

*Gewalt und Ästhetik*



Walter de Gruyter · Berlin · New York

# *Gewalt und Ästhetik*

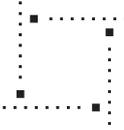
Zur Gewalt und ihrer Darstellung  
in der griechischen Klassik

Herausgegeben von  
Bernd Seidensticker und Martin Vöhler

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Dieses Buch entstand im Rahmen der Arbeiten des Sonderforschungsbereichs 626 der Freien Universität Berlin „Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste“. Gedruckt wurde es mit der freundlichen Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Sonderforschungsbereich 626  
Ästhetische Erfahrung im Zeichen  
der Entgrenzung der Künste  
Freie Universität Berlin



Deutsche  
Forschungsgemeinschaft

**DFG**

♻️ Gedruckt auf säurefreiem Papier,  
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN-13: 978-3-11-018432-7

ISBN-10: 3-11-018432-X

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2006 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandentwurf: Christopher Schneider, Berlin

Satzherstellung: Fotosatz-Service Köhler GmbH, Würzburg

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

## Vorwort

Nicht Gewalt, sondern Demokratie und Aufklärung, Literatur, bildende Kunst und Architektur, Philosophie und Wissenschaft prägen die moderne Vorstellung von der griechischen Klassik. Es ist vor allem die Goethezeit, die dieses einseitige Bild entworfen und durchgesetzt hat: Von Schiller, Humboldt, Schlegel und vielen anderen wird die Antike der Moderne als Korrektiv gegenübergestellt. In ihrer ‚edlen Einfachheit‘ und ‚stillen Größe‘ bilden die Griechen einen starken Kontrast zur Zerrissenheit der Moderne. Im Rahmen dieser Konzeption werden die Griechen der Sphäre von Macht und Gewalt gänzlich enthoben. Trotz polemischer Kritik – etwa bei Nietzsche und in der ‚Wiener Moderne‘ – hat dieses Griechenbild eine erstaunliche Resistenz bewahrt und seine suggestive Kraft nicht einmal im 20. Jahrhundert völlig verloren, als dem Thema Gewalt und seiner Geschichte vor dem Hintergrund unerhörter Gewalterfahrungen eine besondere Aufmerksamkeit zukam.

Dabei war das 5. Jahrhundert, in welchem Athen so strahlend hervortrat, daß es schon im darauffolgenden Jahrhundert als politisches und kulturelles Ideal empfunden und stilisiert wurde, auch und nicht zuletzt ein Jahrhundert der Gewalt. An seinem Anfang stehen die existenzbedrohenden Kriege der Griechen gegen die Perser; am Ende erlischt der Glanz der athenischen Macht im dreißigjährigen Krieg mit Sparta und seinen Bundesgenossen, einem Krieg, der in zunehmender Verrohung und Brutalisierung immer neue Exzesse von Gewalt gebiert. Aber auch zwischen den beiden ‚Weltkriegen‘ gegen die barbarischen Fremden aus dem Osten und gegen die griechischen Brüder gab es selten Frieden. Die aggressive, imperialistische Politik Athens führte zu immer neuen Kämpfen. Nur wenige der 100 Jahre des 5. Jahrhunderts waren ohne Krieg, und auch die Auseinandersetzungen im Inneren verliefen keineswegs gewaltfrei. Am Anfang der Demokratie steht die Vertreibung der Tyrannen, und es ist bezeichnend, daß nicht Kleisthenes oder seine Phylenheroen, sondern die Statuengruppe der Tyrannenmörder Harmodios und Aristogeiton mit ihren gezückten Schwertern zur Ikone der Demokratie wird – Symbol legitimer Gewalt, aber eben auch eindrückliches Bild physischer Gewalt.

Im Kampf um die Macht innerhalb der Demokratie drohte denn auch stets der Einsatz von Gewalt. Daran erinnern bereits die erbitterten Auseinandersetzungen um die Areopagereform, die Aischylos in der *Orestie* mit seiner Analyse des Wegs von der Vergeltungsgerechtigkeit der aristokratischen Familien zur Gerichtsbarkeit der demokratischen Polis reflektiert hat. Die Bitte, die Athene am Ende der *Eumeniden* an die Erinyen richtet:

Laß unter meinen Bürgern den Bürgerkrieg nicht seßhaft werden,  
der innerhalb eines Volks den einen gegen den andern hetzt

hat sich trotz aller Schutzmaßnahmen und Regelungen der athenischen Demokratie nie völlig erfüllt. Vor allem in Krisenzeiten – wie am Ende des Peloponnesischen Kriegs – kam es immer wieder zu Stasis und blutiger Gewalt.

Darüber hinaus gab es wie in jeder menschlichen Gesellschaft auch im Athen des 5. Jahrhunderts alle Arten von intrafamiliärer Gewalt (von Schlägen bis zur Kindstötung) und struktureller Gewalt (etwa in den Machtverhältnissen von Mann – Frau, Vater – Sohn, Herr – Sklave, aber auch Gott – Mensch). Von Kampfsport und Jagd, Schlachtopfer und anderen Ritualen vieler Feste und Kulte waren mehr oder minder stark ritualisierte Formen legitimer Gewalt jedem Athener vertraut.

Angesichts der Omnipräsenz politischer, militärischer, gesellschaftlicher und kultischer Gewalt verwundert es nicht, daß Macht und Gewalt auch in den Diskursen der Sophistik und in der Literatur und Kunst des 5. Jahrhunderts besondere Aufmerksamkeit erfahren. Mythos und Tragödie schreckten mit jeder denkbaren Form physischer Gewalt. Satyrspiel und Komödie amüsierten ihre Zuschauer mit der handfesten Prügelgewalt, wie wir sie von Comics und Slapstick-Komödie kennen. Rhapsoden trugen bei offiziellen und privaten Festen und auf Marktplätzen die homerischen Epen vor, in denen sich der Glanz heroischer Leistungen und Heldenehre mit brutaler Gewalt mischen, wie beim Rachesturmlauf Achills oder bei der Bestrafung der Schuldigen am Ende der *Odyssee*. Bildende Künstler integrierten mythische Gewaltszenen und Krieg in die Bildprogramme, mit denen sie Tempel, wie den Parthenon, und andere Gebäude schmückten, und verzierten das Trinkgeschirr für die Symposien mit Darstellungen mythischer Gewalt.

Es ist dieser Bereich innerhalb des weiten Spektrums von Gewalt im 5. Jahrhundert, dem sich die folgenden Beiträge widmen. Sie konzentrieren sich auf das Verhältnis von Gewalt und Ästhetik und behandeln somit nur einen Aspekt des großen Themas: Es geht nicht um die Sammlung und

Differenzierung verschiedener Formen von Gewalt oder um die Bestimmung der gesellschaftlichen Orte, an denen sie erscheint. Und es geht auch nicht um die Funktionen, die die Gewalt in den politischen, sozialen, kulturellen und kulturellen Kontexten der klassischen Polis erfüllt, um die Bewertung, die sie in den politischen und philosophischen Diskursen der Zeit erfährt, oder um die Intentionen ihrer Darstellung in Literatur und Kunst. Im Zentrum steht vielmehr – nach einem historischen Auftakt – der Vorgang der Ästhetisierung: Wie wird Gewalt im Medium der Künste dargestellt? Lassen sich spezifische Formen und Techniken ihrer Darstellung bestimmen?

Den gemeinsamen Ausgangspunkt der Beiträge bildet eine Besonderheit, die die Gewaltdarstellungen im 5. Jahrhundert auszeichnet: Tragödie und bildende Kunst verzichten beide auf die direkte Präsentation physisch zerstörerischer Gewalt. Der besondere Reiz lag und liegt offenbar in dem komplexen, immer neu zu bestimmenden Verhältnis von Distanz und Nähe und in den Techniken, mit denen Dichter und bildende Künstler das Furchtbare darstellen. Gerade indem sie den Akt des Vollzugs ausblenden, gelingt es ihnen, die Gewalterfahrung ästhetisch und emotional besonders eindrücklich zu präsentieren.

Die beiden ersten Beiträge gehen den historischen Voraussetzungen nach, indem sie nach der Bedeutung des Gewaltdiskurses im Kontext des 5. Jahrhunderts fragen:

KAI TRAMPEDACH arbeitet die Ubiquität der Macht in den politischen, rhetorischen und symbolischen Diskursen vor allem Athens heraus. Zahlreiche Zeugnisse – wie die Geschichten von Gyges im Platonischen *Staat* oder der Melierdialog in den *Historien* des Thukydides – dokumentieren, daß das individuelle und kollektive Streben nach Macht im klassischen Griechenland als anthropologische Konstante betrachtet wurde und Gewaltherrschaft folglich nicht nur als attraktiv, sondern als unausweichlich galt. Dieser Grundkonsens habe die Gewaltbereitschaft in Krieg und Bürgerkrieg maßgeblich gefördert und im Rahmen der Polis sowohl der Legitimierung demokratischer Schutzmaßnahmen als auch deren Delegitimierung gedient.

EGON FLAIG untersucht die strukturbildende Funktion der Gewalt im griechischen Kulturraum der klassischen Zeit, um zu zeigen, daß die Gewalt einen stets präsenten semantischen Faktor in der Ordnung des öffentlichen Raums der Polis und ihrer Diskurse darstellt. Nach einem Blick auf

Peitsche und Gesetz als Mittel der Differenzierung zwischen Freien und Sklaven bzw. der Eingrenzung von Gewalt zwischen Freien, deutet er berühmte Stellen bei Homer, Heraklit und Pindar als Apotheose der Gewalt und behandelt dann die obsessive Furcht der Griechen vor Gewalt und Bürgerkrieg und ihre Gründe sowie – am Beispiel der Aischyleischen *Hiketiden* – die Opposition *Bia* (Gewalt) und *Peitho* (Überredung).

