator vor Augen hatte, wurde vorerst nicht erreicht. Im Gegenteil: ein halbes Jahrhundert später traf gerade das ein, wovor Solon seine Mitbürger oft genug gewarnt hatte:<sup>1</sup> Peisistratos gelang es, nach zwei erfolglosen Versuchen in Athen eine Tyrannis zu errichten, die immerhin bis gegen das Ende des Jahrhunderts bestehen blieb. Diese nüchterne Tatsache verlangt nach einer Erklärung. Wo sind die Gründe für diesen Misserfolg zu suchen? Lag er etwa in der Konzeption selbst begründet? Waren Solons Einsichten zu wenig zwingend? Der athenische Staatsmann selbst war jedenfalls von seinen Entdeckungen so fasziniert, dass er sich gar nicht vorstellen konnte, jemand könnte sich ihnen verschließen.<sup>2</sup> Der Schlüssel zur Lösung des bestehenden Problems, das hatte Solon, wie die spätere Entwicklung zeigte, durchaus richtig erkannt, lag letztlich in der bei ihm zum ersten Mal fassbaren neuen Rolle des Polisangehörigen.<sup>3</sup> Wenn er darin die einzige Möglichkeit gesehen hat, aus der damaligen Sackgasse herauszukommen, so kann man nicht behaupten, diese Ansicht sei zu wenig fundiert gewesen. Oberflächlichkeit und mangelnde Logik lassen sich in seiner Konzeption jedenfalls nicht nachweisen.

Dass der erhoffte Erfolg vorerst nicht eintrat, musste andere Ursachen haben. Von den wichtigsten Massnahmen, die Solon traf, um seine Idee zu verwirklichen, war bereits die Rede. Hier zeigt es sich denn auch, und zwar kurz danach auf drastische Art und Weise, dass diese nicht genügten.<sup>4</sup> Bei seinem Versuch, seine Vorstellungen in die Praxis umzusetzen, vernachlässigte er einen Faktor, der nirgends so stark ins Gewicht fallen musste, wie gerade in den griechischen Verhältnissen. Er übersah ganz offensichtlich, dass bestimmte Verfassungsinstitutionen allein nicht genügten, wenn sie nicht in einem ganz bestimmten Sinne benützt werden.<sup>5</sup> Das zeigt sich hier wohl am deutlichsten bei der mit einer neuen, wesentlich wichtigeren Aufgabe bedachten Volksversammlung. Diese konnte nämlich so lange nicht im Sinne Solons funktionieren, als sich die traditionelle politische Grammatik nicht grundlegend veränderte.<sup>6</sup> Anders gesagt: solange die Teilnehmer einer solchen Versammlung, Adlige wie Nichtadlige, in der Regel weiterhin ihre traditionelle Rolle spielten, konnte auch eine mit grösseren Kompetenzen ausgestattete Volksversammlung keine am Interesse

der ganzen Polis orientierte Politik garantieren. Faktionskämpfen alten Stils waren weiterhin Tür und Tor geöffnet. Die Unterstützung gerade derjenigen Schichten, auf die Solon so sehr gehofft hatte, die Hoplitenbauern,<sup>7</sup> blieb ihm und seinem Volk versagt. Wenn diejenigen, die als stabilisierendes Element der neuen Ordnung hätten wirken sollen, die Erwartungen nicht erfüllten, so lag es, um es kurz zu sagen, daran, dass sie sich mit der ihnen zgedachten Rolle noch nicht identifizieren konnten. Diese Tatsache war letztlich für das Scheitern der solonischen Pläne verantwortlich.

Auf der Basis dieser Erkenntnis lassen sich für jene Stufe auf dem Weg zum Bürgerbegriff zusammenfassend folgende Feststellungen treffen. Der solonischen Konzeption lag eine völlig neue Idee vom Bürger zugrunde, die Idee des Bürgers, der sich für das Schicksal der ganzen Gemeinde verantwortlich fühlt und entsprechend handelt. Wie ausführlich dargelegt worden ist, war diese Idee für den späteren Begriff geradezu konstitutiv. Dass sie damals aber ihren potentiellen Exponenten noch ganz fremd war, beweist das Scheitern des solonischen Programms. Solons unbestreitbares Verdienst war es, ein klares Ziel gesteckt zu haben. Der Weg dorthin musste aber noch zurückgelegt werden. Die Idee des neuen Bürgers musste zuerst in das Bewusstsein der noch in ganz anderen Kategorien denkenden Politen dringen und sich mit deren Bedürfnissen oder Interessen decken, bzw. diesen sich annähern und diese zu sich hin verlängern. Eine Rolle, die so ungewohnt und schwierig war, war nicht so rasch zu lernen, wie sich ihr Verfasser zweifellos vorgestellt hatte. Wenn das gesteckte Ziel erreicht werden sollte, wenn sich breitere Schichten wirklich mit dieser Rolle identifizieren sollten, war ein tiefer und umfassender Lernprozess unumgänglich. Erst auf der danach erreichten Grundlage konnten jene neuen Institutionen ihren eigentlichen Sinn gewinnen.

Es stellt sich also hier die Frage, wie sich das Bewusstsein, freie, verantwortungsbewusste Glieder einer Gemeinschaft zu sein, die die alten Bindungen und Abhängigkeiten zu transzendieren vermochte, verdichten konnte. Bedurfte es etwa neben dem wichtigen Faktor Zeit noch anderer Konstituentien, damit dieser Prozess erfolgreich verlaufen konnte? In welcher Beziehung förderte die äussere geschichtliche Entwicklung diesen Prozess? Wie verhalten sich, anders gefragt, in diesem Fall Ereignis- und Prozessgeschichte zueinander?

Zum Ausgangspunkt einer Veränderung wurde der im dritten Anlauf geglückte Versuch eines einzelnen Adligen, sich in Athen als Alleinherrscher zu etablieren. Die Gründe für den Erfolg des Peisistratos brauchen hier nicht im Detail er-

örtert zu werden.<sup>8</sup> Es mag der Hinweis genügen, dass einige wichtige Probleme auch nach der von Solon durchgeführten Reform ungelöst geblieben waren. Die verschiedenen Ressentiments, die durch die neu entstandene Situation geweckt worden waren, nutzte Peisistratos geschickt für seine eigenen Zwecke aus. Seine Anhänger werden sich aus allen Regionen Attikas rekrutiert haben. Er selbst wird sicher jeden Bürger, der sich ihm in der Hoffnung auf eine Verbesserung seiner persönlichen Situation anzuschliessen gedachte, gleich aus welcher sozialen Schicht er stammte, in seine Gefolgschaft aufgenommen haben, mag sich diese auch zum grossen Teil aus armen Kleinbauern zusammengesetzt haben.<sup>9</sup>

Wie dem im Einzelnen auch gewesen sein mag, hier geht es in erster Linie um die Frage, ob und wie die Tyrannis den Prozess der Rezeption der neuen Rolle in der breiten Bürgerschaft gefördert hat. Worin bestanden die wichtigsten Veränderungen, wenn es denn solche gegeben hat, und wodurch wurden sie veranlasst? Aus welchen Massnahmen des Tyrannen lassen sich in dieser Hinsicht Schlüsse ziehen?

Peisistratos ist es auf Grund von Zwangsmassnahmen gelungen, das von ständigen Faktionskämpfen zerrüttete Gemeinwesen zu beruhigen. Er erkannte dabei sehr wohl, dass negative Massnahmen allein, zum Beispiel Druck auf die im Lande gebliebenen Adligen oder gar Landesverweisung der gefährlichsten Rivalen, nicht ausreichen würden, den Partikularismus, diese Quelle der politischen Instabilität, auf Dauer zu überwinden. Gerade das muss aber ganz in seinem persönlichen Interesse gelegen haben, war es doch gerade die Zersplitterung des Landes, die einen grossen Teil seiner jetzigen Anhänger, die breite Masse der Bevölkerung, wieder in die Arme seiner Gegner treiben konnte. Der Konzentration der Macht, einer logischen Folge der Entmachtung der übrigen Adligen, liefen deshalb weitere Massnahmen parallel, deren Ziel darin bestand, die Einheit Attikas, die Einheit insbesondere der ansässigen Bauernbevölkerung, zu dokumentieren und in deren Bewusstsein zu verankern.<sup>10</sup> Die Panathenäen, das jährlich wiederkehrende Hauptfest des Landes, an dem unter Beteiligung der ganzen Bevölkerung der Stadtgöttin Athene in einer feierlichen Prozession ein neues Festgewand dargebracht wurde, wurden zwar schon vor der Tyrannis eingerichtet, scheinen aber erst unter Peisistratos ihre zentrale Stellung im athenischen Festkalender erhalten zu haben. Ueberhaupt scheint die Verehrung Athenes, die sich Peisistratos schon früher zu seiner eigenen Schutzgöttin erkoren hatte, jetzt neue Akzente erhalten zu haben. So wurde ihr auf der Akropolis ein Tempel errichtet oder umgebaut und evtl. ein weiterer an derjenigen Stelle in Angriff genommen, wo später der Parthenon

stehen sollte. Weitere Massnahmen im kultischen Bereich, etwas die Einsetzung der Städtischen Dionysien, ein Fest zu Ehren des Gottes Dionysos, das bisher nur auf dem Lande gefeiert worden war, zeigen, dass ursprünglich lokale, jedenfalls nicht von der gesamten Bevölkerung gemeinsam begangene Feste jetzt zu Anlässen wurden, an denen künftig möglichst viele Bürger teilnehmen und zu diesem Zweck sich im Zentrum Attikas, in der Stadt Athen, versammeln sollten. Bei solchen Gelegenheiten sollte sich die Einheit des Landes, die Zusammengehörigkeit der Bevölkerung, kurz: das Athenertum mit aller Deutlichkeit, und zwar unter Peisistratos' Führung, manifestieren. In der gemeinsamen Verehrung der Stadtgöttin Athene war nun eine weitere, vielleicht bislang wirksamste Möglichkeit der Identifikation der Bürger mit dem Ganzen, mit der Polis Athen, entstanden. Der Versuch, die Einheit Attikas zu demonstrieren und bewusst zu machen, könnte auch im neuen, erstmals mit dem Bildnis der Athene und der ihr heiligen Eule versehenen Münztypus gesehen werden, falls dieser tatsächlich bereits in dieser Zeit entstanden ist.<sup>11</sup>

Wie weit dieser Versuch wirklich gelungen ist, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Betrachtet man die spätere Entwicklung, so zeigt sich, dass zumindest eine auf Dauer gegründete Ueberwindung des Partikularismus vorerst eine Illusion blieb. Hingegen darf man annehmen, dass der Begriff des "Atheners" einen neuen, nicht unwichtigen Akzent erhalten hat. Jetzt manifestierte sich neben der Nachbarschaft, der Familie, der Phratrie und anderen Gruppierungen auch stärker die Polisgemeinschaft. Der Zugang zu ihr war jetzt nicht mehr bloss durch den Adel, sondern direkt, durch persönliche Teilnahme an den grossen Festen, möglich. Die Tatsache, dass dem attischen Bürger jetzt vermehrt und eindrücklicher eingepaukt wurde, er gehöre zu einer viel umfassenderen Gemeinschaft, als sie die traditionellen Gruppierungen darstellten, muss dazu beigetragen haben, die Grenzen zwischen den verschiedenen Unterabteilungen allmählich zu relativieren. Parallel dazu wird sich auch die Tendenz, sich nach aussen, gegenüber Nichtathenern abzugrenzen, verstärkt haben. Aus diesem Blickwinkel heraus kann man in der Tyrannis durchaus den Uebergang zu einem neuen Stadium der Polisintegration sehen. Dies ist das eine Ergebnis, das in unserem Zusammenhang von Bedeutung ist.

Das zweite, nicht minder wichtige Fazit ergibt sich aus der Nivellierung der gesellschaftlichen Unterschiede, soweit sie sich politisch niederschlugen, in negativer Hinsicht: dadurch, dass ein einziger Adliger alle Macht in seinen Händen konzentrierte, eliminierte er nicht nur alle Nichtadligen, sondern ebenso

alle seine Standesgenossen aus dem Entscheidungsprozess.<sup>12</sup> Nun ist im Hinblick auf die spätere Entwicklung nicht ohne weiteres einzusehen, inwiefern sich dadurch das Bewusstsein breiterer Schichten hätte verändern können. Die neue Form von Gleichheit wird aber in der breiten Bevölkerung einen nicht zu unterschätzenden sozialpsychologischen Effekt erzielt haben. Wenn die einst so mächtigen und bewunderten Adligen, auf den Tyrannen hin gesehen, auf der gleichen Ebene standen wie die einfachen Bauern, konnten die noch vorhandenen Inferioritätsgefühle der letzteren weiter schwinden. Dies umso mehr, als der Alleinherrscher auf die Unterstützung grösserer Teile der Bevölkerung angewiesen war und deshalb bestrebt sein musste, deren Sympathien zu gewinnen und zu konservieren. Wenn er dies in erster Linie dadurch erreichte, dass er seinem Lande zu einer bisher unbekanntem wirtschaftlichen Prosperität verhalf, so verstärkte er nur noch jene Tendenz. In den gleichen Zusammenhang gehört auch die Tatsache, dass die alten Abhängigkeiten allmählich ihre Selbstverständlichkeit verloren. Waren die Nichtadligen früher vor allem auf die Hilfe und den Schutz ihrer adligen Phratriegenossen angewiesen, so ergab sich unter den gewandelten Verhältnissen erstmals eine Alternative, und zwar der Appell an den Tyrannen.<sup>13</sup> Das bedeutete noch nicht, dass die traditionellen gesellschaftlichen Mechanismen zu funktionieren aufgehört hätten. Die Art und Weise, wie die Tyrannis abgelöst wurde, beweist zunächst eher das Gegenteil, denn nach dem Sturz des Peisistratossohnes Hippias wurde der Kampf um die Machtpositionen im gewohnten Koordinatensystem ausgefochten.<sup>14</sup> Offensichtlich waren die neuen Erfahrungen noch zu wenig tief in das Bewusstsein der Betroffenen eingedrungen oder sie reichten einfach noch nicht aus, um jene Konsequenzen herbeizuführen, die Solon mit seiner Polis-konzeption schon vorweggenommen hatte. Die Bürger werden zwar die Zugehörigkeit zu einer grösseren Einheit stärker als bisher empfunden haben. Dies geschah aber zunächst wahrscheinlich vornehmlich gefühlsmässig, etwa über äussere Anhaltspunkte, wie Sie die gemeinsamen Feste darstellten.

Wenn der Tyrann nie als Repräsentant dieser Einheit, der Polis, auftrat, wenn er Verträge mit fremden Mächten immer in seinem, nie in ihrem Namen abschloss, wenn er, um es kurz zu sagen, im Stile eines Adligen Politik trieb,<sup>15</sup> so heisst das nicht, dass er, wie Helmut Berve behauptet, neben der Polis gestanden habe. Es spiegelt sich darin vielmehr die Tatsache, dass die Polis damals noch gar nicht als geschlossene, handlungsfähige Grösse, als politisches Subjekt, begriffen wurde, folglich in diesem Sinne auch noch gar nicht existierte.<sup>16</sup> Es sei noch einmal auf die Umstände verwiesen, die beim Sturz der Tyrannis zu

beobachten sind. Hätte es tatsächlich einen Dualismus von Polis und Tyrann gegeben, wäre die Ablösung seiner Herrschaft mit Sicherheit ganz anders verlaufen. Dass sein Sturz vom einzigen Gegenpol aus betrieben wurde, der dem Tyrannen damals gegenüberstand, von denjenigen Adligen nämlich, die sich mit der Einschränkung ihres einstigen Einflusses nicht abfinden konnten, ist für die damalige Situation bezeichnend. Es war gerade nicht, wie man das später immer wahrhaben wollte, die breite Bevölkerung die treibende Kraft.<sup>17</sup> Diese hatte offensichtlich kein besonderes Interesse an einer Aenderung der Verhältnisse, die damals nur auf eine Restauration der Vergangenheit hinauszulaufen schien. Den Gegenpol der Polis als geschlossen handelnder Einheit konnte es damals deshalb noch gar nicht geben, weil die breiteren Schichten jene neue Rolle, die ihnen von Solon zudedacht war, noch nicht oder erst bedingt rezipiert hatten.

