

https://www.jstor.org/stable/4435664?searchText=&searchUri=&ab_segments=&searchKey=&refreqid=fastly-default%3Ac6bcfb550aa2e7463073c940fc11a3d9&seq=25

ZUR ENTSTEHUNG DER VERFASSUNGSTYOLOGIE IM 5. JAHRHUNDERT V. CHR.
(MONARCHIE, ARISTOKRATIE, DEMOKRATIE) - 1979

Alfred Heuß septuagenario

In dem Gespräch, das Herodot den späteren persischen Großkönig Dareios und seine Mitverschworenen halten lässt, finden wir zum ersten Male das Schema der drei Verfassungsordnungen: Monarchie (Tyrannis), Aristokratie (Oligarchie), Demokratie. Dieses Dreier-Schema hat - erweitert durch die Unterscheidung von jeweils positiven und negativen Formen dieser Verfassungen, die auch bereits bei Herodot angelegt ist - die nachsokratische Staatstheorie sowie die politische Diskussion des 4. Jahrhunderts¹ und weiter das gesamte antike und abendländische Staatsdenken tief beeinflusst; es ist bis heute die Grundlage der Vorstellungen die Möglichkeiten staatlicher Organisation geblieben. Das Schema setzt ein Denken voraus, das die politische Ordnung der Stadt abstrakt erfassen und von anderen Ordnungen absetzen kann. Hinter ihm steckt, wie bei der Entstehung und dem Wandel aller älteren politischen Begriffe der Griechen, die Erfahrung, welche die Menschen in den inneren Auseinandersetzungen der vorangehenden Jahrhunderte gesammelt hatten. In den folgenden Ausführungen soll die Entstehung des Drei-Verfassungs-Schemas aus der politischen Geschichte des 5. Jahrhunderts begründet werden. Vor Beginn der Überlegungen haben wir uns dabei klar zu machen, dass die Menschen zunächst die Ordnung, in der sie lebten, nicht abstrakt erfasst haben, weil ihnen die für ein derartiges Denken notwendigen politischen Erfahrungen fehlten. Das will uns heute, die wir mit einer fast schon beziehungslosen Behändigkeit die abstrakten Begriffe politischer Organisation verwenden, schwer einleuchten. Aber wie die Träger aller Kulturen bezeichneten auch die Griechen zunächst zwar die Personen, die Herrschaft ausübten, mit Begriffen, die von den bestimmten Personen absehen und die politischsoziale Stellung des jeweils Herrschenden in einen institutionellen Rahmen stellten - sie sprachen also vom König und von den Eupatriden -; auch konnten sie selbstverständlich Abhängigkeiten erkennen, die Gruppen der Abhängigen als solche erfassen (Bauern, abhängige Pächter, Sklaven) und deren Stellung unter Umständen kritisieren. Aber die Fähigkeit, die Ordnung als eine ganze abstrakt zu benennen, setzt doch voraus, dass sie als ein in sich selbst ruhender Wert von dem herrschaftlichen Träger der jeweiligen Ordnung und das heißt auch von dem jeweiligen Ort (Stadt) getrennt werden, also nicht mehr vom König Theseus, sondern von der Monarchie gesprochen werden kann, die Theseus in Athen innehat. Die Entstehung solcher Abstraktionen, die in aller Regel auch Wertungen enthalten, können wiederum schwer isoliert gedacht werden. Sie bilden sich und schärfen ihr Begriffsfeld gegenüber anderen Abstraktionen, meist solchen, die zu ihnen in einem Spannungsverhältnis stehen².

Es ist klar und bedarf keiner besonderen Beweisführung, dass sich Abstraktionen dieser Art nicht von ungefähr, sondern nur in einem politisch gespannten Klima entwickeln können; sie sind Symptom eines politischsozialen Umbruchs. Die Zeit dieser inneren Unruhe setzt in den griechischen Städten, soweit wir sehen können, im 7. Jahrhundert ein und hat im 6. Jahrhundert einen ersten Höhepunkt erreicht. Die Entwicklung, die in vielen Städten gleichartig erfolgt, doch für uns nur in einigen herausragenden, am klarsten in Athen überschaubar ist, führte zu einer Schwächung, schließlich sogar zu der Ablösung des alten Adelsregimentes durch breitere Schichten, die zunächst die zu der Gestellung einer militärischen Ausrüstung Fähigen, also die Wehrfähigen (τὰ ὄπλα παρεχόμενοι) umfasste, dann jedenfalls in Athen auch die ärmeren Massen einschloss. Die politisch in der Stadt um Einfluss streitenden Gruppen werden Dabei mit mancherlei Namen belegt (ἀγαθοί, ἐσθλοί, πλούσιοι, ἄριστοι auf der einen und κακοί, πολλοί, πένητες, δῆμοι u. a. auf der anderen Seite), und auch die Herrschaft des einzelnen Machthabers, der sich bisweilen angesichts der sich paralysierenden Gruppen zum Stadtherrn aufschwingen kann, wird abstrakt als τυραννίς oder μοναρχία bezeichnet, wobei charakteristischerweise diese beiden Begriffe zunächst nur sehr schwer zu