Dem religionsgeschichtlichen Zusammenhang von Mythos, Kult und Gewalt wendet sich ALBERT HENRICHs zu. Er untersucht das Verhältnis von Tier- und Menschenopfer im Spannungsfeld von Religion und Gewalt und seine Bedeutung für die griechische Tragödie: Während das Blutvergießen beim Tieropfer den kultischen Normalfall darstellt, gehört das Menschenopfer in die imaginäre Welt des Mythos. In der Tragödie wird das Menschenopfer fast durchgängig in der Bildlichkeit des Tieropfers vorgestellt bzw. am Vorgang des Opferrituals orientiert. Es erscheint auf diese Weise als eine ungeheuerliche Steigerung und Perversion des Tieropfers (z. B. Iphigenie, Polyxena); gleichzeitig ermöglicht die metaphorische Verhüllung und Anlehnung an das vertraute Ritual aber auch eine gewisse Distanz zu dem Schrecklichen, das sich auf der Bühne ereignet.

Den Untersuchungen zu den historischen und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen folgen Studien zur Darstellung von Gewalt in der Literatur des 5. Jahrhunderts. In ihrem Zentrum steht die Tragödie, die sich durch eine besondere Nähe zur Gewalt auszeichnet: Sie transformiert die vielfältigen Formen physischer, psychischer und struktureller Gewalt im Medium der Kunst und bietet Modellstudien zu ihrer Genese und zerstörerischen Dynamik.

BERND SEIDENSTICKER weist auf, daß das Spannungsverhältnis von Distanz und Nähe, das in vielen Theorien zum paradoxen Vergnügen an tragischen Gegenständen eine wichtige Rolle spielt, bereits von Aristoteles als konstitutiv für die Erfahrung der tragischen Lust erkannt worden ist. Der Beitrag faßt die Überlegungen der Poetik und der Rhetorik, aus denen sich dies erschließen läßt, systematisch zusammen und stellt ihnen eine literarische Analyse zur Seite, die spezifische Bauformen der Gewaltdarstellung unterscheidet und zeigt, daß die griechischen Tragiker auf die Konvention, zerstörerische physische Gewalt in die Distanz des hinterszenischen Raums zu verbannen, mit der Entwicklung von Techniken reagiert haben, mit denen sie dem Zuschauer das Distanzierte bedrängend nahe rücken können.

FELIX BUDELMANN konzentriert seine Untersuchung auf die Darstellung von Schmerzen, die in der Tragödie – wie etwa die ausgeprägten Darstellungen in den *Trachinierinnen* und im *Philoktet* zeigen – ein ungleich größeres Gewicht als im Epos gewinnt. Unter Berücksichtigung der medizinischen Schmerz-Forschung bestimmt er zunächst den Schmerz als ein psychophysisches Phänomen, dessen körperliche Dimension durch ein breites Repertoire von Ausrufen, Klagelauten, Gesten und Bewegungen stilisiert dargestellt wird. In einem zweiten Teil widmet er sich den Deutungsmöglichkeiten und dem emotionalen Potential der Schmerz-Szenen. Die Stilisierung wird dabei als Strategie der ästhetischen Distanzierung und der Aktivierung des Vorstellungsvermögens verstanden.

SIMON GOLDHILL analysiert – auf dem Hintergrund des modernen Theaters, in dem Gewaltakte auf der Bühne selbstverständlich sind, und nach einem Blick auf die Komödie, die weitaus geringere Bedenken gegen die direkte Darstellung von Gewalt hat als die Tragödie – die besonderen dramatischen, dramaturgischen und selbstreflexiven Formen, in denen die griechischen Tragiker Gewalt sichtbar machen. Am Beispiel der Sophokleischen *Elektra* entfaltet er seine These von der Dialektik des Verbergens, das zugleich ein Akt des Enthüllens sei: Gerade indem der Gewaltakt des Muttermordes auf der Bühne *nicht* dargestellt wird, erschließe sich dem Publikum die Einsicht in die Gewaltbereitschaft Elektras und das überraschende Ende vor der Ermordung Aigisths diene dazu, alle Fragen nach der Tat und ihren Folgen an das Publikum weiterzugeben.

Auch KARL HEINZ BOHRER konzentriert sich auf die sprachliche Vermittlung der Gewalt und untersucht, wie das Gewaltereignis *durch* die Sprache vorstellbar gemacht wird und wie es sich *in* der Sprache niederschlägt. Als Untersuchungsbeispiele dienen ihm die Täterin Klytaimestra und das Gewaltopfer Antigone. Seine Analyse hebt die Darstellungsmittel hervor, mit deren Hilfe es den Tragikern gelingt, in beiden Fällen das mythische Gewaltmoment eindringlich zur *Erscheinung* zu bringen. Erst durch die ästhetische Transformation werde die Gewaltdarstellung zum poetischen Ereignis.

PATRICK PRIMAVESI geht von der Darstellung der Gewalt in der antiken Tragödie zu einer Gewalt der Darstellung über, die viele (post)moderne Inszenierungen der klassischen Texte zu entfesseln versuchen. Als ein gemeinsames Interesse solcher Inszenierungen beschreibt er die Arbeit an Darstellungsformen, die sich nicht bloß den heutigen, von technischen

Medien geprägten Wahrnehmungsgewohnheiten anpassen, sondern die dem Theater eigene Gewalt der Darstellung bewußt machen. Dabei wird Primavesi zufolge vor allem die Rolle des Zuschauers vorgeführt, der Anteil des Betrachters an der Hervorbringung und Deutung von Gewalt. Diese These wird anhand exemplarischer Tragödien-Inszenierungen (von Klaus Michael Grüber, Einar Schleeß und Wanda Golonka) expliziert und an aktuellen Produktionen von Euripides' *Bakchen* (Sebastian Nübling, Christof Nel und Jossi Wieler) vertieft.

Die abschließenden beiden archäologischen Beiträge gehen von der Literatur zur bildenden Kunst über: Sie konzentrieren sich auf die Darstellung von Gewalt in der griechischen Vasenmalerei.

BARBARA BORG setzt bei dem von der neueren Archäologie weithin anerkannten Umbruch in der Gewaltdarstellung auf attischer Keramik zwischen ca. 490 und 470 v. Chr. ein, indem sie die Abschaffung der Tyrannis, die sukzessive Einrichtung der athenischen Demokratie und eine damit einhergehende Sorge um die Gefahren übermäßiger Leidenschaften als maßgebliche Ursachen für ein neues Verhältnis zur Gewalt darstellt. Das archaische Bildprogramm, das dem Ideal von physischer Stärke, Mut, Kampfbereitschaft und Durchsetzungskraft entspricht, werde abgelöst durch ein neues ‚klassisches‘ Ideal, welches das Individuum stärker in die Gemeinschaft integriere und in der Vasenmalerei zu einem markanten Rückgang an Formen von Gewaltdarstellungen führe.

SUSANNE MUTH widmet sich ebenfalls dieser Umbruchszeit, die sie zwischen dem späten 6. und frühen 5. Jahrhundert ansetzt, um sie in anderer Weise zu begründen. Ihre Bildanalyse leitet den Übergang aus der Entwicklung neuer Darstellungsstrategien her: Die Gewaltdarstellung wird pathetisiert, indem es gelingt, Leiden, Sterben, Angst und Verzweiflung mit Hilfe von Nahansichten genauer zu erfassen; andererseits kann die Gewalt aber auch implizit dargestellt werden, indem die Wucht des bevorstehenden Angriffs an der Reaktion des Besiegten gespiegelt wird. In diesem Zusammenhang stellt die Autorin eine markante Wahrnehmungsdifferenz heraus: Während der moderne Betrachter dazu neigt, sich mit dem Angreifer *oder* dem Opfer zu identifizieren und dementsprechend den Gewalteintritt für akzeptabel bzw. inakzeptabel zu halten, gehe es dem griechischen Betrachter nicht um eine Bewertung der vorgeführten Gewalt, sondern um die Bestimmung des Kräfteverhältnisses sowie der Machtkonstellation.

Die Konzeption des Bandes geht auf das Symposium „Gewalt und Ästhetik. Gewalt und Formen der Gewaltdarstellung in der griechischen Klassik“ zurück, das im Juli 2005 an der Freien Universität Berlin im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 626 der Deutschen Forschungsgemeinschaft „Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste“ abgehalten wurde.

Besonderer Dank gilt Dr. Peter Kahrs für die umsichtige Redaktion der Beiträge, Jörn Mixdorf für die Durchsicht des Griechischen, Dr. Sabine Vogt und dem de Gruyter Verlag für die ausgezeichnete Zusammenarbeit sowie schließlich der DFG, die die Drucklegung des Bandes und das vorbereitende Berliner Symposium mit ihrer großzügigen finanziellen Unterstützung des SFB Projekts „Antike Konzepte ästhetischer Erfahrung und ihre moderne Rezeption“ ermöglicht hat.