Mag die Tyrannis in mancher Hinsicht, und zwar primär dadurch, dass sie etliche Hindernisse aus dem Wege geräumt hatte, jenen Bewusstseinsprozess vorangetrieben und gefördert haben, ohne dass ihre Exponenten sich im klaren darüber gewesen wären, so blieb doch der entscheidende Effekt aus naheliegenden Gründen aus. Wie hätte auch die Einsicht jener Schichten in ihre eigenen politischen Möglichkeiten und der Wille, diese auch wahrzunehmen, unter der Tyrannis den entscheidenden Durchbruch erleben können, wenn der Tyrann, um seine Position verteidigen zu können, darauf bedacht sein musste, diesen unter allen Umständen zu verhindern?<sup>18</sup> Soviel ist jedenfalls nach diesen Beobachtungen deutlich: Mit der Beseitigung desjenigen, der alle Macht in seinen Händen konzentriert hatte, war der Weg zum Bürger, wie ihn Solon gezeichnet hatte, noch keineswegs geebnet. Wiederum war es die innenpolitische Entwicklung der folgenden Zeit, die in besonderem Masse ins Gewicht fiel und schliesslich jene Grundlage entstehen liess, auf welcher der endgültige Durchbruch gelingen konnte. Wie es dazu kam, soll nun im folgenden beschrieben werden.

Der Sturz der Tyrannis wurde, wie schon erwähnt, von einer Gruppe aus dem Land vertriebener Adliger ins Werk gesetzt, deren treibende Kraft das berühmte Geschlecht der Alkmeoniden unter der Führung des Kleisthenes war.<sup>19</sup> Nach einem missglückten Versuch gelang das Unternehmen im zweiten Anlauf dank ausländischer Hilfe: die Spartaner hatten auf Betreiben des delphischen Orakels, dessen besondere Gunst die Alkmeoniden sich erworben hatten, ein Hilfskorps unter ihrem König Kleomenes geschickt. Es stellte sich sofort heraus, dass nach diesem Erfolg in keiner Weise die Verwirklichung der solonischen Ideen angestrebt wurde. Ganz im Gegenteil: Nachdem das allen führenden Adelsgeschlechtern gemeinsame

Ziel, der Sturz des Alleinherrschers, erreicht war, begannen die alten Rivalitäten wieder aufzuflackern. Wie eh und je versuchten die mächtigen Adligen, im Kampf um die wichtigsten Positionen mit Hilfe ihrer Klientelen die Gegner aus dem Felde zu schlagen, wobei es zu bürgerkriegsähnlichen Situationen gekommen sein muss.

Die Protagonisten dieser Szene waren der genannte Kleisthenes und Isagoras. Dieser scheint damals über die grössere Gefolgschaft verfügt zu haben, jedenfalls gewann er die erste Runde der Auseinandersetzung, wurde er doch im Sommer des Jahres 508 zum Archonten gewählt.<sup>20</sup> Kleisthenes, der eigentliche Motor im Kampf gegen die Tyrannis, war jedoch nicht bereit, sich um die Früchte seiner Anstrengungen bringen zu lassen, und griff in diesem kritischen Moment zu einem Mittel, das er offensichtlich vorher nicht ins Auge gefasst hatte: er wandte sich an das Volk und machte es, wie Herodot berichtet, zu seinem Verbündeten.<sup>21</sup> Mit dessen Unterstützung gelang es ihm denn auch, über seine Gegner die Oberhand zu gewinnen.<sup>22</sup>

Als Kleisthenes sich zu seinem Schritt entschloss, muss er sich darüber im klaren gewesen sein, dass er nur auf Grund ganz konkreter Versprechungen bei seinem potentiellen Bundesgenossen die notwendige Resonanz erhalten konnte. Das versteht sich eigentlich von selbst. Wir kennen leider den genauen Inhalt nicht. Immerhin ist deutlich, dass es in seinem Kern auf eine stärkere Mitbestimmung breiterer Schichten in Angelegenheiten, die die ganze Gemeinde betrafen, ausgerichtet war.<sup>23</sup> Ob das Schlagwort der 'Isonomia', das man am besten mit "bürgerlicher Gleichheit" wiedergibt, bereits hier eine Rolle gespielt hat, lässt sich nicht ausmachen. Sicher ist jedenfalls, dass die Vorstellung, die sich hinter diesem Wort verbarg, damals eine entscheidende Rolle gespielt hat.<sup>24</sup> Das geht unmissverständlich aus dem Kernstück des kleisthenischen Verfassungswerks hervor, der sogenannten Phylenreform. Kein anderer Ausdruck wäre geeigneter, Sinn und Gehalt dieser Reform zu umschreiben. Es ist im übrigen sehr wahrscheinlich, dass der Alkmeonide nicht allein auf Grund positiver Versprechungen, sondern auch durch eindringliche Beschwörung der Gefahr, die dem Volke drohe, falls Isagoras und seine Clique ihre Stellung behaupteten, erreicht hat, Bürger, die damals noch unschlüssig waren, in seinem Sinne zu beeinflussen.

Es ist zwar, wie gesagt, eine recht banale Feststellung, dass Kleisthenes in seiner ungemütlichen Lage recht weitgehende Versprechungen gemacht hat, um das Volk hinter sich zu bringen. Deren Inhalt hingegen versteht sich nicht ge-

rade von selbst, sofern man sich an die Bewusstseinslage der breiten attischen Bevölkerung bei der Vertreibung des Hippias, also lediglich rund zwei Jahre früher, erinnert. Wäre es unter diesen Bedingungen nicht viel naheliegender gewesen, wenn Kleisthenes etwa nach dem Erfolgsrezept der Tyrannen ins Zentrum seines Programms die Verbesserung der wirtschaftlichen Situation seiner zukünftigen Partner gestellt hätte? Offensichtlich wäre er damals beim Volk damit nicht mehr angekommen. Wenn er ganz andere Akzente setzte, tat er dies, wie sein durchschlagender Erfolg beweist, zu Recht. Er erwies sich darin, dass er die damalige Lage richtig einzuschätzen verstand, als wahrer Meister der Politik.

Wie ist es dann aber zu erklären, dass sich in breiteren Schichten so plötzlich und so stark der Wunsch nach bürgerlicher Gleichheit bemerkbar gemacht hat? Zunächst sei hier noch einmal in Erinnerung gerufen, dass gerade unter der Tyrannis bestimmte Voraussetzungen geschaffen worden sind, die eine solche Entwicklung zumindest begünstigten. Es mag sich als Folge der neuerlichen Machtkämpfe innerhalb der Polis bei den breiteren Schichten die Erkenntnis verdichtet haben, dass der Adel allein nicht in der Lage war, das Wohl der ganzen Gemeinde in genügendem Masse zu wahren. Kurz: im kritischen Augenblick scheint innerhalb des Volkes eine Stimmung latent vorhanden gewesen zu sein, die Kleisthenes nur noch in ganz bestimmte Bahnen, auf ein ganz bestimmtes Ziel hin, zu lenken brauchte.<sup>25</sup> In seiner Person fand die nichtadlige Bürgerschaft einen Mann, der ihre noch vagen Vorstellungen, die primär von einem Unbehagen über die gegenwärtige Situation genährt wurden, zu artikulieren verstand. War der Anstoss erst einmal erfolgt, so konnte sich jener bislang so mühsame Prozess in seiner ganzen Dynamik entfalten.

Wie stark der Wille der breiten Bevölkerung, die Angelegenheiten des Gemeinwesens in die eigenen Hände zu nehmen, damals wirklich war, wenn ihm nur eine Richtung verliehen wurde, beweist auf eindruckliche Art und Weise die Reaktion auf den Versuch des nun seinerseits bedrängten Isagoras, mit Unterstützung seines spartanischen Gastfreundes, desselben Kleomenes, der die Peisistratiden gestürzt hatte, ein Regime aufzurichten, dass nur auf ihm und dreihundert Freunden ruhen sollte. Als er nämlich unter militärischem Schutz daran ging, den Rat - es ist nicht klar, welcher gemeint ist - aufzulösen und seine Pläne in die Tat umzusetzen, rottete sich das Volk in einem spontanen Akt zusammen und erreichte schliesslich, dass das Unternehmen scheiterte.<sup>26</sup>

Diese gemeinsame Aktion war umso erstaunlicher, als sie nicht unter der

Führung desjenigen Mannes zustande gekommen war, der doch gerade jenen entscheidenden Impuls gegeben hatte. Kleisthenes hatte sich nämlich beim Herannahen des spartanischen Kontingents mit anderen gleichgesinnten Adligen aus der Stadt entfernt. Dazu kam, dass 700 offenbar auf seiner Seite stehende Familien kurz nach dem Einmarsch der Feinde vertrieben wurden.<sup>27</sup> Mit anderen Worten: Das Volk verstand in dieser entscheidenden Situation, ohne den eigentlichen Kopf der Bewegung und dessen Freunde sowie zahlenmässig geschwächt seine eigenen Interessen wahrzunehmen. Jetzt war eine Barriere, die lange unüberwindlich erschien, gefallen. Noch nie waren die tatsächlichen Möglichkeiten des Volkes, sofern es sich zu einer geschlossenen Aktion aufzuraffen vermochte, auf so imposante Weise zu Tage getreten. Was hier geschehen war, liess sich nicht mit früheren Willenskundgebungen vergleichen. Bei diesem Anlass hatte das Volk erstmals demonstriert, dass es sich seiner Möglichkeiten auch bewusst und von der Legitimität und Durchsetzbarkeit seiner Vorstellungen, die auf eine klare Alternative zum bisherigen Adelsregime hinausliefen, überzeugt war.

So eindrücklich dieser Sieg nun aber auch ausgefallen war, er vermochte dennoch nicht darüber hinwegzutäuschen, dass noch keineswegs alle Probleme, die sich im Rahmen einer grundsätzlichen Aenderung der Machtverhältnisse stellten, gelöst waren. War es denn wirklich so sicher, dass die Solidarität des Volkes auch in Zukunft wirksam sein würde? Bestand nicht die Gefahr, dass diese sich, wie in früheren Fällen, wieder auflösen würde, sobald der Alltag eingeleitet war? Man darf bei der Beantwortung dieser Frage nicht übersehen, dass in Attika zwischen den einzelnen Siedlungen zum Teil beträchtliche Distanzen lagen, die den gegenseitigen Kontakt der Bevölkerung erschwerten. Unter solchen Umständen mag bei denjenigen Adligen, die über die kleisthenischen Reformen nicht erfreut waren, die Hoffnung gekeimt haben, mit der Zeit werde sich die Sache schon wieder in ihrem Sinne einpendeln, und diese Hoffnung brauchte in der Tat nicht unberechtigt gewesen zu sein. Gerade dieses Einpendeln in die alten Gewohnheiten musste aber Kleisthenes in seinem eigenen Interesse unbedingt verhindern. Man darf ohne jede Uebertreibung behaupten, dass er dieses wichtige Problem auf geniale Weise gelöst hat.

Die entscheidende Frage lautete damals, wie Kleisthenes klar erkannte: Wie liess sich der soeben demonstrierte Wille der breiten Bevölkerung, das Geschick der Polis selbst zu bestimmen - ein Wille, mit dem sich Kleisthenes offenbar identifizierte - auf Dauer stellen? Durch die jüngste Entwicklung belehrt, be-

zweifelte der nunmehr führende Mann Athens, ob die bisherigen, vor allem von Solon geschaffenen, Verfassungsinstitutionen allein dieser Forderung gerecht werden könnten. Von seiner tiefen Skepsis vermochte ihn anscheinend auch das eben bekundete, neue Bewusstsein des Volkes nicht zu befreien. Er war offenbar der festen Ueberzeugung, das gesteckte Ziel nur auf dem Wege der sogenannten Phylenreform zu erreichen.<sup>28</sup>

Ihre wichtigsten Züge seien hier nur kurz erwähnt. Kleisthenes teilte zunächst ganz Attika in drei Regionen ein, die Stadt Athen, das restliche Binnenland und die restliche Küstenlandschaft, die ihrerseits in je zehn Teile zerfielen. Aus diesen sogenannten dreissig Trittyen, von denen Jede noch einmal in kleinere Einheiten, die Demen, aufgeteilt waren, welche in der Regel mit bereits bestehenden Dörfern identisch waren, bildete er zehn Phylen, wobei jede sich aus je einer durch das Los bestimmten Stadt-, Küsten- und Binnentrittys zusammensetzte. Aus jeder dieser zehn Phylen sollten künftig je fünfzig Ratsherren in den neuen Rat der Fünfhundert gewählt werden. Auf Einzelheiten kann in unserem Zusammenhang verzichtet werden. Hier gilt es vor allem zu erkennen, wie durch diese einschneidenden Massnahmen, die auf den ersten Blick so seltsam anmuten, erreicht werden konnte, dass das neugewonnene Bewusstsein der breiteren Kreise der Bürgerschaft vertieft und regelmässig zur Geltung gebracht wurde.

Man geht dabei wohl am besten vom neugeschaffenen Rat aus, der in der neuen Machtstruktur eine zentrale Position gewann.<sup>29</sup> Dieses Gremium konnte seine Aufgabe nur wahrnehmen, wenn es sich regelmässig, also weit häufiger noch als das Gesamtvolk in der Volksversammlung, traf und die jeweils anfallenden Probleme in gemeinsamer Diskussion auf mögliche Lösungen untersuchte. Die Zusammensetzung dieses Organs und die Art der Bestellung der einzelnen Ratsherren boten dabei die Garantie, dass einerseits alle Teile des Landes, andererseits gerade die nichtadlige Bevölkerung in besonderem Masse zu Wort kommen konnte.<sup>30</sup> Auf diese Weise wurde der Rat zum Sammelbecken der über das ganze Land verteilten Willensäusserungen der breiten Bevölkerung, deren Macht erst dadurch, dass sie an einem einzigen Punkt konzentriert war, zur Geltung gebracht werden konnte. Durch die häufige Präsenz der Ratsherren im Zentrum des Landes und den von ihnen aufrecht erhaltenen regelmässigen Kontakt zwischen der Zentrale und den kleinsten Einheiten, in denen die Meinungsbildung wegen der Ueberschaubarkeit besonders gut funktionieren konnte, wurde gleichzeitig der Wille der ganzen attischen Bürgerschaft, selbst ihrer von Athen am weitesten entfernt lebenden Glieder, daselbst anwesend gemacht.<sup>31</sup> Diese Präsenz war jetzt nicht mehr nur

temporär, wenn jeweils Volksversammlungen abgehalten wurden, sondern permanent, und überdies war sie nicht mehr nur partiell, also Teile des Volkes umfassend, sondern total.