¹ Vgl. etwa Plat. rep. 338 d; Aischin. Tim. 4; Ktes. 6; Isokr. Panath. 132; J. de Romilly, *Le classement des constitutions jusqu' a Aristote*, Rev. des Étud. Grecques 72, 1959, 81ff. *Historia*, Band XXVIII/2 (1979) ? Franz Steiner Verlag GmbH, D-6200 Wiesbaden

² Zu dem Wachsen eines Verfassungsdenkens vgl. Chr. Meier, *Entstehung des Begriffs 'Demokratie'*, 1970, 10ff. 26ff.; ders., *Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im 5. Jahrhundert v. Chr.*, Archiv. f. Begriffsgesch. 21, 1977, 11.

trennen sind.³ Wie bestimmt und klar umgrenzt aber auch die mit einem einzelnen Begriff bezeichnete Gruppe ist und in welchem Umfang sie sich mit demselben oder einem ähnlichen Namen dann in anderen Städten auch wiederfindet, so bleibt diese Begriffswelt doch zunächst durchaus der politischen Situation der einzelnen Stadt verhaftet, in der die Gruppen um Einfluss ringen. Die Begriffe kennzeichnen und beleuchten z. T. schlagwortartig die Gruppen oder den einzelnen Machthaber, die jeweils als geschlossene politische Kraft erkannt und gegebenenfalls bekämpft bzw. verteidigt werden. Die Begriffe springen dabei noch nicht aus dem politischen Leben der einzelnen Stadt heraus, um sich in der Vorstellung einer durch den einzelnen oder die Gruppe bestimmten, abstrakten Herrschaftsform zu verselbständigen. Sie sind vielmehr Ausdruck der verschiedenen, innerhalb der Stadt angelegten politischen Gruppierungen. Und wenn selbstverständlich auch bewusst ist, dass in dieser oder jener Stadt eine der politischen Kräfte das unbedingte Übergewicht über alle anderen errungen hat, dies naturgemäß insbesondere dann, wenn der einzelne Machthaber sich zum Herrn über alle anderen aufgeworfen hat, so sind damit doch die alten Strukturen nicht aufgehoben, sondern treten die anderen, zeitweise zurückgetretenen Kräfte - und dies gerade auch bei der meist kurzlebigen Tyrannis - immer wieder in ihre alten Positionen ein. In diesem Sinne ist auch die vielzitierte Stelle aus den 2. Pythien des Pindar zu verstehen (86ff., ca. 464, gerichtet an Hieron von Syrakus), wo von den drei entscheidenden politischen Kräften in einer Stadt die Rede ist, nämlich von dem Einzelherrscher (τυραννίς), von dem ungestümen Volk (ὁ λάβρος στρατός) und von dem Adel (οἱ σοφοί). Die für diese Kräfte gesetzten Worte sind noch nicht die Formeln für die späteren drei Grundtypen der Verfassungen, wie es einem von der späteren Zeit her urteilenden Betrachter erscheinen könnte, sondern meinen die verschiedenen traditionellen (gegebenen) Möglichkeiten (νόμος)⁴ des machtpolitischen Übergewichts dieser oder jener Gruppe innerhalb ein und derselben Stadt oder wollen auch nur die rivalisierenden Kräfte der Stadt registrieren; ein spezifisches Verfassungsdenken ist hier jedenfalls nicht vorauszusetzen.⁵ Wenn man in dieser Zeit daher die bestimmte Ordnung der Stadt ansprechen wollte, benutzte man - und gerade auch noch Pindar - für sie meist das Wort εὐνομία; das war das Wort, das als Reflex auf die Unruhe der Zeit die Verfasstheit einer Stadt bezeichnete, und es stellte als kritischer Begriff zunächst nur die alte (aber durch die bewusste Reflexion dann doch im Sinne der Bedürfnisse der Zeit veränderte) Ordnung dar, deren einzige Alternative die Unordnung, das Chaos (δυσνομία, ἀνομία), also die nichtgeordnete Stadt war.⁶