Berlin im September 2006

Bernd Seidensticker und Martin Vöhler



# Inhaltsverzeichnis

Bernd Seidensticker und Martin Vöhler: Vorwort . . . . .	V
--	---

## *Geschichte*

Kai Trampedach (Konstanz) Die Tyrannis als Wunsch- und Schreckbild . . . . .	3
Egon Flaig (Greifswald) Gewalt als präsenste und als diskursive Obsession in der griechischen Klassik . . . . .	29

## *Mythos und Kult*

Albert Henrichs (Cambridge, Mass.) Blutvergießen am Altar: Zur Ritualisierung der Gewalt im griechischen Opferkult . . . . .	59
--	----

## *Literatur*

Bernd Seidensticker (Berlin) Distanz und Nähe: Zur Darstellung von Gewalt in der griechischen Tragödie . . . . .	91
Felix Budelmann (Milton Keynes) Körper und Geist in tragischen Schmerz-Szenen . . . . .	123
Simon Goldhill (Cambridge) Der Ort der Gewalt: Was sehen wir auf der Bühne? . . . . .	149
Karl Heinz Bohrer (Stanford) Zur ästhetischen Funktion von Gewalt-Darstellung in der Griechischen Tragödie . . . . .	169

Patrick Primavesi (Frankfurt am Main) Gewalt der Darstellung: Zur Inszenierung antiker Tragödien im (post)modernen Theater . . . . .	185
--	-----

### *Bildende Kunst*

Barbara E. Borg (Exeter) Gefährliche Bilder? Gewalt und Leidenschaft in der archaischen und klassischen Kunst . . . . .	223
Susanne Muth (München) Als die Gewaltbilder zu ihrem Wirkungspotential fanden . . . . .	259
Abbildungsnachweise . . . . .	295
Register . . . . .	299

*Geschichte*



Kai Trampedach (Konstanz)

## Die Tyrannis als Wunsch- und Schreckbild

### Zur Grammatik der Rede über Gewaltherrschaft im Griechenland des 5. Jahrhunderts v. Chr.<sup>1</sup>

Unter der Überschrift „Was ich den Alten verdanke“ schrieb Friedrich Nietzsche im Herbst 1888, kurz vor seinem Zusammenbruch:

In den Griechen „schöne Seelen“, „goldene Mitten“ und andre Vollkommenheiten auszuwittern, etwa an ihnen die Ruhe in der Grösse, die ideale Gesinnung, die hohe Einfachheit bewundern – vor dieser „hohen Einfachheit“, einer *niaiserie allemande* zuguterletzt, war ich durch den Psychologen behütet, den ich in mir trug. Ich sah ihren stärksten Instinkt, den Willen zur Macht, ich sah sie zittern vor der unbändigen Gewalt dieses Triebs, – ich sah alle ihre Institutionen wachsen aus Schutzmaassregeln, um sich vor einander gegen ihren inwendigen Explosivstoff sicher zu stellen. Die ungeheure Spannung im Innern entlud sich dann in furchtbarer und rücksichtsloser Feindschaft nach Aussen: die Stadtgemeinden zerfleischten sich unter einander, damit die Stadtbürger jeder vor sich selber Ruhe fänden.<sup>2</sup>

Die Erfindung institutioneller Schutzmaassregeln, für die die Griechen bis heute immer wieder bewundert werden, hat allerdings ebenso wenig wie die Ableitung der Spannung nach außen verhindern können, daß die inneren Verhältnisse der meisten Poleis in Griechenland spätestens seit dem letzten Drittel des 5. Jahrhunderts v. Chr. durch eine besonders ausgeprägte Konflikthaltigkeit gekennzeichnet waren.<sup>3</sup> Hemmungslose, exzessive Gewaltausübung in Krieg und Bürgerkrieg, die auch vor der Mißachtung religiös

---

1 Für Hinweise, Anregungen und Kritik danke ich Markus Asper, Norbert Kramer und besonders Ulrich Gotter.

2 Friedrich Nietzsche: Götzen-Dämmerung. In: Kritische Studienausgabe (KSA), hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1988, Bd. 6, S. 157.

3 Vgl. Hans-Joachim Gehrke: Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr., München 1985; zum zeitlichen Horizont vgl. bes. ebd. S. 258–60.

fundamentierter Normen (wie der Verletzung von Heiligtümern<sup>4</sup> oder dem Meineid<sup>5</sup>) nicht zurückschreckte, kam relativ häufig vor. Nietzsches Beobachtung enthält bereits eine Erklärung für diese Tatsache – die Erklärung eines „Psychologen“, der von Instinkt und Trieb spricht, von einem „inwendigen Explosivstoff“: dem „Willen zur Macht“. Bei seinem Rückgang auf die Ebene kollektiver Psychologie steht Nietzsche auf den Schultern von Platon. Schon Platon hat das Problem der politischen Instabilität und Gewalt in den Seelen, d. h. in der moralischen Wahrnehmung, der am politischen Prozeß Beteiligten verortet. Da ich mich im Grundsatz dieser Auffassung anschließen möchte, wenn ich im folgenden die Gründe für die faktische Ubiquität politischer Gewalt erörtere, rückt ihre Deutung durch die politischen Akteure in den Mittelpunkt meiner Überlegungen. Ich komme daher zwar nicht darum herum, mich vor allem mit dem Diskurs über Macht und Gewalt zu beschäftigen, tue dies aber mit dem Ziel, Handeln zu erklären. Da der angesprochene Diskurs zu seiner Zeit eine so gut wie alternativlose Interpretation von Gewalttaten darstellte, gehe ich davon aus, daß er die Praxis maßgeblich beeinflusst hat.<sup>6</sup>

An Platon und Nietzsche anschließend möchte ich im folgenden zeigen, daß der griechische Machtdiskurs an sich keine sophistische Übersteigerung ist, sondern in der „popular morality“ wurzelt und als Ausdruck einer konventionellen Einstellung verstanden werden muß.<sup>7</sup> Als solcher prägt er die Wahrnehmung und das Bewußtsein der politischen Akteure, bestimmt

---

4 Vgl. Kai Trampedach: Hierosylia. Gewalt in Heiligtümern. In: Die andere Seite der Klassik. Gewalt im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr., hrsg. von Günter Fischer und Susanne Moraw, Stuttgart 2005, S. 143–65.

5 Vgl. Jacob Burckhardt: Griechische Culturgeschichte, Bd. II. Aus dem Nachlaß hrsg. von Leonhard Burckhardt, Barbara von Reibnitz und Jürgen von Ungern-Sternberg. In: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von der Jacob Burckhardt-Stiftung, München/Basel 2005, Bd. 20, S. 328–31.

6 Vgl. Ulrich Gotter: Cultural Differences and Cross-cultural Contact – Greek and Roman Concepts of ‚Power‘ (erscheint 2007 in: Harvard Studies in Classical Philology).

7 Zum Begriff „popular morality“ vgl. Kenneth J. Dover: Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle, Berkeley 1974, S. 1–8. Dover setzt die „popular morality“ als vorreflexiven, unsystematischen und nicht widerspruchsfreien Horizont von Wertmaßstäben und Verhaltensnormen der „moral philosophy“ entgegen. Die Debatte über „popular morality“ in Platons Dialogen behandelt Kai Trampedach: Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik, Stuttgart 1994, S. 155–75. Vgl. jetzt auch Ivan Jordovic: Anfänge der Jüngerer Tyrannis. Vorläufer und erste Repräsentanten von Gewaltherrschaft im späten 5. Jahrhundert v. Chr., Frankfurt a. M. 2005, S. 70–116.

auf diesem Wege ihr Handeln und stellt ein analytisches Instrumentarium von universaler Reichweite zur Verfügung. So hat sich im Laufe des 5. Jahrhunderts in Griechenland die Kategorie der Macht als zentraler Maßstab durchgesetzt, mit dessen Hilfe sämtliche menschlichen Beziehungen klassifiziert werden können. Der Maßstab wurde sowohl auf die Verhältnisse im *oikos* (Herr – Sklave, Mann – Frau, Vater – Kind) als auch in der Polis (Monarchie, Oligarchie, Demokratie) als auch außerhalb der Polis (ebenso zwischen den Poleis wie zwischen Griechen und ‚Barbaren‘) angewendet.<sup>8</sup> Gleichzeitig findet sich eine Fülle von Äußerungen, die das (individuelle und kollektive) Streben nach Macht in der menschlichen Natur verankern. Wenn aber alle politischen Subjekte (seien es nun Individuen oder Gruppen) herrschen wollen, folgt daraus im Umkehrschluß, daß niemand beherrscht werden will. Unter diesen Umständen muß jede Herrschaft außerhalb eines institutionellen Rahmens, also jede Herrschaft über oder durch die Polis, auf Gewaltherrschaft (*tyrannis*) hinauslaufen. Aber auch jede Überlegenheit im Rahmen der Polis kann dann leicht als Gewaltherrschaft verstanden werden. Um diese Zusammenhänge zu veranschaulichen, möchte ich nacheinander die Attraktivität der Tyrannis (I), die Unvermeidlichkeit der Gewalt und die daraus resultierenden rhetorischen und symbolischen Aktualisierungen (II) sowie die Wahrnehmung von Gewaltherrschaft im Rahmen der Polis (III) erörtern, bevor ich meine Überlegungen mit einem kurzen Fazit (IV) abschließe.