Der alte Partikularismus, der die Interessen der Adligen immer wieder so sehr begünstigt hatte, wurde durch das neue, durch die Mischung der Bürgerschaft beträchtlich erweiterte Netz von Bekanntschaften, die sich nun ständig aktualisieren konnten, überwunden. Was den Adel früher stets in Vorteil gebracht hatte, seine weitverzweigten Beziehungen, wurde jetzt durch die institutionell verankerte Solidarität des Volkes mehr als bloss wettgemacht. Wenn ein einzelner Adliger künftig grösseren Einfluss gewinnen wollte, konnte er sich nicht mehr auf eine möglichst grosse Gefolgschaft stützen, ohne seine Ziele genau zu umreissen. Er war fortan genötigt, durch überzeugende Argumente in der Volksversammlung eine Mehrheit zu gewinnen. In einem solchen System musste sich das neue Bewusstsein der breiteren Schichten, weil es sich ununterbrochen zu artikulieren hatte, ständig weiter vertiefen. Der Rückfall in den alten Trott war jetzt auf Grund institutioneller Sicherungen praktisch ausgeschlossen.

Mit seiner Reform hat Kleisthenes, um das Problem noch aus einer anderen Perspektive zu betrachten, eine ganz neue Art von Oeffentlichkeit geschaffen.<sup>32</sup> Genauer gesagt: er hat Oeffentlichkeit überhaupt erst institutionalisiert. Soweit diese Sphäre als Gegenpol zum privaten Bereich des Oikos bisher überhaupt existierte, umfasste sie für die kleinen Leute in der Regel nur die einzelnen Phratrien. Diese bildeten, wie oben ausgeführt, den eigentlichen Lebensraum der Bürger. Hier waren die Verhältnisse noch überschaubar, hier herrschte eine gewisse Vertrautheit untereinander, hier kannte jeder jeden.<sup>33</sup> Solidarität verstand sich hier von selbst, im Schosse der Phratrie liess sie sich täglich praktizieren. Jenseits ihrer Grenzen herrschten in dieser Hinsicht schon ganz andere Bedingungen. Schon in den nächst grösseren Unterabteilungen der Bürgerschaft, den Phylen, wird der gegenseitige Kontakt ein weit geringeres Ausmass an Intensität aufgewiesen haben. Dieser muss sich auf der Ebene der Gesamtgemeinde schliesslich, was den Alltag betraf, so sehr verdünnt haben, dass er, wie die Geschichte der archaischen Zeit deutlich genug lehrt, praktisch bedeutungslos blieb.

Lange Zeit war offensichtlich das Bedürfnis, jene so eng beschränkte Sphäre der Oeffentlichkeit zu erweitern, kaum vorhanden.<sup>34</sup> Der Adel hatte seine eigene, über die Polis hinausgreifende Oeffentlichkeit, die vor allem an den grossen panhellenischen Spielen oder bei Festlichkeiten hergestellt wurde, wie sie der

Tyrann von Sikyon, der Grossvater des Kleisthenes, bei der Verheiratung seiner Tochter organisiert hatte.<sup>35</sup> Bei solchen Gelegenheiten pflegte er sich am betreffenden Ort einzufinden, um im Wettkampf seiner Maxime, dem 'Immer der Beste zu sein' ('aien aristeteuin'),<sup>36</sup> zu leben. Fast nur diese "interpolitische" Öffentlichkeit vermochte der Wunsch der Adligen nach unsterblichem Ruhm zu befriedigen. Kaum einer von ihnen wäre auf die Idee gekommen, diesen Ruhm primär auf der Ebene der Polis zu suchen. Dem griechischen Adel fehlte dazu fast jede Motivation.<sup>37</sup> Während langer Zeit scheint sich auch die nichtadlige Bevölkerung mit der auf die Phratrie beschränkten öffentlichen Sphäre begnügt zu haben, mindestens so lange, als sie hier ihre Erwartungen erfüllt sah. Diese bestanden vor allem in der Befriedigung der elementarsten Bedürfnisse, die ihnen im privaten Bereich des Oikos versagt bleiben musste. Darunter wird man neben dem Wunsch nach persönlichem Schutz und nach Geborgenheit wohl auch eine gewisse soziale Anerkennung zu rechnen haben, wenn diese auch in keiner Phase die Dimension des adligen Pendant erreicht haben wird. Die Situation begann sich erst zu ändern, als in der breiten Bevölkerung eine wichtige Entdeckung gemacht worden war: die Entdeckung nämlich, dass zwischen gesellschaftlicher Realität und Norm eine Differenz aufgebrochen war, und als sich daraus das Postulat entwickelte, diesen Graben, so gut es ging, wieder zuzuschütten.

Den ersten wichtigen Schritt in dieser Richtung markierten die an vielen Stellen Griechenlands vorwiegend im 7. Jahrhundert vollzogenen Rechtskodifikationen. Dadurch wurde erreicht, dass jedes Abweichen von der Norm im Gegensatz zu früheren Zeiten jetzt sogleich und mühelos festgestellt werden konnte. Im Vorgang dieser Objektivierung manifestierte sich gleichzeitig eine gewisse Erweiterung der öffentlichen Sphäre auf die gesamte Gemeinde hin. Dies lässt sich auch daran erkennen, dass neue Funktionen geschaffen und nicht auf Genossen von Teilverbänden, sondern auf die gesamte Bürgerschaft übertragen worden sind. So wichtig dieser Schritt im Hinblick auf die Institutionalisierung von Öffentlichkeit in der Polis auch sein mochte, er bezeichnete lediglich einen Anfang und war in seiner Wirkung noch lange genug recht gering. Versuche der Tyrannen in dieser Richtung, wie sie oben erwähnt worden sind, waren insofern von Bedeutung, als sie in besonderem Masse den sozialpsychologischen Aspekt des Problems berücksichtigten. Anders als ihre adligen Standesgenossen hatten sie ein reges Interesse daran, dass ein Bereich jenseits der von den Adligen kontrollierten Phratrien entstand, dem sich die nichtadligen Bürger zugehörig empfinden konnten. Dabei mussten sie streng darauf achten, dass die von ihnen geförderte Öffentlichkeit

nicht jene Funktion erhielt, die wenigstens im Keime schon vorhanden war und unter Kleisthenes dann auch zu ihrer vollen Wirkung gelangte: Oeffentlichkeit als Medium zur Durchsetzung des Willens der breiten Bürgerschaft.

Dieser Wille vermochte sich so lange nicht regelmässig und stark zur Geltung zu bringen, als Oeffentlichkeit für den kleinen Bürger fast nur auf der Ebene der Phratrien existierte. So besehen, kam der Institutionalisierung jener Sphäre im Bereich der ganzen Polis in Hinsicht auf deren Integration geradezu grundsätzliche Bedeutung zu. Indem es Kleisthenes gelang, dieses Problem zu lösen, führte er zugleich das Problem der griechischen Polis schlechthin einer Lösung zu.

Mann muss sich die besonderen Schwierigkeiten vergegenwärtigen, mit denen eine Epoche fertig werden musste, die nicht einmal die primitivsten Formen eines Instrumentariums besass, das heutigen Demokratien in den Massenmedien zur Verfügung steht, wenn man der damals vollbrachten Leistung gerecht werden will. Ein Blick auf die Genese einer politisch fungierenden Oeffentlichkeit im neuzeitlichen Europa, wie sie sich zuerst in England an der Wende zum 18. Jahrhundert abzeichnete, und die konstitutive Rolle der Presse in diesem Prozess, zeigt besonders deutlich, wie beschränkt im Grunde in griechischen Verhältnissen die Möglichkeiten zur Erreichung dieses Ziels waren.<sup>38</sup> Hier konnte Oeffentlichkeit tatsächlich nur auf der Basis bürgerlicher Anwesenheit, nur in dieser konkreten Form, institutionalisiert werden. Kleisthenes hat dies auf die bestmögliche Art realisiert.

Die Transparenz der sozialen Verhältnisse, die früher in den einzelnen Phratrien dem Bürger in besonderem Masse das Gefühl der Zugehörigkeit verschafft hatte, übertrug sich jetzt infolge des erweiterten Kontaktsystems und der damit zusammenhängenden Intensivierung der Beziehungen allmählich auf den übergeordneten Bereich der Polis. Diese wurde im Zuge der Zeit immer stärker als Gemeinschaft der Bürger, als 'koinōnia politikē',<sup>39</sup> begriffen. Analog dazu lernten sich diese in einem ganz neuen Sinn als deren konstituierende Glieder verstehen. Hatten sie sich bisher anderen, vor allem kleineren Bereichen zugehörig empfunden, so trat jetzt, vermittelt durch neue Untereinheiten, welche gleichsam auf die Polis zu konstruiert waren, die Mitgliedschaft in einer Einheit, die alle diese Sphären transzendierte und zugleich relativierte, immer stärker in den Vodergrund. Unter diesen neuen Voraussetzungen konnte die solonische Idee des Bürgers, der sich für das Schicksal seiner Gemeinde verantwortlich fühlt und deshalb Politik nicht anderen überlässt, sondern gerade zu seiner ureigensten

Sache macht, endlich Wirklichkeit werden: in einer allerdings viel weitgehenderen (und in den folgenden fünfzig Jahren noch zunehmenden) Weise, als sich das Solon vorgestellt hatte. Dadurch, dass jetzt allen Bürgern die absolut gleichen Rechte, 'isa', zur Beteiligung an der Polis übertragen wurden, erhielt die Eigenschaft, Bürger zu sein, einen völlig neuen Akzent. In dieser - und nur in ihr - wurde der Wunsch breiterer Schichten nach Gleichheit verwirklicht; in ihr empfanden sie sich jetzt als 'homoioi', Gleiche.<sup>40</sup> Im Bürgersein sollten künftig alle Unterschiede, die in anderen Zonen durchaus weiter bestanden, aufgehoben sein. Auf dieser Ebene war Gleichheit erstmals und von nun an ständig aktualisierbar.

Erst im Gefolge dieser Entwicklung wird man der Frage nach Zugehörigkeit zur Bürgerschaft, der Frage nach den Inhabern eines jetzt neu verstandenen Bürgerrechts, grössere Bedeutung beigemessen haben. In der Reform des Kleisthenes scheint diesbezüglich erstmals eine klare Regelung getroffen worden zu sein, die für die ganze Polis verbindlich sein sollte.<sup>41</sup> Von dem Moment an, in dem die gesamte Bürgerschaft in einer bisher unbekanntem Weise an den Entscheidungen, die sie betrafen, beteiligt war, wo die Bürger auf der normativen Ebene der Isonomie alle bisherigen Unterschiede aufgehoben wussten,<sup>42</sup> wo das Bürgerrecht nicht mehr bloss theoretisch, sondern in der Praxis so viel grössere Privilegien implizierte als in der Vergangenheit, da musste das Bedürfnis nach klaren, überprüfbareren Kriterien der Zugehörigkeit zu jenem Kreis der Gleichen wach werden. Kleisthenes veranlasste, dass künftig in den kleinsten Einheiten, den Demen, Bürgerlisten geführt und dass die Bürger sich jeweils durch den betreffenden Demennamen als solche ausweisen sollten.<sup>43</sup> Wer damals in diese Listen aufgenommen wurde, gelangte in den Besitz jener Privilegien. Gewiss waren alle diejenigen darunter, die bisher als Angehörige einer Phratrie gegolten hatten. Falls die Theten damals nicht in den Phratrien gewesen sein sollten, dürften auch sie, zusammen mit einigen erst seit kurzer Zeit in Attika ansässigen Fremden,<sup>44</sup> bei dieser Gelegenheit Anteil am neuen Bürgerrecht erhalten haben.

Wie dem im einzelnen auch gewesen sein mag, hier ist es wichtig festzuhalten, dass sich damals - und, so weit wir sehen können, erst damals - ein klar umrissener Kreis gleichberechtigter Politen konstituiert hat, der sich in der Folge immer stärker gegen alle Aussenstehenden abschliessen sollte.<sup>45</sup> Die für die klassische Polis so charakteristische Exklusivität muss unter den spezifischen Bedingungen ihres Integrationsprozesses gesehen werden, der nur gelingen konnte, wenn sich breitere Schichten der Bürgerschaft mit dieser

Polis auf so ausgeprägte Weise identifizierten, wie dies in Athen erst durch die kleisthenischen Reformen ermöglicht worden ist.<sup>46</sup> In dem Mass, in dem die Bürger ihre neue Rolle rezipierten, trugen sie zur Konsolidierung der inneren Verhältnisse bei.

## V. Die Durchbrechung des politischen Horizontes und die Prägung des klassisch-griechischen Bürgerbegriffs

So wenig auch ernsthaft daran zu zweifeln ist, dass mit den Reformen des Kleisthenes für Athen der entscheidende Schritt zur wirksamen regelmässigen Mitsprache breiterer Schichten getan worden ist, so wenig wahrscheinlich ist es, dass man schon damals oder auch nur bald danach das Bürger-Sein bzw. Bürgerrecht primär als Recht auf massgebliche politische Partizipation bzw. als Recht auf 'Teilhabe an der Regierung' begriff. Es ist das Ziel der folgenden Ausführungen, plausibel zu machen, dass und weshalb damit kaum vor der Mitte des Jahrhunderts zu rechnen bzw. aufzuzeigen, wie es schliesslich dazu gekommen ist.