³ *μοναρχία*: Alkaios fr. 119/122 D, v. 25, *τυραννίς*: Archilochos fr. 22 D; P. Oxy. 2310 fr. a col. I 20 (offensichtlich neutral gebraucht). - *RoOυvaQXog* steht zuerst bei Theognis v. 52, *τύραννος* zuerst in dem homerischen Hymnus an Ares v. 5 (sofern der Hymnus nicht junger ist). - *τυραννίς* ist noch bei Herodot ein schillernder Begriff, der ebensogut den später topischen negativen Inhalt haben wie auch ganz neutral ‚Alleinherrschaft‘ bedeuten kann. So steht z. B. der Begriff in der Verfassungsdebatte 3, 80f. fast neutral neben *μouναρχίη*, erhält hingegen 4,137, wo das *τυραννεύεσθαι* neben das *δημοκρατέεσθαι* gestellt ist, aus dem Gegensatz seinen bestimmten negativen Wert.

⁴ *νόμος* ist bei Pindar ‚Brauch, Sitte‘; er schließt Recht und positive Norm ein und ist als gottgelenkte Macht gedacht (vgl. fr. 143: *νόμος ὁ παντῶν βασιλεύς*); auch bei Homer (wo er nur Od. 1,3 vorkommt) und bei Hesiod bezeichnet er ein von der Natur eingegebenes Verhalten, nicht eine von Menschen gestaltete Form. Es geht hier also nicht um von Menschen machbare Verfassungsformen, sondern um die aus dem menschlichen Verhalten als möglich gedachten Herrschaftsbildungen innerhalb einer Stadt. Pindar will sagen, dass der aufrichtige Mann sich gemäß den gewünschten Verhaltensnormen verhält, einerlei welche Gruppen oder Personen in der Stadt gerade das Übergewicht haben; es steht ihm hier die typische innenpolitische Situation des 6. und frühen 5. Jahrhunderts vor Augen, in der Pindar bekanntlich die Adligen merklich von den anderen potentiellen Herrschaftsträgern absetzt und herausstreicht. Als eine Verfassungstypologie versteht die Stelle u.a. Chr. Meier, Entstehung des Begriffs ‚Demokratie‘ a.O. 42.

⁵ Für Pindar gilt noch, was Chr. Meier, Entstehung des Begriffs ‚Demokratie‘ a.O. 31 für die von ihm sogenannten ‚nomistischen Verfassungen‘ voraussetzt, nämlich „dass die Art der Herrschenden, der Geist, in dem sie regierten, wichtiger war als ihre Zahl oder ihre Herkunft.“

⁶ *εὐνομία*: Hom.Od. 17,487; Hes. Theog. 901ff.; Sol. 3,32 D; Xenophan. fr. 2,19; Pind. 01. 13 (Eunomie in Korinth, ca. 464 v. Chr.); 01. 9, 16; Isth. 5,22 (*εὐνομος*); Nem. 9,29 (*εὐνομος*); Paian. 1,10; Her. 1,65,2. - *δυσνομία*: Hes. Theog. 230; Sol. 3,31 D. - *ἀνομία*: Hes. Theog. 307 (*εὐνομος*); Aisch. Agam. 151.1142 (*ἀνομος*); Soph. Trach. 1095f.; Oed. Col. 142 (*ἀνομος*); Her. 1,96,2.97,1. Vgl. Waser, RE VI, 1907, 1129ff. s.v. *Eunomia*; A. Andrewes, *Eunomia*, Class. Quat. 32, 1938, 89ff.; M. Oswald, *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy*, 1969, 62ff.

I

Der erste Schriftsteller, der die Abstraktionen verschiedener Möglichkeiten politischer Organisation zusammengestellt und sie, losgelöst von den Verfassungskämpfen der Einzelstadt, einander gegenübergestellt hat, ist Herodot. In der sogenannten Verfassungsdebatte im 3. Buch (3,80-82), die man die erste staatsrechtliche Abhandlung der Weltgeschichte nennen kann, hat er gleich eine beinahe schon vollständige Verfassungstypologie vorgestellt, die dann von Platon und Aristoteles weiter ausgeführt wurde. Herodot hat die Debatte in die Geschichte des persischen Großreiches eingefügt: Nach dem Tode des Großkönigs Kambyses (522) stürzt das riesige Reich in große politische Wirren, da Kambyses keinen unmittelbaren Erben hat. Ein Usurpator mit Namen Gaumata gewinnt an Boden, doch kann er von den persischen Großen, unter ihnen Dareios aus einer Nebenlinie des Achämenidenhauses, überwältigt werden. Nach dem Tode des Gaumata beraten bei Herodot die sieben persischen Großen, die sich um die Beseitigung des Usurpators und die Wiederaufrichtung der Ordnung besondere Verdienste erworben haben, welche Verfassung man nun einrichten solle, die Demokratie, die Aristokratie oder die Monarchie. Von den Gesprächspartnern spricht sich Otanes für die Demokratie, Megabyzos für die Aristokratie, Dareios für die Monarchie aus, und letzterer setzt sich natürlich durch, denn das persische Großreich ist ja ein Königtum geblieben. Nachdem man sich so für die Monarchie entschieden hat, geht es dann nur noch darum, wer von den Diskutanten Monarch werden soll. Die Entscheidung wird den Göttern überlassen - wessen Pferd beim Ausritt nach Verlassen des Tores als erstes wieherte, sollte Großkönig werden; durch eine List - ein Stallbursche bindet die Stute des von Dareios gewählten Hengstes an das Tor - kann Dareios die Königswürde für sich gewinnen.