## I. Die Attraktivität der Gewaltherrschaft

Zu Beginn des zweiten Buchs von Platons *Politeia* (359c–360b) erzählt Glaukon die Geschichte vom Ring des Gyges. Gyges sei Hirt im Dienste des Königs von Lydien gewesen. Als sich einmal in der Gegend, wo er hütete, durch Unwetter und Erdbeben ein Erdsplatt aufgetan habe, sei er mutig hinabgestiegen und habe dort viel Wunderbares gesehen, darunter

---

8 Vgl. Christian Meier: Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im 5. Jahrhundert v. Chr. In: Ders.: Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt a. M. 1980, S. 275–325; Jochen Bleicken: Die athenische Demokratie, Paderborn/München/Wien/Zürich 1995, S. 64–72. S. 536–42; ders.: Zur Entstehung der Verfassungstypologie im 5. Jahrhundert v. Chr. (Monarchie, Aristokratie, Demokratie). In: *Historia* 28 (1979), S. 148–72; Gotter (2007) [Anm. 6]. Als zentrales und selbstverständliches Instrument der Analyse aller menschlichen Beziehungen benutzt Aristoteles die Machtkategorie in seiner *politica*, wie schon zu Beginn seiner Abhandlung deutlich wird: Aristot. *pol.* 1252a8–b9. 1253b1–14.

einen riesenhaften Leichnam, der nichts anderes getragen habe als einen goldenen Ring an der Hand. Gyges habe den Ring an sich genommen, auf den Finger gesteckt und bald bemerkt, daß der Ring ihm eine ungewöhnliche Eigenschaft verlieh; denn sobald er den Stein nach innen drehte, sei er unsichtbar geworden. Gyges konnte nun tun, was er wollte. Was aber wollte er? Wie benutzte er den neuen, über alle Maßen erweiterten Handlungsspielraum? Glaukons Antwort ist kurz und klar: Er sei zum König gekommen, habe dessen Frau verführt, sodann im Bunde mit dieser den König selbst getötet und die Herrschaft an sich gerissen. Dieses Ende der Geschichte erscheint dem Erzähler evident, ja unausweichlich. Jedermann würde, so behauptet Glaukon, seine Möglichkeiten ausschöpfen, „wenn er vom Markt ohne alle Besorgnis nehmen könnte, was er nur wollte, wenn er in die Häuser gehen und beiwohnen könnte, wem er wollte, wenn er töten oder aus Banden befreien könnte, wen er wollte, und wenn er auch alles übrige tun könnte recht wie ein Gott unter den Menschen“.<sup>9</sup>

Zunächst ist der historische Ort dieser Haltung zu ermitteln. Platons Glaukon beansprucht im Namen der „Vielen“ zu sprechen. Die Berechtigung dieses Anspruchs wird von Sokrates ohne weiteres eingeräumt. Im Gesprächskontext verfolgt Glaukon (in der Folge von seinem Bruder Adeimantos mit weiteren Argumenten unterstützt) das Ziel, Sokrates zu einer umfassenden Apologie der Gerechtigkeit zu animieren. Dieser soll die Gerechtigkeit als an und für sich gut erweisen, d. h. auch abgesehen von ihren Folgen, und auf diese Weise die Schlüssigkeit von Gyges' Vorgehen widerlegen. Sokrates benötigt dann bekanntlich den Rest der *Politeia*, also fast neun Bücher, und außerdem ein Jenseits, um dieser Aufgabe gerecht zu werden.<sup>10</sup> Die Dialoggestaltung läßt mithin keinen Zweifel, daß Platon die Gyges-Geschichte und ihre Interpretation durch Glaukon für repräsentativ hielt. Repräsentativ für wen, ist die Frage: für die Athener, die Griechen, die Lyder oder alle Menschen? Der exotische Rahmen der Geschichte und die allgemeinen Formulierungen des Kontextes deuten darauf hin, daß Glaukon das Verhalten des Gyges als allgemein-menschliches

---

9 Plat. *rep.* 360 bc. Zu der Figur des Glaukon und zum Gyges-Mythos vgl.: Platone. *La Repubblica*, Vol. II: Libri II e III, hrsg. von Mario Vegetti, Pavia 1998, S. 151–72 (M. Vegetti). S. 173–88 (F. Calabi); Kent F. Moors: *Glaucou and Adeimantus on Justice. The Structure of Argument in Book 2 of Plato's Republic*, Washington D. C. 1998, S. 3–77.

10 Am Ende der *Politeia* meldet Sokrates die Erfüllung der von Glaukon gestellten Aufgabe: „[...] wir fanden in der Gerechtigkeit an sich das höchste Gut für die Seele, sie muß daher das Gerechte tun, ob sie nun den Ring des Gyges besitzt oder nicht – und zu diesem Ring auch noch die Hadeskappe“ (612b).

Handlungsmuster begreift. Wie wir sehen werden, ist dieser Anspruch auf universale Geltung nicht überzeugend, wie übrigens fast immer, wenn wir in der griechischen Literatur auf anthropologische Fundementalaussagen treffen. Was Glaukons Darlegung repräsentiert, ist vielmehr eine in Griechenland und speziell in Athen weitverbreitete und einflußreiche Auffassung über die geheimen Wünsche und instinktiven Reflexe der politischen Akteure.

Die politischen Konsequenzen einer solchen Einstellung können sich verheerend auswirken. Dies gilt natürlich insbesondere dann, wenn es, wie im Falle des Gyges, gelingt, die institutionellen „Schutzmaßnahmen“ (um mit Nietzsche zu sprechen) außer Kraft zu setzen. Gyges strebt nach direkter und unbeschränkter Macht auf allen Gebieten. Seine *Machtergreifung* geschieht gewalttätig und ohne Rücksicht auf geltende Normen. Seine *Machtausübung* wird, wie Glaukons Kommentar zeigt, ebenso gewalttätig und rücksichtslos ausfallen. Es erübrigt sich wohl heutzutage, die kulturelle Bedingtheit dieser Reaktion eigens hervorzuheben. Das Märchenmotiv, bei dem ein magischer Gegenstand seinem einfachen Finder ungeahnte Macht verleiht, gibt es in vielen Kulturen.<sup>11</sup> Vor diesem Hintergrund erscheint der Gebrauch, den Gyges von seinem Ring macht, ungewöhnlich, wenn nicht einzigartig. Gyges könnte ja die Kraft des Ringes (wie etwa Aladin den Geist seiner Wunderlampe) auch verwenden, um seinem Handeln Akzeptanz zu sichern oder zumindest den Anschein von Legitimität zu verleihen. Doch gehört es gerade zu den Bedingungen der von Gyges repräsentierten Einstellung, daß ein solches Vorgehen in seiner Lage als unnötige und sozusagen überflüssige Einschränkung der eigenen Handlungsmöglichkeiten empfunden würde. Die Fähigkeit, jederzeit Gewalt einzusetzen, wird vielmehr als Teil der vollendeten Freiheit im Sinne des „Tun-können-was-man-will“ verstanden.

Dieser Zusammenhang wird vielleicht nirgends so klar ausgesprochen wie von dem Sophisten Polos in Platons *Gorgias*. Auf eine berühmte Formel des Sokrates reagiert Polos mit ungläubigem Staunen: „Du wolltest also lieber Unrecht erleiden als Unrecht begehen? [...] Du würdest es also nicht annehmen, als Tyrann zu herrschen?“ Auf die Nachfrage, was er mit „als-Tyrann-herrschen“ (*tyrannein*) meine, erklärt Polos: „Ich meine damit [...], in der Polis das tun zu können, was einem gut zu sein scheint, zu töten und zu vertreiben und alles nach seinem Gutdünken zu tun.“<sup>12</sup>

---

11 Vgl. Antti Aarne: *The Types of Folktale*, Helsinki 41987, Nr. 560; Stith Thompson: *Motif-Index of Folk-Literature*, Vol. II, Kopenhagen 1956, Nr. D 1361. D 1470.

12 Plat. *Gorg.* 469c.

Obwohl Polos als Schüler des Gorgias eingeführt wird, ist das keine spezifisch sophistische Aussage, wie Platon wiederum durch seine Gesprächsführung erkennen läßt. Vielmehr beansprucht Polos hier lediglich, unbezweifelbaren und unstrittigen Wahrheiten Ausdruck zu verleihen, weshalb ihn Sokrates' Weigerung, den gesunden Menschenverstand als Maßstab zu akzeptieren, aus der Fassung bringt und schließlich resignieren läßt.<sup>13</sup>

Das „Tun-können-was-man-will“ zielt also äußerstenfalls auf die Herrschaft über Leben und Tod. Davor nennt Glaukon, der die Figur des Gyges mit den typischen Merkmalen eines Tyrannen ausstattet, das Eigentum und die Frauen der Unterworfenen, womit zwei weitere Vorzüge des Tyrannenlebens genannt sind: Reichtum und Lust. Ähnliche Ziele spricht in der berühmten Verfassungsdebatte bei Herodot der Perser Otanes dem Alleinherrscher zu: „Er rührt an den altüberlieferten Ordnungen, er vergewaltigt Frauen und tötet ohne Gerichtsverfahren.“<sup>14</sup> Warum nimmt die Vergewaltigung von Frauen (bzw. Jünglingen) unter den Tyrannentopoi eine so prominente Position ein? Das Motiv veranschaulicht zum einen die durch keinen (und sei es noch so heiligen oder universalen) Brauch beschränkte Grenzenlosigkeit der tyrannischen Triebbefriedigung. Es macht zum anderen aus der Perspektive der Untertanen klar, daß nicht nur das Vermögen, die Freiheit und das Leben dem willkürlichen und gewalttätigen Zugriff des Tyrannen ausgesetzt sind, sondern auch die Ehre, die in der Unantastbarkeit der Frauen einen besonders sinnfälligen Ausdruck findet. Die Lust an der Gewaltausübung auf der Seite des Tyrannen korrespondiert mit Erniedrigung und Scham auf der Seite der Unterworfenen.<sup>15</sup> So erscheint die Alleinherrschaft als Wunsch- und Schreckbild zugleich. Leo Strauss hat diese Ambivalenz, die in der griechischen Literatur des 5. und 4. Jahrhunderts allgegenwärtig ist, sich aber im Grunde schon bei Homer findet, in seinem Buch „On Tyranny“ auf die Formel gebracht: „Tyranny is bad for the city but good for the tyrant, for the tyrannical life is the most enjoyable and desirable way of life“.<sup>16</sup>

13 Vgl. Plat. *Gorg.* 471a–d mit Joachim Dalfen: Platon *Gorgias*, Übersetzung und Kommentar, Göttingen 2004, S. 276.

14 Hdt. 3,80,5.

15 Vgl. bes. Eur. *Suppl.* 445–454.

16 Leo Strauss: *On Tyranny. A Interpretation of Xenophon's Hiero*, New York 1948, S. 20; vgl. Walter R. Connor: *Tyrannis Polis*. In: *Ancient and Modern: Essays in Honor of Gerald F. Else*, hrsg. von John H. D'Arms und John W. Eadie, Ann Arbor 1977, S. 95–109.