Wenn wir dazu neigen, den Zeitpunkt für die Entstehung des klassisch-griechischen Bürgerbegriffs relativ spät anzusetzen, so deshalb, weil die politische Partizipation breiterer Schichten in den ersten Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts, verglichen mit den Jahrzehnten nach der Jahrhundertmitte, sich noch in relativ engen Grenzen bewegt und dementsprechend für den einzelnen Politen noch nicht ihren späteren Stellenwert gewonnen zu haben scheint.<sup>1</sup> Die Volksversammlung hatte zwar schon in den 80er Jahren eine Reihe von Entscheidungen mit grosser Tragweite zu fällen. Sie betrafen einmal die Verwendung der aus den neu erschlossenen Silberminen von Laureion der Gemeinde zufließenden Gelder und, damit zusammenhängend, den Aufbau einer Flotte<sup>2</sup> im Hinblick auf die nach der Schlacht bei Marathon zu erwartende Fortsetzung der kriegerischen Auseinandersetzung mit dem Perserreich. Darüber hinaus galt es, über eine Reihe von personellen Fragen zu befinden. Im Jahre 488/7 wurde erstmals darüber debattiert, ob man mit Hilfe der vielleicht schon von Kleisthenes eingerichteten Massnahme des Scherbengerichts, des Ostrakismos<sup>3</sup>, einen führenden Politiker in die Verbannung schicken sollte. Die dann auch erfolgte Ostrakisierung fand in den folgenden Jahren eine mehrfache Wiederholung.<sup>4</sup> Besonders diese personellen Entscheidungen waren geeignet, dem einfachen Bürger die Möglichkeiten und die Bedeutung politischer Beteiligung in neuer und eindrücklicher Weise bewusst zu machen. Allzu weitgehende Konsequenzen haben andererseits gerade die Wirkungen dieser Massnahmen verhindert: durch die zeitweilige Ausschaltung des gefährlichsten Rivalen ist die dominierende Stellung des führenden Mannes jeweils wiederhergestellt resp. ausgebaut worden. Beim Ostrakismos - und darin (und nicht in der Absicht, die Mitsprache des Volkes zu verstärken)<sup>5</sup> ist wohl

das Motiv seiner Einführung zu sehen - fungierte das Volk also lediglich als Schiedsrichter der nunmehr vor der Volksversammlung ausgetragenen Auseinandersetzungen zwischen einzelnen Adligen und ihrer Anhänger und bestätigte und dokumentierte durch seinen Entscheid den noch immer überragenden Einfluss des Adels auf die athenische Politik.<sup>6</sup>

Dass die führende Stellung des Adels noch für längere Zeit unangefochten blieb resp. dass die Mitsprache breiterer Schichten sich vorerst noch in Grenzen hielt, dafür spricht auch die Notiz in der 'Athenaiōn politeia', dass zwischen 479 und 462 der alte Adelsrat des Areopag geherrscht habe.<sup>7</sup> Das kann nicht bedeuten, dass er durch die Reformen des Kleisthenes seine alte Macht eingebüsst und jetzt wieder zurückgewonnen hätte, er wird vielmehr auf Grund seiner wichtigen Rolle in den Perserkriegen und in der Aussenpolitik der 80er Jahre seine Position noch gestärkt haben. Eine Rolle dabei hat fraglos auch die Tatsache gespielt, dass seit 480/79 die Gegensätze innerhalb des Adels zurückgedrängt wurden - die Ostrakisierten wurden angesichts der drohenden zweiten Invasion durch die Perser vor der Schlacht bei Salamis zurückberufen - und damit der Volksversammlung vorerst die Möglichkeit genommen wurde, die Rolle des Schiedsrichters zu spielen und dadurch ihr Gewicht zu vergrössern. Und schliesslich scheint der Areopag auch davon profitiert zu haben, dass Kimon, der führende Staatsmann und Feldherr dieser Zeit, eng mit ihm zusammengearbeitet und sich auf ihn gestützt hat. Ueber die Kompetenzen dieses Gremiums, in dem vermutlich noch immer die mächtigsten Adligen versammelt waren, sind wir leider nur sehr schlecht informiert. Der Areopag scheint jedenfalls das Recht gehabt zu haben, die Beamten zur Rechenschaft zu ziehen. Damit aber war er in der Lage, eine weitgehende Kontrolle über die athenische Politik auszuüben.<sup>8</sup> Sein Einfluss lässt sich aber unmöglich allein aus bestimmten Kompetenzen ablesen: die Ueberlegenheit an Macht, Erfahrung und Wissen müssen es ihm unter den angegebenen Umständen erlaubt haben, die Linien der Politik weitgehend allein zu bestimmen.<sup>9</sup>

Diese überragende Stellung verlor der Areopag im Jahre 462/1.<sup>10</sup> Damals gelang es einigen Adligen um Ephialtes, die Volksversammlung dazu zu bringen, dem alten Adelsrat die Behandlung politischer Gegenstände zu verbieten. Das Recht, die Beamten zu kontrollieren, wurde bei dieser Gelegenheit, wie es scheint, auf die Volksversammlung und auf den Rat der 500 übertragen. Der Areopag behielt lediglich noch einige Funktionen auf dem Gebiet der Blutgerichtsbarkeit. Es ist ziemlich wahrscheinlich, dass es den Leuten um Ephialtes (unter ihnen übrigens auch der junge Perikles) bei ihrem Unternehmen in erster Linie darum

ging, eine Aenderung in der bisher verfolgten Aussenpolitik herbeizuführen.<sup>11</sup> In Zukunft sollte die Erweiterung der athenischen Machtsphäre mit allen Mitteln, vor allem unter Ausnützung der führenden Stellung, die Athen im bald nach der Schlacht bei Salamis als Kampfbund gegen Persien gegründeten delisch-attischen Seebund einnahm,<sup>12</sup> und ohne Rücksichten betrieben werden. Weil der Areopag, ebenso wie Kimon, bestrebt war, mit Sparta, der anderen Führungsmacht Griechenlands, ein gutes Verhältnis zu bewahren, und deshalb einer entschiedenen Expansionspolitik im Wege stand, musste er entmachtet werden.

Wie konnte Ephialtes aber die Volksversammlung von der Notwendigkeit der von ihm vorgeschlagenen Massnahmen überzeugen? Wir wissen, dass während der Beschlussfassung über die Reformen Kimon mit 4000 Hopliten am Berg Ithome lag und dort, ein Hilfesuch der Spartaner beantwortend, die aufständischen Messenier belagerte. Das aber kann nur heissen: die Mehrzahl der damals in der Volksversammlung anwesenden Politen bildeten die Angehörigen der untersten Schicht, die Theten. Diesen war es vor allem seit der Gründung des Seebunds auf dem Weg über den Dienst auf der Flotte gelungen, ihre wirtschaftliche Situation erheblich zu verbessern.<sup>13</sup> Ephialtes brauchte also seine eigentlichen Ziele nicht zu verbergen: er durfte bei seinen Zuhörern im Gegenteil auf starke Resonanz hoffen, wenn er erklärte, man müsse den Areopag entmachten, um die Möglichkeiten der athenischen Seemacht voll ausschöpfen zu können. Ob diese Argumentation genügt hat, ob Ephialtes nicht auch auf die neuen Möglichkeiten der Volksversammlung, die seine Massnahmen eröffnen würden, hingewiesen hat, ist schwer zu sagen: es ist aber mit grosser Wahrscheinlichkeit auszuschliessen, dass diese Dimension der ganzen Angelegenheit allen Beteiligten nicht wenigstens in irgendeiner Weise bewusst geworden wäre. Wenn schon nicht von Ephialtes, dann wird die Grundsätzlichkeit der Sache zumindest von seinen Gegnern herausgestrichen worden sein: der Areopag wird gewiss versucht haben, der Bürgerschaft klarzumachen, dass die Annahme des Antrages einen tiefen Eingriff in uralte, geheiligte Rechte bzw. in die traditionelle Ordnung bedeuten würde. Wenn es dennoch zu einem entsprechenden Beschluss gekommen ist, darf man vermuten, dass es damals gerade unter den Theten ein neues Selbstbewusstsein, ein neues Bewusstsein ihrer Macht und ihres grösseren Gewichts gegeben hat: der Dienst auf der Flotte hat zweifellos nicht nur zu ihrer wirtschaftlichen Besserstellung, sondern auch zur Steigerung ihres Sozialprestiges - schliesslich entpuppte sich dieser Dienst als unentbehrliche Leistung für das Gemeinwesen -, beigetragen, genauer wohl noch: dazu, dass sie jetzt endlich überhaupt etwas

galten.<sup>14</sup> Und dieses neue Bewusstsein resp. das daraus erwachsende Bedürfnis nach einer weiteren Aufwertung ihrer Position in politicis dürfte letztlich für den Ausgang jener Abstimmung ausschlaggebend gewesen sein.

Mag auch mancher der an jener Volksversammlung teilnehmenden Politen sich nicht über die volle Tragweite seines Entscheides im klaren gewesen sein, sie dürfte ihm nicht allzu lange verborgen geblieben sein. "Mit der Entmachtung des Areopags wurde der herkömmliche Horizont des politischen Lebens durchbrochen."<sup>15</sup> Damit verschwand ein wichtiger Gegenpol der Volksversammlung. Diese wurde jetzt sozusagen emanzipiert, sie trat aus der Rolle der Opposition, die ihr von Kleisthenes in erster Linie zugedacht war, heraus und wurde nun zum auch de facto alles entscheidenden Organ, zum Zentrum des politischen Systems. Durch die Uebertragung verschiedener Funktionen des Areopags auf die Volksversammlung bzw. die Volksgerichte und den Rat der 500 einerseits und durch die Intensivierung der Kriegführung bzw. der Aussenpolitik<sup>16</sup>, insbesondere der mit dem Ausbau der Führungsposition Athens zusammenhängenden strafferen Organisierung des Seebundes<sup>17</sup>, andererseits entstand eine ganze Reihe neuer, von der Gesamtheit der Politen zu bewältigender Aufgaben. Diese erforderten vom Einzelnen ein sehr viel stärkeres Engagement als früher. Die Fülle aber und die Art der Entscheidungen, die er, in welcher Funktion auch immer, zu treffen hatte bzw. treffen durfte, wird ihm, zumal wenn er aus der Schicht der Theten stammte, die (verglichen mit den Bauern) nach alten Vorstellungen von sich aus nichts waren<sup>18</sup>, und erst recht nach der Einführung der Diäten für einzelne öffentliche Funktionen<sup>19</sup>, die Bedeutung und den Wert politischer Partizipation immer deutlicher zum Bewusstsein gebracht haben.

Im Jahre 451/0 wurde von der Bürgerschaft ein Gesetz verabschiedet, wonach fortan nur noch allen jenen das volle Bürgerrecht zustehen sollte, deren beide Eltern Athener waren.<sup>20</sup> Man hat hinter diesem Gesetz die verschiedensten Absichten sehen wollen.<sup>21</sup> Man kommt jedenfalls kaum um die Feststellung herum, dem Gesetzgeber sei es dabei darum gegangen, die Bürgerschaft nicht allzu sehr (und unkontrolliert) anwachsen zu lassen. Diese Neigung zur Exklusivität - "was früher Stand war, wurde jetzt das Bürgerrecht"<sup>22</sup> - hat man häufig damit erklärt, dass man damals den wachsenden Wert des Bürgerrechts erkannt habe. Bestand er nur oder auch nur hauptsächlich, wie angenommen wird, in der Chance, von den beträchtlichen materiellen Gewinnen des attischen Seereichs zu profitieren? War es nicht vielleicht in erster Linie das Recht auf kaum mehr überbietbare politische Partizipation als solches (nicht als Mittel zum Zweck!),

das man für so wertvoll erachtete, dass man es nicht mit unnötig Vielen teilen wollte? Wenn dem so gewesen wäre - eine genaue Antwort fällt natürlich schwer -, dürften wir dieses Gesetz als erstes Indiz dafür betrachten, dass man das Bürgerrecht primär als Recht auf 'Teilhabe an der Regierung' zu begreifen begann.

Ein weiteres und - so glauben wir - auch ein besseres Indiz dafür liefert uns ein begriffsgeschichtlicher Befund: es handelt sich um das Aufkommen des neuen, später klassisch gewordenen Begriffs für 'Verfassung', 'politeia'.<sup>23</sup> 'Politeia' ist, wie leicht ersichtlich, von 'politēs', dem alten Terminus für die Zugehörigkeit zur Polis, abgeleitet. Zum ersten Mal begegnet uns das Wort im letzten Buch Herodots (9, 34, 1), dort in der Bedeutung von 'Bürgerrecht'. Dass dann damit auch die 'Bürgerschaft', das 'Bürger-Sein' und das 'Bürgerwesen', also das öffentliche Leben, bezeichnet wurde, ist noch nicht sonderlich überraschend. Nicht gerade selbstverständlich ist es hingegen, dass 'politeia', neben anderen, weiterhin verwendeten Termini, zum Wort für 'Verfassung' wurde. Sucht man nach Erklärungen dafür, wie es dazu kommen konnte, bietet sich als letztlich allein befriedigende die folgende an: Es muss irgendwann zwischen 462/1 und etwa 430 die Einsicht entstanden sein, dass die Ordnung einer Stadt, ihre 'Verfassung', primär von ihrer 'Bürgerschaft', genauer: von ihrer Zusammensetzung und Abgrenzung, abhing. Der Terminus ante quem ergibt sich aus dem ersten Beleg für 'politeia' in der neuen Bedeutung<sup>24</sup>, der Terminus post quem aus einigen Beobachtungen und Ueberlegungen zum Wandel der politischen Begrifflichkeit im fünften Jahrhundert.<sup>25</sup>

Dieser Wandel ist von Christian Meier auf die Formel eines Uebergangs vom "nomistischen" ins "kratistische" Zeitalter gebracht worden. Während man in der archaischen Zeit (etwa seit dem Wirken von Solon) bis weit ins fünfte Jahrhundert hinein lediglich die Möglichkeit hatte, die Ordnung eines Gemeinwesens danach zu beurteilen, ob die Norm einer postulierten und göttlich sanktionierten, nicht in die Verfügung der Menschen gestellten Ordnung erreicht ('Eunomia') oder verfehlt ('Dysnomia') wurde - eine Möglichkeit, die, wie Solons Denken und Wirken zeigte, keineswegs die Bestätigung des status quo bedeuten musste -, gelang, über verschiedene Zwischenschritte, im Verlauf des fünften Jahrhunderts die Ablösung von der Vorstellung, dass im Grunde nur eine (gedanklich) vorgegebene Ordnung recht sein konnte. Damit gewann man die freie Verfügung über das Ganze der zugleich neu, nämlich als Verhältnis zwischen den Politen als solchen, verstandenen Verfassung resp. die Möglichkeit zur Konzeption

grundsätzlich verschiedener Ordnungen, die man jetzt danach zu unterscheiden begann, ob ein Einzelner, Wenige oder das Volk "herrsche" ('monarchia', 'oligarchia', 'dēmokratia'): das war der Schritt in das "kratistische" Zeitalter. Dass die Verfassungsbegriffe vom Typ 'dēmokratia' erst nach der Entmachtung des Areopag auftauchen, ist kaum ein Zufall der Ueberlieferung, dieser Befund bestätigt vielmehr die naheliegende Vermutung, dass der entscheidende Durchbruch jedenfalls für Athen mit den Reformen des Ephialtes geschah.

Der Begriff 'dēmokratia' wurde vermutlich von der Seite des Adels her geprägt, er dürfte, wenn nicht schon von Beginn an, so doch rasch polemisch, im Sinne von "Klassenherrschaft" der unteren Schichten, der Theten, verwendet worden sein.<sup>26</sup> Offenbar hat man in (vermutlich eher kleinen) Teilen des Adels<sup>27</sup> rasch die (so kaum von der Realität gestützte)<sup>28</sup> Meinung gewonnen, innerhalb der neuen Regierungsform würde alles parteisch, nur noch im Sinne der "Armen" gegen die "Reichen" entschieden, sie hätten keine Möglichkeiten mehr, in diesem System ihre persönlichen Vorstellungen durchsetzen zu können.

In diesen Kreisen und in dieser Einschätzung der Lage dürfte nun die erwähnte Auffassung entstanden sein, dass es wesentlich von der Zusammensetzung und Abgrenzung der 'Bürgerschaft', d.h. von der Verteilung der vollen politischen Rechte abhing, wie die Verfassung beschaffen sei. Die Verteilung dieser Rechte wurde jetzt als hoch problematisch erkannt. Ob der neue Verfassungsbegriff 'politeia' nun in diesen Kreisen oder anderswo geprägt worden ist, jedenfalls fand die eben erwähnte Auffassung darin ihren prägnanten Ausdruck. Der neue Terminus aber ist gleichzeitig ein deutliches Indiz dafür, dass damals - nur von daher bekommt er seinen Sinn - der 'politēs' in dieser Zeit seine klassische Bedeutung gewonnen, dass ein engerer, der spezifisch griechische Begriff des Bürgers als desjenigen, der 'Anteil an der Regierung' hat, entstanden ist.

Dass diese Auffassung nicht etwa nur Sache einiger Weniger und gar nur einiger Theoretiker gewesen ist, sondern dass gerade die einfachen Bürger Athens ihr Bürgersein resp. Bürgerrecht in dieser Zeit primär als Recht auf massgebliche politische Partizipation zu begreifen gelernt hatten, dafür besitzen wir ein Zeugnis aus der letzten Phase des Peloponnesischen Krieges. Athen befand sich nach der vernichtenden Niederlage in Sizilien in einer verzweifelten Situation.<sup>29</sup> Die anscheinend in weiten Kreisen vorhandene Bereitschaft zur Selbstdisziplinierung benützte eine kleine Gruppe von aus dem höchsten Adel stammenden Verschwörern im Jahre 411 zu einem Staatsstreich: die Demokratie wurde auf pseudolegalem Wege abgeschafft und sollte, so ver-

sprach man den Bürgern, durch eine "Verfassung der 5000" ersetzt werden. Wie diese im Detail aussehen sollte, hatten die Verschwörer wohl absichtlich offen gelassen. Eine solche wurde dann etwas später auch tatsächlich eingerichtet. Auf die zahlreichen Probleme, die damit verbunden sind, kann und muss hier nicht näher eingegangen werden.<sup>30</sup> In unserem Zusammenhang genügt es, festzuhalten, dass offensichtlich beabsichtigt war, die Kompetenzen der Volksversammlung zu beschneiden und das herkömmliche Aemtersystem sowie die Diäten abzuschaffen. Ob nur noch "5000" oder weiterhin alle Bürger, also auch die Theten, zur Volksversammlung zugelassen werden sollten, ist daneben relativ unwichtig. Als die Angehörigen, vor allem Theten, der damals vor Samos liegenden Flotte von den Vorgängen in Athen erfuhren, reagierten sie trotz der Beschwichtigungsversuche einer extra aus Athen angereisten Delegation auf eine für uns recht aufschlussreiche Weise. In einer sogleich einberufenen Volksversammlung fielen die folgenden Äusserungen<sup>31</sup>: es sei kein Grund zur Verzweiflung, dass die Stadt von ihnen abtrünnig geworden sei, nur eine Minderheit hätte sich von ihnen getrennt, sie hätten ja die Flotte, die ihnen alle Möglichkeiten offen lassen würde, sie würden es insbesondere verstehen, denen in der Stadt das Meer zu sperren, "wenn sie ihnen die Bürgerrechte nicht wiedergeben wollten" ("mē boulomenōn sphisi palin tēn politeian apodounai")<sup>32</sup>. Gleichviel, ob den Theten der Zutritt zur Volksversammlung weiterhin offenstehen sollte oder nicht, sie erkannten zweifellos, dass ihnen das Recht auf politische Partizipation zumindest beschnitten werden sollte. Wenn sie aber im Hinblick darauf von einer "Wegnahme des Bürgerrechts" sprachen, gaben sie unmissverständlich zu verstehen, was sie primär darunter verstanden: das Recht auf ungeschmälerte 'Teilhabe an der Regierung'.

## Anmerkungen zu S. 6

Einleitung

1. Meier 1970, 9.
2. Zur Geschichte seiner Nachwirkungen bis in unsere Gegenwart hinein vgl. jetzt M. Riedel, Artikel Bürger, Staatsbürger, Bürgertum, in: Geschichtliche Grundbegriffe 1, 1972, 672 ff.
3. "Bürger" ist insofern wörtliche Uebersetzung aus dem Griechischen, als der schon in unseren ältesten Quellen, den homerischen Epen, fassbare (Il. 2, 806. 15, 558. 22, 429. Od. 7, 131. 17, 206), zumal in späterer Zeit bei weitem häufigste und wichtigste "Bürger-Terminus", 'politēs', ursprünglich den 'Burgbewohner' bezeichnet hat. Darauf verweist neben der ältesten Bedeutung von 'polis' (vgl. unten S.54, Anm. 2) auch noch die Verwendung von 'Politēs' als Name für einen der zahlreichen, im Königspalast auf der 'Burg' lebenden Priamosöhne: Il. 2, 791. Dazu: U. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen, 1893, 2, 54, Anm. 30. Von den weiteren, neben 'politēs' verwendeten "Bürger-Termini" verdienen noch 'astos' und 'etas' ('wetas') Erwähnung. Zum Verhältnis von 'astos' zu 'politēs' vgl. jetzt am besten Patterson 1976, 11 ff.: Beide Termini beziehen sich auf den gleichen Personenkreis. Der Unterschied ist im wesentlichen einer des Bezugspunktes, wobei 'astos' meist im Gegensatz zu 'xenos' ("insider" - "outsider"), 'politēs' mehr in Hinsicht auf den Staat ("communal meaning"), gegen Ende des 5. Jhdt.s dann in Athen allgemein als Bezeichnung für den aktiv an der Politik partizipierenden Polisangehörigen verwendet wurde. Zu 'etas' vgl. Ehrenberg 1937, 12. Nach einer von Reinhart Koselleck getroffenen Unterscheidung zwischen Terminus resp. Wort und Begriff (Geschichtliche Grundbegriffe 1, 1972, XXII f. Vgl. auch L.S. Wygotski, Denken und Sprechen, 1964, beso. 143. 164) wäre 'politēs' während langer Zeit lediglich ein Terminus gewesen.
4. Zu 'politeia' und seinen verschiedenen Bedeutungen vgl. unten S.49
5. Politik 1275 a 22 ff. 1275 b 18 ff. Vgl. 1278 b 36. 1283 b 42 ff. Dazu: B. Knauss, Staat und Mensch in Hellas, 1940, 115 f. Ehrenberg 1965, 50 f. C. Mossé, La conception du citoyen dans la politique d'Aristote, Eirene 6, 1967, 17 ff. Zur besonderen Form dieser Herrschaft, die Aristoteles als 'bürgerliche' ('politikē archē') der 'despotischen' ('despotikē archē'),

Anmerkungen zu S. 6 - 8

- 'despoteia') gegenüberstellt: Politik 1254 b 3, 1255 b 16 ff. 1277 a 31 ff. 1277 b 8 ff. Dazu: Meier 1978, 2. D. Sternberger, "Ich wünschte ein Bürger zu sein", 1967, 67 hat sie als "Regierung" bezeichnet (vgl. auch seinen interessanten Hinweis auf die älteste deutsche Uebersetzung der aristotelischen Politik von J.G. Schlosser aus dem Jahre 1978 [ebd. 55, Anm. 4]). Dass man in oligarchisch verfassten Gemeinwesen als 'politai' auch (weiterhin) diejenigen Polisangehörigen bezeichnet hat, denen das Recht auf politische Partizipation verwehrt oder doch wesentlich beschnitten war (vgl. SEG IX, 1 ff. [Kyrene], Hellenica Oxyrhynchia 11, 2 [Boeotien] ), ist Aristoteles selbstverständlich nicht verborgen geblieben. Er hat 'politēs' selbst verschiedentlich in dieser weiteren, "unpolitischen" Bedeutung (z.B. Politik 1275 b 22. 1279 a 32. 1293 b 41. 1332 a 34) verwendet (vgl. dazu H. von Arnim, Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik, SB Wien 200, 1924, 35 ff., gegen den sich, ohne zu überzeugen, E. Brann, ebd. 247, 1965, 31 ff. gewandt hat). Das heisst aber nicht, dass das neue Verständnis der Zugehörigkeit zum Gemeinwesen auf die athenische Thetendemokratie bzw. auf die anderen, nach seinem Vorbild umgestalteten Poleis (vgl. dazu zuletzt Schuller 1979, 433 ff.) beschränkt geblieben wäre. Die Geschichte des 4. Jhdt.s mit seinen zahlreichen Versuchen, oligarchisch verfasste Gemeinwesen in Demokratien umzuwandeln, und mit der schliesslich erfolgten Durchsetzung der Demokratie als typischer Organisationsform in der griechischen Welt (Schuller, ebd. 442) lässt vielmehr unschwer erkennen, dass die jeweils von der Teilhabe an der Regierung ausgeschlossenen Politen ihre Bezeichnung als 'politai' immer stärker als das empfunden haben, was es auch in den Augen des Aristoteles (Politik 1278 a 35 ff.) war: als Betrug.
6. Vgl. dazu und zum Folgenden vor allem Meier 1969, 372, ders. 1978, 4 ff.
  7. Das bedeutet, kurz gesagt, dass die verschiedensten uns noch fassbaren Tatbestände resp. Vorgänge daraufhin analysiert werden müssen, ob und wie weit sie Bewusstseinsveränderungen in obigem Sinne indizieren. Dabei ist es angesichts der ausserordentlich umfassenden Bezüge unseres Gegenstandes unumgänglich, von zahlreichen Einzelheiten zu abstrahieren: die Fülle der einschlägigen Fakten kann nur mit Hilfe zahlreicher Generalisierungen in einen Zusammenhang gebracht werden.
  8. Vgl. auch oben S. 6, Anm. 4.

Anmerkungen zu S. 9

Kapitel I

1. Auf die unlängst wieder entbrannte Debatte um die Historizität der sog. "homerischen Gesellschaft" (vgl. dazu vor allem Finley 1968 [beso. 15 ff.], der das Bild des Hintergrundes, das die Gedichte bieten, für in sich abgeschlossen hält und die "Welt des Odysseus" im 10. und 9. Jhdt. ansiedelt [ebd. 41], A.M. Snodgrass, An Historical Homeric Society?, JHS 97, 1974, 114-125, der unter "Historizität" etwas eng "derived from one single period of history" versteht [ebd. 115, Anm. 10] und zu einer negativen Antwort gelangt, Finley 1979, 149 ff. [Replik an seine Kritiker]) braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. In unserem Zusammenhang genügt die Feststellung, dass Snodgrass' Kritik an Finley, so sehr sie in einzelnen Punkten berechtigt sein mag, unsere Auffassung von der Geschlossenheit der in Ilias und Odyssee zum Ausdruck kommenden Wertvorstellungen, zumal was die Grundhaltung des Einzelnen seiner sozialen Umwelt gegenüber betrifft, nicht zu erschüttern vermag. Anders als Finley sind wir aber der Ansicht, dass diese Vorstellungen (noch) in die Welt des achten, also jenes Jahrhunderts gehören, in der die Epen ihre endgültige Gestalt gefunden haben. Vgl. auch Strasburger 1953, 97. 102. Er fasst zu Recht auch Hesiods Gedichte als Zeugnisse dieser Epoche auf. (ebd. 99: "sicherlich weniger der Repräsentant einer neuen Zeit als einer literarisch bisher stummen Gruppe").
2. 'Polis' hat, wie einzelne Stellen der Ilias noch erkennen lassen (6, 256 f. 287/97. 17, 144) ursprünglich lediglich die 'Burg' im Gegensatz zur 'Unterstadt' ('asty') bezeichnet, ist aber offenbar schon sehr früh zum Terminus für die ganze, Burg und Hangsiedlung umfassende 'städtische' Siedlung geworden. Vgl. Busolt 1920, 154. Hoffmann 1969, 123. Andererseits hat C.G. Thomas, Homer and the Polis, Parola del Passato 21, 1966, 5 ff., darauf hingewiesen, dass bei der Verwendung von 'polis' im Epos noch kaum die später so selbstverständlichen "spiritual aspects" mitschwingen.
3. Il. 12, 243. Uebersetzung in Anlehnung zu W. Schadewaldt.
4. Vgl. Hoffmann 1969, 131 ff. P.A.L. Greenhalgh, Patriotism in the Homeric World, Historia 21, 1972, 528 ff.
5. Vgl. Strasburger 1954, 101 ff. Finley 1968, 124 ff.
6. Vgl. Strasburger 1954, 104. Finley 1968, 125. Adkins 1972, 14 ff.

Anmerkungen zu S. 9 - 11

7. Il. 22, 38 - 130. Finley 1968, 124.
8. Adkins 1972, 14.
9. Dass Hesiods Anschauungen jedenfalls in den für uns wichtigen Punkten in der Tendenz mit denjenigen seiner Standesgenossen übereinstimmen, kann nicht bezweifelt werden. Vgl. dazu etwa Heuss 1962, 128.
10. Werke und Tage 343 - 351.
11. Ebd. 493. Zur 'leschē' vgl. Ed. Meyer. Die wirtschaftliche Entwicklung im Altertum, in: Kleine Schriften 1, 102, Anm. 1. Walcot 1970, 26 f.
12. Werke und Tage 28 ff.
13. Ebd. 365. Uebersetzung in Anlehnung an W. Marg.
14. Zur Bedeutung von 'oikos' vgl. Finley 1968, 52.
15. Vgl. zu dieser Haltung im ganzen vor allem das Buch von Walcot 1970.
16. R.M. Lepsius, Immobilismus: das System der sozialen Stagnation in Süditalien, in: Jb. für Nationalökonomie und Statistik 177, 1965, 329.
17. Vgl. dazu und zum Folgenden vor allem Finley 1968, 52 ff.
18. Od. 11, 489 - 91. Dazu Finley 1968, 52.
19. Vgl. Od. 9, 111 - 115: Die Kyklopen haben "weder ratspflegende Versammlungen noch auch Gesetze, sondern bewohnen die Häupter der hohen Berge in gewölbten Höhlen, und ein jeder setzt die Satzungen fest für seine Kinder und seine Weiber, und sie kümmern sich nicht umeinander." Uebersetzung von W. Schade-waldt.
20. Vgl. dazu und zum Folgenden Busolt 1920, 248. Latte 1968, 254 ff. Der Kreis dieser Verwandten reicht in Athen bis zu den Söhnen der Vatersbrüder ('anchisteis'), und auch bei Homer scheint er nicht grösser zu sein. Vgl. auch Roussel 1976, 30 und Anm. 29.
21. Od. 4, 3 - 16: Alkinoos heiratet die Tochter seines toten Bruders. Vgl. dazu Roussel 1976, 30 und Anm. 29.
22. Werke und Tage 344 f.
23. Ebd. 348.
24. Latte 1968, 257. Der Brauch ist überliefert in einem Aristotelesfragment (Aristoteles b. Herakl. Krit. 38 p. 379 Rose).
25. Vgl. Roussel 1976, 120. 157. Welwei 1981, 11. Andere, weniger einleuchtende Hypothesen über die Entstehung der Phratrien bei A. Andrewes, Phratries in Homer, Hermes 89, 1961, 129 ff. Ders., Philochoros on Phratries, JHS 81, 1961, 1 ff. Forrest 1966, 51 f. Vgl. auch Roussel 1976, 109 ff.