Die praktischen Folgen dieser Haltung sind, wie Kurt Raaflaub betont hat, „bereits in der Auseinandersetzung des zeitgenössischen Adels mit dem Phänomen der ‚älteren Tyrannis‘ im frühen 6. Jahrhundert zu fassen: Wer unter der Tyrannis zu leiden hatte, haßte sie aus tiefstem Herzen; wem sie sich anbot, der griff mit beiden Händen danach“.<sup>17</sup> Im 5. Jahrhundert jedoch, besonders in dessen zweiter Hälfte, ließ sich eine solche Haltung mangels Gelegenheit nicht mehr einnehmen; als Verfassungsform hatte die Tyrannis in Griechenland vorerst ausgedient. Wie erklärt sich unter diesen Umständen die fortdauernde Präsenz des ambivalenten Tyrannenbildes in der politischen Debatte?<sup>18</sup> Das Bild war offenbar so plausibel, daß es ohne Abstriche auf andere politische Kontexte übertragen werden konnte. Ob ‚barbarischer‘ Monarch, insbesondere persischer Großkönig, ob eine ganze Polis wie Athen, ob Demos oder Demagogen – es läßt sich beobachten, daß jegliche Herrschaft nach dem Muster der Tyrannis konstruiert wurde.<sup>19</sup> Selbst Zeus, der Herrscher im Himmel, wurde auf der Bühne als Tyrann dargestellt.<sup>20</sup> Von Zeus und den fremden Monarchen abgesehen, haben

- 
- 17 Kurt A. Raaflaub: Athens „Ideologie der Macht“ und die Freiheit des Tyrannen. In: Studien zum Attischen Seebund, hrsg. von Jack M. Balcer u. a., Konstanz 1984, S. 45–86, hier: S. 74; vgl. *Archil. fr.* 23, 20–21 (West); *Sol. fr.* 33 (West). Raaflaub hat inzwischen seine Auffassung revidiert und glaubt nicht mehr an die Ambivalenz des Tyrannis-Konzeptes in Athen, sondern betont das überwältigende Vorherrschen negativer Reaktionen: Stick and Glue. The Function of Tyranny in Fifth-Century Athenian Democracy. In: *Popular Tyranny. Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*, hrsg. von Kathryn A. Morgan, Austin 2003, S. 59–93, bes. 70–84. Er tut dies, indem er die entgegenstehenden Zeugnisse jetzt entweder als Privatmeinungen von Durchschnittsbürgern banalisiert (bes. ebd. S. 74) oder auf kleine antidemokratische Kreise (bes. ebd. S. 76 f.) zurückführt. Der Einfluß der „popular morality“ auf das politische Selbstverständnis der Athener bleibt bei diesem Ansatz allerdings ebenso unterbelichtet wie die Bedeutung des Tyrannis-Konzeptes für den Machtdiskurs. Kritik an Raaflaubs neuerer Ansicht übt im gleichen Band auch Lisa Kallet: *Demos Tyrannos: Wealth, Power, and Economic Patronage*. In: Morgan (2003) [s. o.], S. 117–53, bes. S. 118–21.
- 18 Eine Frage, die von der Komödienbühne aus schon den Athenern selbst gestellt worden ist: Aristoph. *Vesp.* 488–511. Vgl. auch Raaflaub (2003) [Anm. 17], S. 71 – freilich mit zum Teil anderen Antworten als den hier gegebenen.
- 19 Hdt. 3,31,4 (vgl. 3,80,3 und passim) zitiert ein persisches „Gesetz“, wonach dem Perserkönig erlaubt sei zu tun, was er wolle. Auch Aischyl. *Pers.* charakterisiert die Könige Dareios und Xerxes als Tyrannen. Über die Polis, den Demos und die Demagogen als Tyrannen: siehe unten. Isokrates 8,91 beklagt zurecht, daß die Verben *archein* und *tyrannein* in landläufiger Meinung gleichgesetzt werden.
- 20 Aischyl. *Prom.* passim; Soph. *fr.* 345 (Radt); Eur. *Herc.* 1314–1319; Aristoph. *Plut.* 124. Vgl. Helmut Berve: *Die Tyrannis bei den Griechen*, München 1968, S. 193.

sich die genannten Akteure häufig auch selbst dem Muster entsprechend verstanden. Die Plausibilität der tyrannischen Haltung offenbart sich in einer urtümlichen Freude, die in ganz verschiedenen Kontexten der griechischen Literatur häufig mit dem Gewalthaben und Gewalttügen verbunden wird – etwa in der unübertroffenen Glückseligkeit, die dem (als Tyrann vorgestellten) Perserkönig zugesprochen wird,<sup>21</sup> – oder in dem ungetrübten Stolz, den der athenische Demos, ungeachtet aller Widerstände, über die herrschende Stellung seiner Stadt empfindet.<sup>22</sup> Auf besonders rüde Weise kommt das Behagen an der Gewaltherrschaft in einem Lied zum Ausdruck, das während des Symposions der kretischen Oberschicht gesungen wurde – es soll von einem Kreter namens Hybrias und aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts stammen:

Mein großer Reichtum sind Speer und Schwert und der schöne Schild, der Schutz des Leibes. Damit nämlich pflüge ich, damit ernte ich, damit keltere ich den süßen Wein von der Rebe, damit heiße ich Herr der Sklavenschaft. Die aber Speer und Schwert nicht zu halten wagen und den schönen Schild, den Schutz des Leibes, die fallen alle zu meinen Füßen nieder und küssen meine Knie, indem sie mich ihren Herrn und Großkönig nennen.<sup>23</sup>

## II. Die Unvermeidlichkeit der Gewaltherrschaft

Im Jahre 432, noch vor Kriegsausbruch, veranlassen während einer Versammlung der spartanischen Bundesgenossen in Sparta vielfältige Vorwürfe eine zufällig in anderer Sache anwesende Gesandtschaft der Athener, die Herrschaft ihrer Stadt im Seebund zu rechtfertigen. Nach Thukydides ver-

21 Beispielsweise bei Aischyl. *Pers.* 709–712; Eur. *Herc.* 642–648; Plat. *Gorg.* 470e. *apol.* 40d. *Euthyd.* 274a.

22 Vgl. nur den Chor bei Aristoph. *Equ.* 1111–1114, der den personifizierten Demos mit folgenden Worten anredet: „Demos, du hast eine feine Herrschaft, weil alle Menschen dich fürchten wie einen tyrannischen Mann.“

23 Hybrias bei Athen. 15, 695f–696a (Übersetzung von Fritz Gschnitzer: Griechische Sozialgeschichte. Von der mykenischen bis zum Ausgang der klassischen Zeit, Wiesbaden 1981, S. 59); vgl., auch zur Frage der Authentizität und Datierung, Hans-Joachim Gehrke: Gewalt und Gesetz. Die soziale und politische Ordnung Kretas in der Archaischen und Klassischen Zeit. In: *Klio* (79) 1997, S. 29 mit Anm. 25. Eine individuelle Bewunderung oder Verherrlichung der Tyrannis kommt auch wiederholt bei Euripides zum Ausdruck, und sei es in negativer Spiegelung: *Phoen.* 503–524. *Tro.* 1168–1170. *Alc.* 653–655. *Hipp.* 1013–1020. *Herc.* 63–66. *Suppl.* 166. *Ion* 621–632. *fr.* 8. 15. 250. 332,7. 426. 605. 1048 (Kannicht); vgl. Soph. *Ant.* 506 f.

wies der Sprecher der Athener zunächst auf die historischen Verdienste seiner Stadt im Kampf gegen die Perser, um dann folgende Überlegung vorzubringen:

Wir haben nichts Verwunderliches getan, nichts wider menschliche Art, wenn wir eine uns angebotene Herrschaft annahmen und nicht aufgeben wollen, von den drei stärksten Beweggründen getrieben: Ehre, Furcht und Nutzen. Wir haben auch nicht als erste damit angefangen, es gilt vielmehr seit jeher, daß der Schwächere vom Mächtigeren niedergehalten wird; und wir glaubten, der Herrschaft wert zu sein, auch in euren Augen – bis ihr jetzt, auf euren Vorteil bedacht, von Gerechtigkeit redet; die hat noch nie jemand, wenn sich die Gelegenheit zu gewaltsamem Erwerb bot, höher gestellt und sich eines Vorteils begeben. Lob verdient, wer entsprechend der menschlichen Natur zwar über andere herrscht, dabei aber gerechter vorgeht, als er aufgrund seiner Machtstellung müßte.<sup>24</sup>