Anmerkungen zu S. 12

26. Il. 9, 63 f.
27. Vgl. Roussel 1976, 117. Welwei 1981, 11.
28. Die seltene Erwähnung der Phratrie bei Homer - sie erscheint nur noch Il. 2, 362 ff. als Grundlage für die Aufstellung des Heeres - hat man auf verschiedene Weise erklärt. Vgl. dazu jetzt vor allem Roussel 1976, 118 ff. Roussel, der die plausible Auffassung vertritt, die Phratrien seien ursprünglich auf der Basis nachbarschaftlicher Beziehungen unter einfachen Bauern entstanden, schreibt die weitgehende Absenz im Epos dessen Charakter als Adelsdichtung zu: die Adligen hätten solche Formen der Solidarität nicht nötig gehabt (120). Die Tatsache, dass Hesiod die Phratrie überhaupt nicht erwähnt, muss nicht bedeuten, dass Roussels Hypothese über den Ursprung dieser Gruppierung falsch ist: die Phratrie muss nicht eine über ganz Griechenland verbreitete Institution gewesen sein (ebd. 121).
29. IG I<sup>2</sup> 115, Z. 13 ff. Vgl. [Demosthenes] 43, 27. Dazu: Hignett 1952, 55. Meier 1980, 98.
30. Vgl. dazu und zum Folgenden: Latte 1941, 751 ff. Roussel 1976, 143 ff. Meier 1980, 98 f.
31. Meier 1980, 99
32. Vgl. dazu Finley 1968, 109 f. Roussel 1976, 29. 119 f. Latte 1968, 258 f. Möglicherweise vermisst man in diesem Zusammenhang eine Erwähnung oder gar ein näheres Eingehen auf das 'genos', ist doch das 'genos', sei es nun im Sinne einer 'Grossfamilie', einer Sippe, eines Clan, oder eines der römischen 'gens' vergleichbaren mächtigen Adelsgeschlechts, bislang von der Forschung immer als besonders wichtige, besonders wirksame soziale Einheit in der archaischen Epoche betrachtet worden. In jüngster Zeit ist aber in zwei offenbar voneinander unabhängig entstandenen Arbeiten (F. Bourriot, 1976 [mit einer gegen 200 Seiten umfassenden Darstellung des "état de la question"] P. Roussel 1976) überzeugend nachgewiesen worden, dass ein 'genos' im erwähnten Sinn nie existiert hat, mithin also ein reines Konstrukt der Forschung ist. Vgl. dazu jetzt die Rezension der Arbeit von Bourriot durch H. Galsterer, HZ 230, 1980, 649 ff. Die Auffassung von Bourriot und Roussel hat sich auch Welwei 1981, 3 ff. zu eigen gemacht und zu Recht gefolgert (ebd. 10): "Die These vom sog. Geschlechterstaat als Vorstufe der Polis lässt sich nicht verifizieren."

Anmerkungen zu S. 12 - 14

33. Welwei 1981, 10 f. hat gegen Forrest (1966, 48 f.) u.a. zu Recht darauf hingewiesen, dass nicht alle Gemeinfreien zu jenen pyramidenförmig aufgebauten Sozialgebilden mit einer adligen Familie an der Spitze und zahlreichen, in verschiedener Form von Abhängigkeit stehenden Gefolgsleuten gehört haben. Vgl. auch seinen Hinweis, dass sich in archaischer Zeit weder feudale Strukturen noch ein lückenloses Klientelsystem entwickelt haben (ebd. 7 f.).
34. Vgl. etwa die Beobachtungen von Roussel zu den Verwandtschaftsbeziehungen (1976, 29): "Cette parenté étant toujours personnelle, les individus n' étaient pas ligotés par elle, ni emprisonnés dans des organisations familiales closes."
35. Vgl. Finley 1968, 83. Strasburger 1953.99.
36. Z.B. Il. 2, 53 ff. 2, 404. 10, 326 f. Od. 6, 55. Vgl. Busolt 1920, 328 ff.
37. Z.B. Il. 2, 93 ff. Od. 2, 7 ff. 8, 11 ff. Vgl. Busolt 1920, 333 ff. Finley 1968, 78 ff.
38. Il. 18, 497 ff. Vgl. Busolt 1920, 330 ff. H. Hommel, Die Gerichtszene auf dem Schild des Achilleus, in: P. Steinmetz (Hg.), Politeia und Res publica, 1969, 29 f., der die Szene einleuchtend als ein agonales Schiedsgerichtsverfahren deutet, bei dem die beiden Streitparteien den gemeinsam angenommenen Kompromissvorschlag mit einem vorher von ihnen ausgesetzten Preis belohnen.
39. Z.B. Od. 3, 82. 4, 314. Vgl. Finley 1968, 78.
40. 'Dēmos' bezeichnet im Epos gewöhnlich das Land oder die darauf ansässige Bevölkerung. Sofern es sich auf das 'Volk' bezieht, meint es in der Regel das Volk mit Ausnahme der Führer (sei es nur des Königs allein oder mit-samt dem Adel), zuweilen unter Einschluss der Führer. Vgl. dazu W. Donlan, Changes and shifts in the meaning of demos in the literature of the archaic period, in: La parola del passato 25, 1970, 382 ff. (mit Belegen).
41. Od. 2, 30 ff.
42. Od. 2, 24 f. Vgl. Finley 1968, 80.
43. Weber 1925, 614. Ein solches Gemeinschaftshandeln wird als "Gelegenheits-handeln" bezeichnet.
44. Vgl. J.G. March / H.A. Simon, Organisation und Individuum, Menschliches Verhalten in Organisationen, Wiesbaden 1976, beso. 63 ff. W. Weber, Das Identifikationsphänomen und seine Bedeutung als Determinante menschlichen

Anmerkungen zu S. 14

- Verhaltens in Organisationen, Mannheim 1971, beso. 3. f. 35. 115. 117.
45. Dieser Ausdruck findet sich bei A. Strauss, Spiegel und Masken, Die Suche nach Identität, Frankfurt a. Main 1974, 74, dessen Ausführungen zu Fragen und Problemen der Zugehörigkeit zu Gruppen auch für den Historiker von grossem Interesse sind (vgl. seinen Abschnitt "Zugehörigkeit und Geschichte", 161 ff.).

## Anmerkungen zu S. 15 - 17

### Kapitel II

1. Vgl. zum Folgenden vor allem Meier 1970, 17 f.
2. W. Marg, dessen Uebersetzung hier verwendet wird, gibt 'laoi' mit 'Sippen' wieder. Gemeint sind jedenfalls alle Polisangehörigen ohne Ausnahme. Als 'laoi' werden bei Homer die Krieger resp. ganz allgemein das Volk, die Leute bezeichnet. Vgl. dazu Busolt 1920, 318. 559.
3. Eine ähnliche Vorstellung findet sich auch in der Odyssee (19, 108 - 114). Nach Walcot, Hesiod and the Near East, Cardiff 1966, 72 f. ist diese aber älter und steht altorientalischen Auffassungen (vgl. etwa das von W.G. Lambert, Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1960, 110 ff. übersetzte Gedicht "advice to a Prince". Ferner: Micha 3, 9 - 12. Vgl. auch M.L. West, Hesiod, Works and Days, Oxford 1978, der auch auf Parallelen in anderen Kulturen hinweist) näher als diejenige Hesiods. Während bei Homer der König noch direkt auf die Natur einwirkt ("the king and nature function together in unison and no intermediary is necessary") und für das Wohlergehen seiner Untertanen allein verantwortlich ist, ist bei Hesiod "the automatic response of nature" verschwunden, "the presence of Zeus lurking in the clonds is always felt" und die Verantwortung ist, was in unserem Zusammenhang besonders wichtig ist (vgl. dazu unten S. 20 ff.), offenbar nicht mehr in einer einzigen Person konzentriert.
4. Vgl. auch Werke und Tage 240, 260 f.
5. Vgl. besonders Werke und Tage 270 ff.
6. Vgl. zum Folgenden: Hasebrock 1931, 158 ff. Will 1965, 41 ff., beso. 59 ff. Austin / Vidal-Naquet 1977, 53 ff. 58 ff. Meier 1978, 9 ff.
7. Vgl. dazu Meier 1978, 13 ff.
8. Vgl. zum Folgenden: Nilsson 1941, 592 ff., besonders 600 ff. Heuss 1969, 92 f. Meier 1978, 13 ff.
9. Vgl. Will 1965, 59 ff. Austin / Vidal-Naquet 1977, 61 ff.
10. Vgl. Nilsson 1941, 604 ff. W.G. Forrest, Colonisation and the Rise of Delphi, Historia 6, 1957, 160 ff., besonders 174. Meier 1978, 13 f. Schaefer 1963, 250 f. 295 f. 367
11. Vgl. Heuss 1969, 92. Fränkel 1962, 148 ff. 610. Diese Unsicherheit war das Korrelat des in dieser Zeit aufgekommenen Bewusstseins ausserordentlichen

Anmerkungen zu S. 17 - 19

Handlungsvermögens.

12. Heuss 1969, 93.
13. Vgl. zum Folgenden Nilsson 1941, 599 ff. A.W.H. Adkins, Merit and Responsibility, Oxford 1960, 54 f. 86 ff. K. Latte 1968, 248. E.R. Dodds, Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt 1970, 23 ff. W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, 129 ff. 137 f. 140 f.
14. Vgl. Busolt 1920, 799. 805 ff. Latte 1968, 268 ff.
15. Vgl. zum Folgenden Busolt 1920, 375 ff. Nilsson 1941, 607 ff. Berve, Griechische Geschichte Bd. 1, Freiburg 1951<sup>2</sup>, 150 ff.
16. Vgl. die Zusammenstellung bei Busolt 1920, 376 ff.
17. Siehe unten S. 29.
18. Vgl. zum Folgenden A. M. Snodgrass, The Hoplite Reform and History, JHS 85, 1965, 110 ff. J. Salmon, Political Hoplites?, JHS 97, 1977, 84 ff. J. Latacz, Kampfparänese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias, bei Kallinos und Tyrtaios, München 1977, besonders 26 ff.

Anmerkungen zu S. 20 - 24

---

Kapitel III

1. Elegie Nr. 3, in: *Anthologia Lyrica Graeca*, hrsg. von E. Diehl, fasc. I, 1959, Uebersetzung bei Fränkel 1969, 253 ff. Vgl. dazu und zum Folgenden besonders: Jaeger 1926, 69 ff. Meier 1970, 19 ff. Ders. 1978, 11 ff.
2. Wie der Gegensatz 'theoi' ('Götter') deutlich macht, sind mit den 'astoi' zunächst einmal grundsätzlich alle Polisangehörigen (alle Nicht-Götter sozusagen!) gemeint. Gegen Busolt (1920, 163, Anm. 1. 263. 778, Anm. 4), Hignett (1952, 35, Anm. 3) und andere muss festgehalten werden, dass mit 'astoi' weder hier noch sonstwo nur die Adligen oder ein sonst irgendwie eingeschränkter Kreis von Polisangehörigen bezeichnet wird. Vgl. dazu A. Masaracchia, Solone, Firenze 1958, 254 (mit weiterer Literatur). Aus dem Zusammenhang wird andererseits deutlich, dass Solon an dieser Stelle vor allem an die Reichen gedacht hat.
3. Siehe oben S. 15.
4. Hesiod, Werke und Tage, 258 ff.
5. Jaeger 1926, 79.
6. Meier 1970, 19
7. Alkaios kleidet diese Vorstellung in das Bild vom Feuer, das noch gelöscht werden kann: vgl. D. Page, Sappho und Alcaeus, 1955, 237 f., Die Anspielung bezieht sich offenbar auf die drohende Tyrannis des Pittakos. Der Inhalt dieses Gedichts ist allerdings nur in der Fassung eines späteren Kommentators überliefert.
8. Vgl. beso. die Gedichte Nr. 5 und 25 bei Diehl (übersetzt bei Fränkel 1969, 258 f.)
9. Siehe unten S. 28 f.
10. Vgl. Meier 1978, 11.
11. Solon hat dabei sicher nicht an alle Polisangehörigen gedacht, wohl aber an einen über die Wohlhabenden hinausgehenden Kreis (also etwa einschliesslich der Hoplitenbauern).
12. Vgl. dazu und zum Folgenden: S. Morenz 1965, 28 ff. M. Kaiser, Herodots Begegnung mit Aegypten, in: S. Morenz, Die Begegnung Europas mit Aegypten, 1969, 243 ff. H. Frankfort 1955. H. Frankfort 1968.
13. S. Morenz 1965, 43.

Anmerkungen zu S. 24 - 26

---

14. Einige Beispiele bei H. Frankfort 1955 (Anhang).
15. H. Frankfort 1955, 101. M. Eliade 1966, 106.
16. S. Morenz 1965, 45.
17. Die Vorstellung ist für archaische Zeiten typisch und begegnet auch in der frühen epischen Dichtung Griechenlands. Vgl. M. Eliade 1966, 107.
18. Frankfort 1968, 81.
19. Frankfort 1955, 51. Ders. 1968, 94.
20. Das Wesen jener geistigen Durchbrücke ("leap in being"), die sich im westlichen Zivilisationsbereich ereignet haben, ist das Thema der umfangreichen Untersuchung von E. Voegelin, *Order and History*, Bd. 1 - 3, 1956 - 57.
21. Lässt sich das griechische Denken vom orientalischen, wie es in Ägypten und in Mesopotamien fassbar ist, relativ klar abheben, so gestaltet sich der Versuch, die Unterschiede zwischen griechischen und chinesischen Vorstellungen herauszuarbeiten, auf Grund der oft verblüffenden Parallelität bedeutend schwieriger. Wer sich heute auf dieses Gebiet begibt, findet fast überall noch Neuland. Es fehlt vor allem an den passenden Kategorien. Gerade aus einer solchen Synkrisis müssten aber neue Einsichten in beide Geisteswelten zu gewinnen sein. Ein erster Versuch in dieser Richtung findet sich bei P. Weber-Schäfer 1968. Einige summarische Bemerkungen bei J. Gernet / J.P. Vernant, *L'évolution des idées en Chine et en Grèce du VI<sup>e</sup> au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère*, in: *Bulletin Budé*, 1964, 4<sup>e</sup> série, no. 3, 308 ff. Die folgenden Gedanken stützen sich daneben besonders auf: M. Granet 1934. H. Maspéro, *La Chine antique*, 1955. P.J. Opitz 1968. W. Bauer 1965. Ders. 1971, 1 - 106.
22. P. Weber-Schäfer 1968, 25. Dort auch einige Äußerungen über die Unterschiede zwischen den zwei Wahrheitstypen. P.J. Opitz 1968, 13.
23. Auf die Sonderstellung Israels kann hier nicht eingegangen werden. Die Gültigkeit der in diesem Exkurs ausgeführten Behauptung wird durch diesen Verzicht aber nicht beeinträchtigt. Vgl. etwa J. Kegler, *Politisches Geschehen und theologisches Verstehen*, Stuttgart 1977 bes. 305 ff. Kegler weist darauf hin, dass der Raum des Politischen in Israel nicht aus der unmittelbaren Beziehung zu Jahwe entlassen, dass politisches Geschehen vielmehr immer in Relation zu Gott gesehen wird und unter Absehen von ihm

Anmerkungen zu S. 26 - 29

---

nicht verstanden werden kann (ebd. 307).

24. W. Bauer 1965, 160
25. Dazu ausführlich P. Weber-Schäfer 1968, 32 ff.
26. Am konsequentesten scheint diese Ablösung der Prinzipien von der Person des Herrschers bei den Legalisten durchgeführt zu sein. Sie vertraten die Ansicht, dass allein das kodifizierte Gesetz als höchste Autorität in der Lage sei, die Ordnung zu garantieren. Hier lassen sich noch am ehesten Ansätze zu einem institutionellen Denken in China feststellen, aber doch auch nur von der Monarchie her. Mit ihren mit dem gängigen Denken nicht zu vereinbarenden Theorien entschwand auch jede Möglichkeit, diesen Ansatz auszubauen. Die Idee des Gesetzes blieb für die Chinesen eine fremde Vorstellung. Vgl. dazu besonders M. Granet 1934, 586 ff., wo er die Grundzüge des chinesischen Denkens zusammenzufassen versucht.
27. Bauer 1965, 51.
28. Weber-Schäfer 1968, 62.
29. Weber-Schäfer 1968, 64.
30. Aristoteles, Ath. Pol. 9, 1. Plutarch, Solon 18, 6. Ruschenbusch 1966, 83 f. (F 40).
31. Ruschenbusch 1968, 47 ff.
32. Plutarch, Solon 18, 6.
33. Plutarch, Solon 20, 1. Vgl. Aristoteles Ath. Pol. 8, 5. Ruschenbusch 1966, 82 f. (F 38 a). Zur Bedeutung der Atimie im öffentlichen Strafrecht zur Zeit Solons vgl. Ruschenbusch 1968, 16 ff. Bei der Atimie handelte es sich anscheinend um den Ausschluss von gehegten Stätten (z.B. Volksversammlung, Amtslökalen, Heiligtümern)(ebd. 23). Die Echtheit dieses Gesetzes ist allerdings umstritten. Dagegen etwa Hignett 1952, 26 f. Dafür: J.A. Goldstein, Solon's Law for an Activist Citizenry, *Historia* 21, 1972, 538 ff. V. Bers, Solon's Law forbidding Neutrality and Lysias 31, *Historia* 24, 1975, 493 ff. Das Gesetz passt jedenfalls ausgezeichnet in das frühe sechste Jahrhundert mit seinen ständigen Auseinandersetzungen zwischen einzelnen Adelsfaktionen.
34. Aristoteles, Ath. Pol. 7, 3 - 8, 2. Plutarch, Solon 18, 1 ff. Vgl. Hignett 1952, 101 f. Heuss 1962, 169. Bestrebungen in dieser Richtung sind für die gleiche Zeit überall in Griechenland nachweisbar oder mindestens zu ver-

Anmerkungen zu S. 29

muten. Vgl. Aristoteles, Politik 1297 b 16 ff. Für die Bedeutung des Grundbesitzes bei den Griechen schon in frühester Zeit vgl. J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte, hrsg. von J. Oeri, 1898<sup>3</sup>, Bd. 1, 57. Zur Interdependenz von Heeresverfassung und Staatsverfassung als universalgeschichtlicher Erscheinung: O. Hintze, Staatsverfassung und Heeresverfassung, in: Staat und Verfassung, 1962<sup>2</sup>, 52 ff. Dazu auch Weber 1925, 520 ff. Zum grundsätzlichen Unterschied der Militärverfassung im Okzident und in Vorderasien, China, Indien und zu ihrer Bedeutung für die politische Entwicklung 543. Ueber diesen Zusammenhang in Rom und Griechenland Hasebroek 1931, 161 ff. Vielleicht hat diese Tatsache den Ausschlag dafür gegeben, dass von den beiden lange Zeit im wesentlichen identisch gebrauchten topographischen Termini 'astos' und 'politēs' sich der letztere, der wahrscheinlich von Anfang an die militärische Funktion der Polisbewohner betonte, zum offiziellen staatsrechtlichen Begriff entwickelt hat. Die gleichen Wurzeln dürfte auch der römische Begriff civis gehabt haben: das Wort ist wohl von ciere (aufrufen, in Bewegung setzen) abgeleitet und bezeichnete den Bürger als Mitglied des "Aufgebots", anders gesagt: der Zenturienordnung. Vgl. W. Kunkel, Römische Rechtsgeschichte, 1967<sup>5</sup> 23. Zum mittelalterlichen "burgensis", dass auf die mit der politischen Rechtstellung verknüpfte Pflicht zur Erhaltung und Bewachung einer Befestigung (burgus, burgh) hinweist, vgl. M. Weber 1925, 520. F. Kluge/A. Götze, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 1951<sup>15</sup>, 114 sub voce "Bürger". Zu seiner Begriffsgeschichte vgl. die kurzen Ausführungen bei E. Ennen, Die europäische Stadt des Mittelalters, 1972, 98 ff.

35. Heuss 1962, 182. Vgl. auch ders. 1962, 170: "Solon hatte auf der Grundlage seines Zensus ein neues aktives Bürgerrecht geschaffen."
36. Aristoteles, Ath. Pol. 7, 3, 8, 1. Vgl. Hignett 1952, 101 f.
37. Von einer Aufwertung der Volksversammlung durch Solon kann kaum gesprochen werden. Ihre Kompetenzen scheinen nicht wesentlich erweitert worden zu sein. (vgl. Hignett 1952, 96 ff.). Auch ihre Stellung im politischen System scheint keine wesentliche Änderung erfahren zu haben (falls Solon wirklich einen Rat eingerichtet hat [es spricht nicht viel dafür: vgl. Hignett 1952, 92 ff.], hat er nie die Bedeutung gewonnen, die der kleisthenische Rat

Anmerkungen zu S. 29

der 500 besass). Hignett (1952, 98) lehnt wohl zu Recht (gegen Aristoteles, Ath. Pol. 7, 3 und Plutarch, Solon 18, 2. Vgl. z.B. auch Busolt 1920, 841. Ehrenberg 1965, 50) eine förmliche Zulassung der Angehörigen der untersten Steuerklasse, der Theten, zur Volksversammlung ab. Er dürfte aber seinerseits in die Irre gehen, wenn er mit einem ausdrücklichen Verbot ihrer Teilnahme rechnet (ebenso Schaefer 1932, 110. 113). Weit wahrscheinlicher ist es, dass Solon überhaupt keine diesbezügliche Bestimmung erlassen hat: sie wäre unter den damaligen Umständen weder sinnvoll, noch notwendig gewesen.

Anmerkungen zu S. 30 - 34

---

Kapitel IV

1. Vgl. Solon, Elegie Nr. 9.
2. Vgl. das im Eunomiegedicht zum Ausdruck gebrachte Sendungsbewusstsein: 3, 30.
3. Vgl. die Bemerkung von Heuss 1962, 182: "Solon wollte den attischen "Bürger" schaffen." Dazu einschränkend oben S. 29.
4. Aristoteles, Ath.pol. 13.
5. Eine Illustration zu dieser grundsätzlichen Problematik bietet die Rezeption europäischer Verfassungsinstitutionen in ehemaligen Kolonialgebieten. Vgl. zu ihrer Bedeutung H. Krüger, Allgemeine Staatslehre, Stuttgart 1966, 8.
6. Zu diesem Begriff vgl. Meier 1966, besonders 162 ff.
7. Vgl. Heuss 1962, 169.
8. Ueber die allgemeinen Voraussetzungen der griechischen Tyrannis vgl. Berve 1967, Bd. 1, 8 ff., über die Situation in Athen 46.
9. Die diesbezüglichen Angaben bei Aristoteles, Ath.pol. 13, 4 - 5 sind reine Konstruktion und halten historischer Kritik nicht stand. Vgl. Berve 1967, Bd. 1, 46 f. Ueber die Anhängerschaft der Tyrannen in Korinth, auf Lesbos und in Athen ausführlich Pleket 1969, 32 ff., der in den beiden ersten Fällen die Hoplitenbauern, im Falle des Peisistratos die armen Kleinbauern als Kern betrachtet.
10. Vgl. zum Folgenden Berve 1967, Bd. 1, 59. Heuss 1962, 182 f. Kolb 1977, 99 ff. (z.T. etwas anders).
11. Vgl. dazu die Anmerkungen von Berve 1967, Bd. 2, 550 f. 556. Pleket 1969, 30 f. Kolb 1977, 113.
12. Eine moderne Parallele weist in dieser Hinsicht der europäische Absolutismus auf. Indem der Monarch weithin die öffentliche Gewalt monopolisierte, stellte er das Negativ der bürgerlichen Gleichheit her. Vgl. J. Habermas 1964, 80. Ueber die im übrigen beträchtlichen Unterschiede zwischen Tyrannis und Absolutismus vgl. Meier 1969, 375.
13. Ein Beispiel dafür stellt die Einsetzung von Demenrichtern dar: Aristoteles, Ath.pol. 16, 5. Die nichtadlige Bevölkerung wurde auf diesem Wege der adligen Gerichtsbarkeit, der sie bis dahin ausgeliefert war, entzogen. Diese Massnahme zeigt übrigens stellvertretend für manche andere die Interessengemeinschaft zwischen Tyrann und nichtadliger Bevölkerung. Vgl. dazu H. Berve 1967, Bd. 1, 55. 59.

Anmerkungen zu S. 34 - 37

14. Herodot 5, 66, 2. Aristoteles, Ath. Pol. 20, 1.
15. Vgl. dazu Heuss 1969, 69 ff.
16. Vgl. zu diesem Problem und dessen Diskussion in der Forschung Meier 1969, 375. 377.
17. Vgl. dazu den Exkurs des Thudydides über das Ende der Tyrannis in Athen: 6, 54 - 59. Dazu A.W. Gomme / A. Andrewes and K.J. Dover, A Historical Commentary on Thucydides, Bd. 4, 1970, 317 ff.
18. Trefflich wird dies durch die Aufforderung des Peisistratos an die Athener anlässlich seiner Machtergreifung illustriert: sie sollten nach Hause gehen und sich um ihre Privatangelegenheiten kümmern, für alle gemeinsamen Interessen werde er schon sorgen. Aristoteles, Ath. Pol. 15, 5.
19. Zu den Ereignissen: Herodot 5, 62 ff. Aristoteles, Ath. Pol. 20.
20. Vgl. C. Hignett 1952, 115.
21. Herodot 5, 66, 2. 69, 2. Aristoteles, Ath. Pol. 20, 1.
22. Herodot 5, 69. Das war das eigentliche Ziel des Kleisthenes. Vgl. C. Hignett 1952, 156. Er wird sich damals der tiefen Konsequenzen kaum bewusst gewesen sein, geschweige denn sie geradezu herbeigesehnt haben. Die von Herodot verwendete Terminologie weist denn auch, wie H. Schaefer bemerkt hat, ganz in jene Welt der adligen Fehde: 1963, 139, Anm. 1. Vgl. auch Lévêque / Vidal-Naquet 1964, 42.
23. Vgl. die Wendung bei Aristoteles, Ath. Pol. 20, 1. 21. 2.
24. Chr. Meier 1970, 37. Vgl. zum Problem der Isonomie im übrigen vor allem: G. Vlastos 'Isonomia politike', in J. Mau / E.G. Schmidt (Hrsg.), Isonomia: Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken, 1964, 1 35. J. A. O. Larsen, Cleisthenes and the Development of the Theory of Democracy at Athens, in: Essays in Political Theory Presented to G.H. Sabine 1948, 1 - 16. Ferner die ausführlichen Erörterungen bei M. Ostwald 1969, 96 ff. 137 ff. Dort auch weitere Literaturhinweise. 153 ff.: Isonomie als Programm des Kleisthenes.
25. Einen Hinweis auf die Wichtigkeit der in Athen vorhandenen Voraussetzungen gibt Herodot indirekt, wenn er das Scheitern der Reformversuche des Maiandrios auf Samos damit erklärt, dass die Samier gar nicht frei sein wollten: 3, 142, 2. Vgl. M. Ostwald 1969, 166.
26. Herodot 5, 72. Aristoteles, Ath. Pol., 20, 3 - 4.

Anmerkungen zu S. 38 - 42

---

27. Herodot 5, 72, 1. Aristoteles, Ath. Pol., 20, 3.
28. Die Hauptquellen sind: Herodot 5, 69, 2. Aristoteles, Ath. Pol. 21, 2 - 22, 1. Vgl. C. Hignett, a.o., 129 ff. Zu den Voraussetzungen, dem Ziel und dem Effekt der Reform besonders: Meier 1980, 91 ff. dessen Interpretation den vorliegenden Ausführungen zugrunde liegt. Dort auch Hinweise auf die wichtigste Literatur. Vgl. auch noch Roussel 1976, 269 ff., der der Interpretation von Meier am nächsten kommt. Phylonreformen sind uns auch aus anderen Gegenden Griechenlands bekannt. Vgl. die ausführliche Erörterung bei M. Ostwald 1969, 161 ff. Wie weit sie, insofern sie in die Zeit vor Kleisthenes fallen, diesen beeinflusst haben, ist schwer zu beurteilen. Vgl. dazu Lévêque / Vidal-Naquet 1964, 63 ff. Zur Originalität des Kleisthenes M. Ostwald 1969, 161 ff.
29. Vgl. dazu jetzt Rhodes 1972, 17. 205. 209 - 11.
30. Vgl. Rhodes 1972, 1 ff.
31. Chr. Meier hat überzeugend dargelegt, dass die kleisthenische Reform sich überhaupt nur als Ermöglichung "bürgerlicher Gegenwärtigkeit" verstehen lässt: 1980, 91. 127. 129 ff.
32. Vgl. zum Folgenden die erhellenden Ausführungen bei H. Arendt 1960, 27 ff. 31 ff. 49 ff.
33. Aristoteles Politik 1319 b 25 spricht im Hinblick auf diese alten Unterabteilungen von 'synētheiai hai proterai', gewohnten, vertrauten Zusammenhängen. Vgl. zur Wichtigkeit der gegenseitigen Bekanntschaft unter den Bürgern: Politik 1326 b 15.
34. Zur Bedeutung des öffentlichen Raumes für den Wunsch des Menschen nach irdischer Unsterblichkeit vgl. H. Arendt, 1960, 54 f.
35. Herodot 6, 126 - 130. Vgl. Heuss 1969, 73.
36. Homer Il. 6, 208.
37. Vgl. Meier 1978, 10. Ganz anders verhielt es sich in dieser Hinsicht mit dem römischen Adel. Dieser fand schon in der Frühzeit sein eigentliches Bestätigungsfeld in der res publica. Sie gab stets die Kulisse ab, vor der er sich gegen die Vergänglichkeit und Vergeblichkeit seines Daseins mit Erfolg zu wehren vermochte.
38. Vgl. dazu Habermas 1964, besonders 69 ff. Zum Unterschied zwischen moderner und antiker Öffentlichkeit summarisch 64.