Wenn die Athener eben dies im weiteren Verlauf der Rede für sich in Anspruch nehmen: daß sie zurückhaltender von ihrer Macht Gebrauch machen und die Verbündeten ‚gleicher‘ behandeln, als sie eigentlich müßten, daß sie ihre Herrschaft auf der Basis von Verträgen und gleichen Gesetzen ausüben, dann sprechen sie von jederzeit widerrufbaren Zugeständnissen, die nichts am gewaltsamen Fundament der Herrschaft ändern. Mit fortschreitendem Kriegsverlauf haben die Athener bekanntlich zunehmend darauf verzichtet, sich auf eine wenn auch nur relative Gerechtigkeit zu berufen. Was sich dagegen nicht geändert hat, ist die anthropologische Letztbegründung der Gewaltherrschaft. Mit dem Rückgang auf die Natur des Menschen vertreten Thukydides und die Athener eine verbreitete Ansicht. Das Argument, das beispielsweise auch bei Herodot und bei Platon fällt, betont die Unausweichlichkeit der Gewaltherrschaft. In der bereits zitierten Verfassungsdebatte stellt Herodots Otanes fest:

Auch wenn man den Allerbesten zur Alleinherrschaft erhebt, würde er seiner früheren Gesinnung untreu werden. Selbstüberhebung (*bybris*) befällt ihn aus der Fülle von Macht und Reichtum, und Mißgunst (*phthonos*) ist dem Menschen von Anfang an schon angeboren.<sup>25</sup>

Zu ganz ähnlichen Ergebnissen kommt Platons Glaukon bei seinem Gedankenspiel, mit dem er die Gyges-Geschichte einleitet:

Wir geben beiden, dem Gerechten wie dem Ungerechten, volle Freiheit zu tun, was sie nur wollen, und dann gehen wir ihnen nach, um zu sehen, wohin die Begierde (*epithymia*) sie führen wird. Da würden wir dann den Gerechten auf frischer Tat ertappen,

---

24 Thuk. 1,76,2–3.

25 Hdt. 3,80,3.

wie er aus Habgier (*dia pleonexian*) auf das nämliche Ziel losmarschiert wie der Ungerechte, das jedes Wesen von Natur erstrebt als etwas Gutes und von dem es nur gewaltsam durch das Gesetz abgelenkt wird zur Hochhaltung des Gleichen.<sup>26</sup>

Die Parallelität der Aussagen bei Herodot, Platon und Thukydides liegt auf der Hand: Die gleiche Ausgangslage, nämlich in den Schoß gefallene Herrschaft, führt notwendig zum gleichen Ergebnis, nämlich Gewaltherrschaft, und dies mit der gleichen Begründung, nämlich mit dem Verweis auf die menschliche Natur. Auch werden die Eigenschaften des Menschen, die angeblich im Herrschaftsfalle zwangsläufig Gewalt auslösen, ähnlich aufgefaßt: Während bei Herodot eher der Trieb zur Selbsterhöhung und zur Erniedrigung Anderer (*hybris, phthonos*) hervorgehoben wird, rückt bei Platon die schlichte Begierde zur Expansion auf Kosten der Anderen (*pleonexia*) in den Vordergrund – ein Unterschied nur in der Emphase, nicht in der Substanz. Es erscheint im Gegenteil bemerkenswert, daß die Struktur der Argumentation bei den verschiedenen Autoren trotz der unterschiedlichen Textgattungen und Beweisziele kongruent ist. Am differenziertesten und präzisesten kommt die Herrschaftsmotivation in der zitierten Rede von 432 zum Ausdruck, in der sich der Sprecher der athenischen Gesandtschaft vor den Spartanern und ihren Verbündeten auf 1. Nutzen, 2. Ehre und 3. Furcht beruft. Diese drei ‚natürlichen‘ Beweggründe werden in der thukydideischen Darstellung von den Athenern implizit oder explizit immer wieder angeführt, um (nicht nur ihr eigenes) Handeln zu erklären bzw. zu rechtfertigen.<sup>27</sup> Auch die Spartaner denken, so der athenische Sprecher, zuerst an ihren eigenen Vorteil, mögen sie auch noch so viel von Gerechtigkeit reden. Es bietet sich an, die drei Motive nacheinander durchzugehen.

1. Herrschaft (*arche*) wird angestrebt und aufrechterhalten, weil sie für den oder die Herrschenden Nutzen (*ophelia*) bringt und Vorteile (*xympheronta*) abwirft. Zu diesem Zweck ist unvermeidlich, daß das jeweilige politische Subjekt über seinen ursprünglichen Verfügungsrahmen hinausgreift (*pleonektein*). Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich um ein Individuum, eine Gruppe oder eine Polis handelt – die Bereicherung auf Kosten der Untertanen ist ein integraler Bestandteil des griechischen Herrschaftskonzeptes. Die wirtschaftlichen und anderen Vorteile, die den Athenern aus ihrer

---

26 Plat. *rep.* 359c (Übersetzung O. Apelt).

27 Die überragende Bedeutung dieser Motive als Kriegsursachen, nicht nur in Athen, betont Hans van Wees: *Greek Warfare. Myths and Realities*, London 2004, S. 22–43.

Herrschaft im Seebund erwachsen, werden von Thukydides, wie Simon Hornblower in seinem Kommentar zur Stelle bemerkt, nicht im einzelnen ausbuchstabiert.<sup>28</sup> Wenn Perikles in der Gefallenenrede die Athener auf die dank der Größe ihrer Stadt aus aller Welt nach Athen strömenden Güter hinweist und die daraus resultierenden Genüsse hervorhebt, dann ist der Zusammenhang mit der *arche* allerdings offenkundig.<sup>29</sup> Noch plastischer und detaillierter schildert der ‚Alte Oligarch‘ die Einnahmen und Dienstleistungen, welche dem Volk von Athen aus seiner Herrschaft im Seebund zufließen.<sup>30</sup>

2. Ehre (*time*) erwächst aus dem erfolgreichen *pleonektein* und steigt proportional mit dem Wert der erbeuteten Güter – ein Zusammenhang, der schon in den homerischen Epen voll ausgebildet ist und im Hinblick auf Herrschaft besonders deutlich von Thrasymachos im ersten Buch von Platons *Politeia* zum Ausdruck gebracht wird. Wer große Vorteile zu gewinnen (*pleonektein*) versteht, folgt nach Thrasymachos dem Pfad der Ehre, der seinen Gipfel in der Gestalt des Tyrannen findet. „Wenn aber einer außer dem Vermögen seiner Mitbürger auch noch sie selbst in seine Gewalt bringt und zu Knechten macht, so wird er [...] glücklich und preiswürdig genannt, nicht nur von seinen Mitbürgern, sondern auch von den anderen, sobald sie nur hören, daß er die ganze Ungerechtigkeit begangen hat“.<sup>31</sup> Diese Bewunderung, die zweifellos den Kern des aus der Ehre hervorgehenden Glücks ausmacht, äußert sich in entsprechenden Handlungen gegenüber dem Tyrannen: daß jedermann seine Anordnungen ohne Zögern ausführt, daß die Augen aller auf ihm ruhen, daß sich alle von ihren Plätzen erheben und ihm aus dem Weg gehen, daß er in seiner Gegenwart mit Wort und Tat verherrlicht wird. „Denn“, wie der Dichter Simonides in Xenophons Dialog *Hieron* ausführt, „kein menschlicher Genuß scheint näher am Göttlichen zu sein als die Freude über die Ehrungen“.<sup>32</sup> Die Freude, von der hier die Rede ist, haben die Athener jedenfalls auch empfunden. Es genügt, wiederum auf Aristophanes und den ‚Alten Oligarchen‘ zu verweisen, die aus unterschiedlichem Blickwinkel z. B. vorführen, wie der Demos die Ehrerbietungen der Verbündeten bei den obligaten Gerichtsverhandlungen in

28 Simon Hornblower: A Commentary on Thucydides. Vol. I: Books I–III, Oxford 1991, S. 120.

29 Thuk. 3,38,2; vgl. Kallet (2003) [Anm. 17], S. 131–37.

30 Ps.-Xen. *Ath. pol.* 1,14–18; vgl. Aristoph. *Vesp.* 666–679. 698–712.

31 Plat. *rep.* 344a–c.

32 Xen. *Hier.* 7,1–4.

Athen genoß.<sup>33</sup> Die Gefallenenrede des Perikles bei Thukydides, die wie kein anderer Text dem stolzen, auf Leistung gegründeten Selbstbewußtsein der Athener Ausdruck verleiht, ergänzt dieses Bild. Unter Hinweis auf ihren Einsatz in den Perserkriegen und den Glanz ihrer Stadt beanspruchten die Athener, der Herrschaft würdig zu sein, und sie wollten von den anderen, gerade von den Rivalen wie den Spartanern oder ihren Untertanen, für wert befunden werden.<sup>34</sup>