Anmerkungen zu S. 42 - 44

39. Aristoteles, Politik 1252 a 6.
40. Vgl. zum Unterschied von 'isos' und homoios': R. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes, 1907, 251 f. 421 ff. Zum Verhältnis: Herodot 3, 142, 3. Zum Unterschied von allgemeiner Menschengleichheit und zur Bedeutung dieser Unterscheidung: Schmitt 1928, 226 ff.
41. Vgl. Welwei 1967, 429, Anm. 31. Anders: Patterson 1976, 90 ff.
42. Vgl. in diesem Zusammenhang C. Schmitt 1928, 227: "Jede Gleichheit bekommt ihre Bedeutung und ihren Sinn durch das Korrelat einer möglichen Ungleichheit. Sie ist umso intensiver, je grösser die Ungleichheit gegenüber denen ist, die nicht zu den Gleichen gehören." Vgl. auch unten Anm. 47.
43. Vgl. Hignett 1952, 136. Zum Gebrauch des Demotikons: Aristoteles, Ath. Pol. 21, 4. Dazu präzisierend: Hignett 1952, 138 f.
44. Aristoteles, Politik 1275 b 36 f. Vgl. ders., Ath. pol. 21, 4. Bei diesen 'Neubürgern' ('neopolitai') könnte es sich zum Teil um die von Peisistratos in die Bürgerschaft eingegliederten, nach dem Sturz der Tyrannis aber wieder ausgeschlossenen Fremden gehandelt haben. Ob damals eine Ueberprüfung der Zugehörigkeit zur Bürgerschaft - eine Massnahme, die von den Griechen später als 'diapsehimos' bezeichnet worden ist - stattgefunden hat, ist allerdings umstritten. Vgl. dazu Welwei 1967, 423 ff.
45. Es ist wohl kein Zufall, dass die Metroikie als eine besondere Form, Fremde durch Gewährung eines Wohnsitzes und bestimmter Rechte in den eigenen Umkreis zu ziehen, ohne sie in die Bürgerschaft aufzunehmen, nicht vor dem zweiten Drittel des 5. Jahrhunderts nachweisbar ist. Vgl. Schaefer 1932, 45 ff., besonders 54. H. Hommel, RE 15, 1416, 1433. Schaefer stützt sich bei seiner Interpretation vor allem auf die Hiketiden des Aischylos, die er allerdings zu früh ansetzt. Vgl. zur jetzt gesicherten Datierung auf das Jahr 463 A.J. Podlecki, The political background of Aeschylean Tragedy, 1966, 42 f.
46. Vgl. in diesem Zusammenhang die gute Bemerkung von G.H. Sabine, A History of Political Theory, 1968 (Nachdruck der 3. Aufl. von 1963), 5: "The Greek, however, thought of his citizenship not as a possession, but as something shared, much like membership in a family." Die engherzige Bürgerrechtspolitik der griechischen Poleis wird auf dem Hintergrund einer solchen Vorstellung leichter verständlich. In dieser Hinsicht waren die Römer weit grosszügiger. Vgl. zum Unterschied griechischer und römischer Praxis den

Anmerkungen zu S. 44

Brief, den die thessalischen Larissäer im Jahre 214 v. Chr. von Philipp V. von Makedonien erhielten. Fünf Jahre vorher waren sie auf Grund der durch die ständigen Kriege hervorgerufenen Dezimierung der Bevölkerung an ihn gelangt, worauf er ihnen empfohlen hatte, sie sollten erst einmal die bei ihnen ansässigen Thessaler und die übrigen Griechen in die Bürgerschaft aufnehmen. Der hier erwähnte Brief stellt eine Reaktion auf die Schwierigkeiten, die bei dieser Massnahme zu Tage traten, dar. Er enthält die Mahnung, die Larissäer sollten sich in dieser Beziehung andere Staaten zum Vorbild nehmen, besonders die Römer, die sogar die Sklaven nach ihrer Freilassung in die Bürgerschaft aufzunehmen pflegten. Syll.<sup>3</sup> 543. Vgl. dazu jetzt: H. Chantraine, Zur Entstehung der Freilassung mit Bürgerrechts-erwerb in Rom, in: H. Temporini (Hrsg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, I, Bd. 2, 1972, 59 ff. Ph. Gauthier, "Générosité" romaine et "avarice" grecque: Sur l'octroi du droit de cité, in: Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston, Paris 1974, 207 ff.

Anmerkungen zu S. 45 - 47

---

Kapitel V

1. Vgl. zum Folgenden besonders Schaefer 1963, 141 ff. Martin 1974, 21 ff. (etwas zu sehr in anderer Richtung übertrieben).
2. Herodot 7, 144. Aristoteles, Ath.pol. 22, 7.
3. Vgl. dazu insbesondere R. Thomsen, The origin of Ostracism, Gyldendal 1972. Zuletzt: G.A. Lehmann, Der Ostrakismos - Entscheid in Athen: Von Kleisthenes zur Aera des Themistokles, ZPE 41, 1981, 85 ff. Danach soll Kleisthenes, wie einem spätbyzantinischen Text zu entnehmen ist, das Recht der Ostrakisierung dem Rat der 500 übertragen haben. Diese Kompetenz soll dann erst kurz vor 488/7 auf die Volksversammlung übergegangen sein und es soll dann auch gleich erstmals von ihr Gebrauch gemacht worden sein. Wie dem auch immer gewesen sein mag - dieser Frage kommt in unserem Zusammenhang keine Bedeutung bei - Lehmanns Interpretation der Umformung und ersten Anwendung des Ostrakismos scheint mir das Richtige nicht zu treffen: Er möchte in dieser Massnahme und der ungefähr gleichzeitig erfolgten Aenderung in der Bestimmung der Archonten den Ausdruck einer entscheidenden Aenderung in der inneren Entwicklung Athens sehen, "den eigentlichen "Durchbruch zum politischen System der Demokratie" (ebd. 99).
4. Aristoteles, Ath.pol. 22, 4 - 6.
5. Vgl. dazu Martin 1974, 24 ff., der auch die Aenderung in der Bestimmung der Archonten im Jahre 487/6 (vgl. Aristoteles, Ath.pol. 22, 5: Losung statt Wahl) zu Recht nicht als "Demokratisierungs"-Massnahme wertet.
6. Vgl. Martin 1974, 26
7. Aristoteles, Ath.pol. 23, 1 f. 25,1. Dazu und zum Folgenden: Martin 1974, 28 f. Meier 1980, 145 f. Eine andere, allerdings dann doch nicht durchgehaltene Auffassung vom Areopag vertritt Ruschenbusch 1979, 57 ff. (vgl. etwa 57 mit 58).
8. Vgl. Hignett 1952, 198 ff. Martin 1974, 29 ff. Ruschenbusch 57 f.
9. Vgl. Meier 1980, 146.
10. Wichtigste Quelle ist Aristoteles, Ath.pol.25, 2 ff. Vgl. dazu und zum Folgenden vor allem: Martin 1974, 29 ff. Meier 1980, 146 ff.
11. Vgl. Martin 1974, 36 ff. Ruschenbusch 1979, 60 ff.: dazu die berechtigte Kritik von Meier 1980, 147, Anm. 10.

Anmerkungen zu S. 47 - 51

12. Vgl. dazu insgesamt Schuller 1974.
13. Vgl. Schuller 1974, 185.
14. Vgl. Ps.-Xenophon, Ath.pol. 1, 2. Aristoteles, Politik 1304 a 22. Dazu: Meier 1978, 17.
15. Meier 1980, 147. Vgl. auch ebd. 147 ff. zum Folgenden.
16. Vgl. Heuss 1962, 254 ff.
17. Vgl. Schuller 1974, 178 ff.
18. Vgl. Meier 1980, 151.
19. Vgl. Hignett 1952, 219 ff.
20. Aristoteles, Ath.pol. 26, 4. Plutarch, Perikles 37, 3.
21. Vgl. dazu und zum Folgenden: Patterson 1976, besonders 162 ff. Ruschenbusch 1979, 83 ff.
22. Heuss 1962, 278.
23. Vgl. dazu und zum Folgenden: Meier 1970, 58 ff. Ders. 1980, 299 ff.
24. Ps.-Xenophon 3, 1.
25. Zum Folgenden: Meier 1970, 7 ff. Ders. 1980, 275 ff.
26. Vgl. dazu auch Nippel 1980, 35, besonders Anm. 19 (mit einigen mir berechtigt erscheinenden Modifikationen gegenüber Meier).
27. Vgl. Nippel 1980, 36, Anm. 22 und dann besonders 64 ff.
28. Vgl. Nippel 1980, 64 ff.
29. Vgl. zum Folgenden: Thukydides 8, 1 ff. Besonders 8, 62 ff. Aristoteles, Ath.pol. 29 ff. Für die Rekonstruktion der tatsächlichen Vorgänge empfiehlt es sich, sich ganz auf Thukydides zu stützen. Vgl. dazu zuletzt Nippel 1980, 76.
30. Vgl. Nippel 1980, 75 ff., dessen Interpretation der Ereignisse im folgenden weitgehend übernommen wird.
31. Thukydides 8, 76, 3 ff.
32. Thukydides 8, 76, 5. Uebersetzung von G.P. Landmann.

## Literaturverzeichnis

In dieses Verzeichnis sind nur mehrfach zitierte Arbeiten (mit Abkürzungen) aufgenommen. Für die darüber hinaus benützte Literatur sei auf die Anmerkungen, für allfällige Abkürzungen von Quellen, Zeitschriften und Standardwerken auf das Lexikon der Alten Welt (Zürich / Stuttgart 1965) verwiesen.

- Adkins, A.W.H.: Moral values and political Behaviour in Ancient Greece, London 1972 (= Adkins 1972)
- Arendt, H.: Vita activa oder vom tätigen Leben, München 1960 (= Arendt 1960)
- Austin, M.M. / Vidal-Naquet, P.: Economic and Social History of Ancient Greece: An Introduction, Berkeley / Los Angeles 1977 (= Austin / Vidal-Naquet 1977)
- Bauer, W.: China - Verwirklichungen einer Utopie, in: Propyläen-Weltgeschichte, Summa historica, Berlin / Frankfurt / Wien 1965, 131 ff. (= Bauer 1965)
- Berve, H.: Die Tyrannis bei den Griechen, München 1967 (= Berve 1967)
- Bourriot, F.: Recherches sur la nature du génos, Paris 1976 (= Bourriot 1976)
- Busolt, G.: Griechische Staatskunde, 1920<sup>3</sup> / 1926<sup>3</sup> (= Busolt 1920)
- Ehrenberg, V.: When did the Polis rise?, JHS 57 / 1937, 147 ff. = F. Gschnitzer (Hrsg.), Zur griechischen Staatskunde, Darmstadt 1969, 3 ff. (dt. Uebersetzung, danach zitiert) (= Ehrenberg 1937)
- Der Staat der Griechen, Zürich / Stuttgart 1965<sup>2</sup> (= Ehrenberg 1965)
- Eliade, M.: Kosmos und Geschichte, Hamburg 1966 (= Eliade 1966)
- Finley, M.I.: Die Welt des Odysseus, Darmstadt 1968 (= Finley 1968) und München 1979 (= Finley 1979)

- Forrest, W.G.: Wege zur hellenischen Demokratie, München 1966  
( = Forrest 1966)
- Fränkel, H.: Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München 1962<sup>2</sup> ( = Fränkel 1962)
- Frankfort, H.: Kingship and the Gods, Chicago 1955  
( = Frankfort 1955)
- u.a.: Before philosophy, Chicago 1968<sup>8</sup>  
( = Frankfort 1968)
- Granet, M.: La pensée chinoise, Paris 1934 ( = Granet 1934)
- Habermas, J.: Strukturwandel der Öffentlichkeit, Politica 4, Neuwied / Berlin 1969<sup>4</sup> ( = Habermas 1969)
- Hasebroek, J.: Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte, Tübingen 1931 ( = Hasebröek 1931)
- Heuss, A.: Die archaische Zeit Griechenlands als geschichtliche Epoche, Antike und Abendland 2, 1946, 26 ff. = F. Gschnitzer (Hrsg.), Zur griechischen Staatskunde, Darmstadt 1969, 36 ff. (danach zitiert) ( = Heuss 1969)
- Hellas, in: Propyläen-Weltgeschichte 3, Berlin / Frankfurt / Wien 1962, 71 ff. ( = Heuss 1962)
- Hignett, C.: A History of the Athenian Constitution, Oxford 1952 ( = Hignett 1952)
- Hoffmann, W.: Die Polis bei Homer, Festschrift B. Snell, 1956, 153 ff. = F. Gschnitzer (Hrsg.), Zur griechischen Staatskunde, Darmstadt 1969, 123 ff. (danach zitiert) ( = Hoffmann 1969)
- Jaeger, W.: Solons Eunomie, SB Preuss. Akademie 1926, 69 ff. ( = Jaeger 1926)
- Kolb, F.: Die Bau-, Religions- und Kulturpolitik der Peisistratiden, JdI. 92, 1977, 99 ff. ( = Kolb 1977)
- Latte, K.: Kleine Schriften, München 1968 ( = Latte 1968)

- Lévêque, P. /  
Vidal-Naquet, P.: Clisthène l'Athénien, Paris 1964  
( = Lévêque / Vidal-Naquet 1964)
- Martin, J.: Von Kleisthenes zu Ephialtes, Chiron 4, 1974,  
5 ff. ( = Martin 1974)
- Meier, Chr.: Besprechung V. Ehrenberg, Staat der Griechen +  
Polis und Imperium, in: Gnomon 41, 1969, 365 ff.  
( = Meier 1969)
- Die Entstehung des Begriffs "Demokratie",  
Frankfurt 1970 ( = Meier 1970)
- Entstehung und Besonderheit der griechischen  
Demokratie, Zeitschrift für Politik 25, 1978,  
1 ff. ( = Meier 1978)
- Die Entstehung des Politischen bei den Griechen,  
Frankfurt 1980 ( = Meier 1980)
- Morenz, S.: Der Alte Orient. Von Einheit und Struktur seiner  
Geschichte, in: Propyläen-Weltgeschichte, Summa  
historica, Berlin / Frankfurt / Wien 1965, 25 ff.  
( = Morenz 1965)
- Nilsson, M. P.: Geschichte der griechischen Religion, München  
1941 ( = Nilsson 1941)
- Nippel, W.: Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität  
in Antike und früher Neuzeit, Stuttgart 1980  
( = Nippel 1980)
- Opitz, P.J. (Hrsg.): Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik,  
München 1968 ( = Opitz 1968)
- Ostwald, M.: Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy,  
Oxford 1969 ( = Ostwald 1969)
- Patterson, C.B.: Pericles' Citizenship Law of 451/0 B.C., Ann Arbor  
1976 ( = Patterson 1976)
- Pleket, H.W.: The Archaic Tyrannis, in: Talanta, Proceedings of  
the Dutch archaeological and historical society,  
vol. 1, 1969, 19 ff. ( = Pleket 1969)

- Rhodes, P.J.: The Athenian Boule, Oxford 1972 (= Rhodes 1972)
- Roussel, D.: Tribu et cité, Paris 1976 (= Roussel 1976)
- Ruschenbusch, E.: Solonos Nomoi, Wiesbaden 1966 (= Ruschenbusch 1966)
- Untersuchungen zur Geschichte des athenischen Strafrechts, Köln / Graz 1968 (= Ruschenbusch 1968)
- Athenische Innenpolitik im 5. Jahrhundert v. Chr., Bamberg 1979 (= Ruschenbusch 1979)
- Schaefer, H.: Staatsform und Politik, Leipzig 1932  
 (= Schaefer 1932)
- Probleme der Alten Geschichte, hrsg. von U. Weidmann und W. Schmitthenner, Göttingen 1963  
 (= Schaefer 1963)
- Schmitt, C.: Verfassungslehre, Berlin 1965 (Neudruck der Ausgabe von 1928) (= Schmitt 1928)
- Schuller, W.: Die Herrschaft der Athener im Ersten Attischen Seebund, Berlin 1974 (= Schuller 1974)
- Zur Entstehung der griechischen Demokratie ausserhalb Athens, in: H. Sund / M. Timmermann (Hrsg.): Auf den Weg gebracht. Idee und Wirklichkeit der Gründung der Universität Konstanz (Kurt Georg Kiesinger zum 75. Geburtstag gewidmet), Konstanz 1979 (= Schuller 1979)
- Strasburger, H.: Der soziologische Aspekt der homerischen Epen, Gymnasium 61, 1953, 97 ff. (= Strasburger 1953)
- Der Einzelne und die Gemeinschaft, Historische Zeitschrift 177, 1954, 227 ff. = F. Gschnitzer (Hrsg.), Zur griechischen Staatskunde, Darmstadt 1969, 97 ff. (danach zitiert) (= Strasburger 1954)
- Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft, in: Grundriss der Sozialökonomik, 3. Abt., 2. Halbbd., Tübingen 1925<sup>2</sup> (= Weber 1925)

- Weber-Schäfer, P.: Oikumene und Imperium, Studien zur Ziviltheologie des chinesischen Kaiserreiches, München 1968 (= Weber-Schäfer 1968)
- Welwei, K.W.: Der "Diapsephismos" nach dem Sturz der Peisistratiden, Gymnasium 74, 1967, 423 ff. (= Welwei 1967)
- Adel und Demos in der frühen Polis, Gymnasium 88, 1981, 1 ff. (= Welwei 1981)
- Will, E.: La Grèce archaïque, in: Deuxième conférence d'histoire économique, Paris 1965, 41 ff. (= Will 1965)