3. Furcht (*deos*) ist sozusagen die Kehrseite der beiden anderen Motive. ‚Vorteil‘ und ‚Ehre‘ gehören im griechischen Machtdiskurs zu einem Nullsummenspiel. Mit der Bereicherung und Erhöhung der einen korrespondiert die Beraubung und Erniedrigung der anderen. Der Abstand zwischen Herrschenden und Beherrschten, der von den Athenern bei Thukydides mit dem ungleichen Kräfteverhältnis gerechtfertigt wird, kollidiert mit der sich im Gesetz manifestierenden Norm der Gleichheit. Das Ergebnis dieser Kollision sind Haß und Neid der Beherrschten – ein Affekt, mit dem die Athener bei Thukydides ebenso selbstverständlich rechnen wie jeder Tyrann.<sup>35</sup> In der *Athenaion Politeia* stellt der ‚Alte Oligarch‘ kurz, aber nicht weniger eindrücklich und grundsätzlich fest, daß „mit Notwendigkeit der Herrschende von dem Beherrschten gehaßt wird“.<sup>36</sup> Haß und

---

33 Aristoph. *Vesp.* 548–630; Ps.-Xen. *Ath. pol.* 1,18: „[...] Überdies würden die Bündner, wenn sie nicht zu den Gerichtsverhandlungen herzukommen hätten, von den Athenern nur die in Ehren halten, die zu Schiff ausfahren, die Strategen, die Schiffskommandanten und die Gesandten; tatsächlich aber ist es das Gesamtvolk von Athen, dem jeder einzelne der Bündner schmeicheln muß, [...] und er ist gezwungen, in den Gerichtshöfen sich auf die Knie zu werfen und, sobald einer eintritt, ihn bei der Hand zu fassen. Deshalb also stehen die Bündner eher als Sklaven des Volkes von Athen dar.“ Es bedarf keiner großen Phantasie, um sich tiefe Aversionen der Betroffenen gegenüber diesem Verfahren vorzustellen, besonders wenn diese über ein aristokratisches Selbstbewußtsein verfügten.

34 Dieses Argument bemühen die Athener bei Thukydides immer wieder, um ihre *arche* zu begründen: Thuk. 1,73,1–75,1. 2,39,4. 2,41,3. 2,64,3–5. 6,83,1 etc.

35 Vgl. Thuk. 1,75,1. 1,75,4. 1,77,3–5. 2,63,1. 5,95. Daß die meisten Hellenen bei Kriegsausbruch Haß gegen die Athener empfanden, stellt Thuk. 2,8,5 ausdrücklich fest: „die einen mit dem Wunsch, die Herrschaft abzuschütteln, die anderen aus Furcht vor der Herrschaft“.

36 Ps.-Xen. *Ath. pol.* 1,14. Die gleiche Ansicht vertritt Perikles bei Thukydides 2,64,5 in der athenischen Volksversammlung im Sommer 430: „Haß und Anfeindung pflegen zunächst allen zu widerfahren, die den Anspruch erheben, über andere zu herrschen. Wer sich um höchste Ziele willen Neid zuzieht, ist wohlberaten; denn Haß hält nicht lange an, der Glanz des Augenblicks und der künftige Ruhm bleiben ewig erhalten.“

Neid der Beherrschten aber rufen zwangsläufig die Furcht der Herrschenden hervor.

Daß die Logik dieser Konstellation tatsächlich zu Gewaltexzessen führen kann, demonstriert die sogenannte „Tyrannis der Dreißig“, die in den Jahren 404–403 ihr berüchtigtes Schreckenregiment in Athen ausübte. Auf Kritik an den präventiven Hinrichtungen reagierte der Anführer Kritias laut Xenophon mit folgenden Worten: „[...] es gebe nun einmal keinen anderen Weg für diejenigen, die den größeren Anteil für sich zu erlangen wünschten (τοῖς πλεονεκτεῖν βουλομένοις), als alle, welche am ehesten in der Lage seien, ihnen den zu verwehren, aus dem Wege zu schaffen.“<sup>37</sup> Mit dieser Strategie, an der er bekanntlich gegen alle Widerstände bis zum bitteren Ende festgehalten hat, zog Kritias die Konsequenz aus der kollektiven Tyrannis, die er mit seinen Genossen errichtet hatte. Nach dieser Logik ist jeder Versuch, Akzeptanz außerhalb der herrschenden Gruppe zu gewinnen, von vornherein zum Scheitern verurteilt und würde unweigerlich die Destabilisierung der Herrschaft bewirken. Schon an dieser Stelle wird die Dynamik der Gewaltherrschaft sichtbar: Die antizipierte Vergeltung der Unterworfenen versetzt die Regierenden in eine Furcht, auf die diese wiederum mit verschärfter Gewalt reagieren, bis der Terror die gesamte Gesellschaft erfaßt hat. Diese Dynamik blieb keineswegs auf die Tyrannis beschränkt, sondern zeigte sich auch in vielen anderen politischen Konflikten. Ein Musterbeispiel führt Thukydides ausführlich mit der Stasis von Kerkyra vor; in seiner Analyse nennt er als Ursache für die Gewaltexzesse „die Herrschsucht, die sich in *pleonexia* und *philotimia* äußert“.<sup>38</sup> Wer im innerstädtischen Machtkampf mit illegalen Mitteln einmal einen Vorteil errungen hat, muß sich schon aus Gründen der eigenen Sicherheit weiter bemühen, der Rache potentieller Feinde zuvorzukommen. Weil die Feinde dies wissen, müssen sie allein um der Selbsterhaltung willen ebenfalls so schnell wie möglich zuschlagen. Die Gewaltspirale, die auf diese Weise in Gang kommt, prägte viele griechische Bürgerkriege des 5. und 4. Jahrhunderts.<sup>39</sup>

Auch im zwischenstaatlichen Krieg wurde das Muster immer wieder wirksam. So begründen die Athener die Unterwerfung bzw. Vernichtung von Melos im Jahre 416 nicht nur mit dem in ihren Augen selbstverständ-

37 Xen. *hell.* 2,3,16. Daß Kritias mit diesem Argument einer illustren Reihe von Vorbildern folgt, zeigt Jordovic (2005) [Anm. 7], S. 197 f. (mit zahlreichen Belegen).

38 Thuk. 3,82,8.

39 Vgl. Gehrke (1985) [Anm. 3], bes. S. 252–54, 266 f.

lichen Interesse an der Vergrößerung ihrer Herrschaft, sondern auch mit der Sorge um ihre Sicherheit.<sup>40</sup> Nicht von Lakedaimoniern gehe für sie die schrecklichste Gefahr aus, behaupten die Athener in dem berühmigten Melier-Dialog, „wohl aber, wenn die Untertanen selber einmal aufstehen und ihre bisherigen Herren unterwerfen“.<sup>41</sup> Hier schimmert kaum verhüllt die Furcht derer durch, die den Haß der Untertanen für das Zeichen ihrer eigenen Stärke halten.<sup>42</sup> Immerhin läßt sich im Fall von Melos das strategische Kalkül der Athener noch nachvollziehen. Befremdlicher nimmt sich das Sicherheitsargument im Hinblick auf Sizilien aus. Und doch ließen sich die Athener, wenn wir Thukydides Glauben schenken dürfen, bei ihrem Feldzug gegen Syrakus davon leiten. In einer der vorausgehenden Debatten erklärte Alkibiades vor der athenischen Volksversammlung:

Gegen den Mächtigen wehrt man sich nämlich nicht nur, wenn er angreift, sondern damit er nicht angreift, kommt man ihm zuvor. Wir können es uns nicht einteilen, wie weit wir herrschen wollen, sondern sind gezwungen, da wir nun einmal auf diesen Stand gelangt sind, gegen die einen Anschläge zu sinnen, die anderen nicht hochkommen zu lassen, da uns droht, von anderen beherrscht zu werden, wenn wir nicht selbst über andere herrschen.<sup>43</sup>

Mit diesen Worten verschärfte Alkibiades die Position des Perikles, der die Athener kurz vor seinem Tod erinnert hatte, daß sie die kollektive Tyrannis, die sie über andere Griechen ausübten, nicht aufgeben könnten, ohne lebensgefährlichen Schaden zu nehmen.<sup>44</sup> Nach der Logik des Machtdiskurses verlangt die Herrschaft um der Selbsterhaltung willen, wie Alkibiades feststellt, nach immer weiterer Ausdehnung. Die „Mächtigen“, auf die Alkibiades jetzt abzielte, waren die Syrakusier. Seine Argumente überzeugten die Athener und sollten in adressatengerechter Abschwächung auch potentielle sizilische Bundesgenossen überzeugen. Nach Thukydides scheute sich der athenische Gesandte Euphemos im Winter 415/14 nämlich nicht, vor den Kamarinaiern sowohl die Herrschaft in Griechenland als auch den Sizilienfeldzug mit der (nachvollziehbaren und daher im Medium des

---

40 Thuk. 5,97.

41 Thuk. 5,91,1.

42 Thuk. 5,95: „Eure Feindschaft schadet uns nicht so sehr, wie Freundschaft als Beweis (unserer) Schwäche, Haß dagegen als (Zeichen unserer) Stärke bei unseren Untertanen gilt.“

43 Thuk. 6,18,2–3.

44 Thuk. 2,63,2–3; ähnlich Kleon bei Thuk. 3,37,2. Daß Athen auch in der Fremdwahrnehmung als *polis tyrannos* galt, behauptet Thukydides in 1,122,3. 1,124,3 und 2,8,4. Vgl. Wolfgang Schuller: Die Stadt als Tyrann – Athens Herrschaft über seine Bundesgenossen, Konstanz 1978 (Konstanzer Universitätsreden).

Machtdiskurses sozusagen legitimen) Furcht der Athener zu motivieren.<sup>45</sup> Unverkennbar ist gleichzeitig, daß sich die Furcht vor der Beherrschung gegen jeden potentiellen Gegner richten konnte, und sei er auch noch so weit entfernt. Die inhärente Grenzenlosigkeit verbindet das Sicherheitsargument mit dem Autarkie- und Freiheitsbegriff der Athener, wie ihn vor allem Kurt Raaflaub herausgearbeitet hat: Möglichst vollkommene Sicherheit, Autarkie und Freiheit verlangt nach möglichst umfassender und weiträumiger Herrschaft.<sup>46</sup>

Ist der mit dem Machtdiskurs verknüpfte Herrschaftswille eine athenische Eigenart oder prägt er auch das Vorgehen anderer politischer Akteure? Die Antwort der Athener, die ihr Handeln zuletzt stets aus anthropologischen Notwendigkeiten ableiten, wäre klar; und Thukydides selbst deutet durch seine Kommentare gelegentlich an, daß auch die Spartaner – um von minderen Akteuren wie den Thebanern (vor allem im Verhältnis zu den übrigen Boiotern) zu schweigen – im Zweifelsfall ihren Machtinteressen den Vorrang geben vor religiösen Rücksichten und den Argumenten der Billigkeit und Gerechtigkeit. Schon in der bereits zitierten Rede von 432 prophezeit der athenische Gesandte den Spartanern, daß sie im Fall eines Sieges und der daraus folgenden Herrschaftsübernahme das Wohlwollen, das ihnen jetzt wegen der Furcht vor den Athenern zuteil würde, rasch verlieren und daß sie auch wegen ihres bekannt harschen Auftretens bald in eine ähnliche Lage wie die Athener kommen würden.<sup>47</sup> Dann aber, so muß man das Argument verlängern, könnten die Spartaner ebensowenig auf Gewaltakte verzichten, um die Folgsamkeit der Untertanen zu erzwingen. Ob Thukydides diese Bemerkung in kluger Voraussicht aussprechen ließ oder aus gegenwärtiger Erfahrung zurückprojizierte, ist hier nicht wichtig, sondern daß sie sich als zutreffend erwies. Tatsächlich gerieten die Spartaner nach ihrem Sieg 404 auf eine ähnliche Bahn wie die Athener, so daß nur wenige Jahre nach dem Ende des Peloponnesischen Krieges aus ähnlichen Gründen der nächste große Krieg (der sogenannte „Korinthische“) folgte.

Was mit größerem Recht als athenische Spezialität gelten kann, ist die Art und Weise, mit der sie ihre Herrschaft rhetorisch und symbolisch begründeten. Die offene Proklamation der Gewaltherrschaft, die im ständigen Verweis auf die militärische Überlegenheit und das angebliche Recht des Stärkeren zum Ausdruck kam, erweist sich dabei als Teil der Herr-

---

45 Thuk. 6,83,2–4. 6,85,3.

46 Raaflaub (1984) [Anm. 17], S. 47–68.

47 Thuk. 1,77,6.

schaftspraxis. Die rhetorische Vergegenwärtigung der Macht lief auf eine permanente Gewaltandrohung hinaus, diente damit der eigenen Mobilisierung ebenso wie der Einschüchterung der Unterworfenen und ergänzte auf diese Weise die militärischen und administrativen Herrschaftsmittel.<sup>48</sup> Ähnliche Schlußfolgerungen ergeben sich auf dem Feld der symbolischen Repräsentation. Dabei ist es überaus bezeichnend, daß die Athener ihre Beziehungen zur Außenwelt nicht nur mittels der Kategorie der Macht erfassen und beschreiben, sondern daß sie auch keinerlei Anstrengungen unternehmen, diese Tatsache in der Öffentlichkeit zu verschleiern oder metaphorisch zu überbrücken. Vielmehr haben sie die Gewaltherrschaft gelegentlich auch durch symbolische Handlungen ungeschminkt zum Ausdruck gebracht. Aus Platzgründen beschränke ich mich auf zwei Beispiele, die in der Forschung über den attischen Seebund selten thematisiert werden:

1. Zahlreiche auf den Seebund bezogene Inschriften sind als Dokumente der athenischen Herrschaftspraxis vielfach ausgewertet worden.<sup>49</sup> Weitaus seltener hat man sie in ihrem *monumentalen* Aspekt gewürdigt. Als Monumente riefen diese Inschriften durch ihre demonstrative Aufstellung den Charakter der athenischen Herrschaft zu jeder Zeit in Erinnerung, sei es in den ‚verbündeten‘ bzw. untertänigen Städten selbst oder in Athen auf der

---

48 Die Bündner hießen offiziell, wie verschiedene, spätestens ab etwa 430 zu datierende Inschriften beweisen, „Städte, über die die Athener die Gewalt haben“ bzw. „herrschen“. In dem Vertrag zwischen Athen und Argos vom Sommer 420 ist gar von den Bundesgenossen, über die die Athener herrschen (τοὺς ξυμμάχους ὧν ἄρχουσιν Ἀθηναῖοι) die Rede (Thuk. 5,47,2; s. auch 5,18,7). Inoffiziell findet sich die einfachere Bezeichnung „Untertanen“ (*hypekeoi*): vgl. Wolfgang Schuller: Die Herrschaft der Athener im Ersten Attischen Seebund, Berlin 1974, S. 120–22 (mit Belegen); Karl-Wilhelm Welwei: Das Klassische Athen. Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jahrhundert, Darmstadt 1999, S. 126–28 (trotz der ausgeprägten Tendenz dieses Autors, die athenische Herrschaft mit anachronistischen Überlegungen zu rechtfertigen [s. bes. S. 245 f.]). Wichtige inschriftliche Befunde präsentiert jetzt auch Polly Low: Looking for the Language of Athenian Imperialism. In: Journal of Hellenic Studies 125 (2005), S. 93–111, bes. S. 95 f., 100 f.; die angestrebten Versuche der Autorin, in der athenischen Sprache der Macht auf den epigraphischen Monumenten subtile „diplomatische“ Untertöne wahrzunehmen, haben mich nicht überzeugt.

49 Vgl. Christian Koch: Volksbeschlüsse in Seebundsangelegenheiten. Das Verfahrensrecht im Ersten Attischen Seebund, Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris 1990; Welwei (1999) [Anm. 48], S. 129–31, S. 143 (allerdings teilweise beschönigend); Loren J. Samons II: Empire of the Owl. Athenian Imperial Finance, Stuttgart 2000.

Akropolis. Aus all diesen Monumenten ragen die sogenannten ‚Tributlisten‘ hervor. Die riesigen Marmorstelen, auf denen Jahr für Jahr die Untertanen mit ihren Tributen (bzw. dem Anteil von einem Sechzigstel für die Göttin Athena) aufgelistet wurden, führten den Athenern, aber auch jedem fremden Besucher der Akropolis die Tatsache der Herrschaft über viele griechische Städte und die Ausdehnung des Reiches unübersehbar und eindrücklich vor Augen.<sup>50</sup> Einen ähnlichen Zweck verfolgten die sogenannten ‚Urkundenreliefs‘, die seit den zwanziger Jahren des 5. Jahrhunderts häufig die epigraphische Repräsentation seebundsbezogener Volksbeschlüsse in Athen bekrönten; sie dienten in erster Linie nicht der bloßen Ausschmückung und Verschönerung, sondern brachten vor allem – und gelegentlich auf drastische Weise – die Botschaft der Inschrift zum Ausdruck.<sup>51</sup>

2. Jedes Jahr zu den Großen Dionysien im Frühjahr mußten die Bündner ihren *phoros* in Athen abliefern. Die Tribute wurden gesammelt und, wie Isokrates berichtet, bei der Eröffnung des Festes, nach Talenten sortiert, von Tagelöhnern mit Säcken oder Krügen in die Orchestra des vollbesetzten und auch von zahlreichen auswärtigen Gästen besuchten Theaters gebracht.<sup>52</sup> Isokrates zufolge hat insbesondere dieses Ritual, das den Besitz der Verbündeten zur Beute herabwürdigte, den Athenern viel Haß eingetragen. Was haben sich die Athener dabei gedacht? Die unverhüllte Demonstration der Verfügungsgewalt über das Vermögen der ‚Verbündeten‘ sowie die Verherrlichung der eigenen Macht und militärisch-politischen Erfolge erfüllte einerseits integrative Funktionen nach innen. Andererseits war den Athenern aber auch an einer Außenwirkung gelegen, wie die Durchführung des Spektakels an den Großen Dionysien zeigt: Die Abgesandten der Verbündeten bzw. Untertanen sowie möglichst viele andere

---

50 Russell Meiggs, *The Athenian Empire*, Oxford 1972, S. 237, stellt fest, daß den Listen eine offensichtliche Ordnung der Namen (etwa wie in der Reihenfolge der Veranlagung oder geographisch oder alphabetisch) fehlt: „An inquisitive Athenian would have wasted much time in trying to find out whether an Ionian town with which he had trading associations had paid its tribute for the current year. The most natural inference is that the order of names is the order in which payment was received.“ Die Ordnung der Namen auf den ‚Tributlisten‘ spielte keine Rolle, weil deren Aufstellung keine dokumentarische Funktionen erfüllte (dafür gab es andere Medien), sondern ausschließlich demonstrativen bzw. ‚propagandistischen‘ Zwecken diente.

51 Vgl. Marion Meyer: *Die griechischen Urkundenreliefs*, Berlin 1989, bes. S. 246–51.

52 Isokr. 8,82–83.