Es versteht sich, daß die Debatte mit der an ihr hängenden Erzählung von der List des Dareios kein genuines Stück der persischen Geschichte sein kann.⁷ Das Achämenidenreich kannte kein Verfassungsproblem. Es ging nach der Beseitigung des Usurpators lediglich um die Legitimität der

⁷ Das wurde und wird indessen oft behauptet, doch ist die Vorstellung absurd, dass ein noch weitgehend nomadisierendes, seit undenklichen Zeiten unter Stammesfürsten (Königen) lebendes und, soweit von einer Hochkultur beeinflusst, dem altorientalischen Kulturkreis verpflichtetes Volk bzw. dessen Oberschicht in den politischen Kategorien von Staaten/Städten gedacht haben soll, an deren politischem und sozialem Leben es gar keinen Anteil hatte. Es bestehen offenbar kaum Hemmungen, unsere geistige Mobilität den historischen Subjekten selbst der entlegensten Völker zu unterstellen und ihnen ‚geistige Aufgeschlossenheit‘ (um nicht zu sagen: Aufklärung) unterzuschieben. Rein persischen Ursprung der Debatte nehmen z. B. an: E. Schulz, *Die Reden im Herodot*, Diss. Greifswald 1933; V. V. Struve, *Herodot und die politischen Strömungen in Persien z. Zt. des Dareios I.*, *Vestnik Drevnej Istorü*, Moskau 1948, Heft 3 (25), 12ff. und noch jüngst P. T. Brannan, *Herodotus and history*, *Traditio* 19, 1963, 427ff. (die Debatte hat danach tatsächlich 522 stattgefunden, und es wurde auch die Demokratie erörtert!); vgl. ferner die bei K. Bringmann, *Die Verfassungsdebatte bei Herodot 3,80-82 und Dareios' Aufstieg zur Königsherrschaft*, *Hermes* 104, 1976, 266 Anm. 3 und F. Gschnitzer, *Die sieben Perser und das Königtum des Dareios*, *Sitzber. der Heidelberger Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Kl.*, 1977, 3. Abh., S. 14 Anm. 17 angegebene Literatur. Die meisten Gelehrten neigen zu einer billigen Harmonisierung, indem sie in der Debatte persische Elemente vermuten oder zumindest nicht ausschließen, so der Autor des ausführlichsten Kommentars zur Debatte, H. Apffel, *Die Verfassungsdebatte bei Herodot*, Diss. Erlangen 1957, 52ff. 78ff. 96. Der letzte mir bekannte Beitrag zu dem Problem von F. Gschnitzer a.O. hält die überlieferte Debatte zwar für ein griechisches Produkt, glaubt jedoch, dass an ihrer Stelle eine persische (von Herodot ersetzte) Debatte gestanden habe, in der es um die Frage von Despotie und Freiheit gegangen sei. Aber was hat wohl den persischen Großen ‚Freiheit‘ bedeutet? Als Beweis für die Möglichkeiten von Verfassungsdebatten in Persien führt G. - neben alttestamentlichen Belegen, die ich auf sich beruhen lassen will - die Deioke-Erzählung, *Herodot* 1, 96-100, an. Doch in ihr stehen nicht Verfassungsalternativen, sondern griechische Kulturentstehungsvorstellungen (Königtum als Rettung aus der ἀνομῆ) im Hintergrund, in die - im Hinblick auf das Verhältnis des Deioke zu den Medern - Elemente der griechischen Tyrannentopik eingeblendet sind. - Der Rückverweis auf die Verfassungsdebatte 6,43,3, den Herodot ausdrücklich zur Unterstreichung der Glaubwürdigkeit der Rede des Otanes für die Demokratie eingefügt hat (Argument: Mardonios habe in Asien die Tyrannen beseitigt und Demokratien eingerichtet), beweist selbstverständlich nicht die persische Herkunft der Debatte, sondern ist, wie die Debatte selbst, literarische Fiktion bzw. subjektives Dafürhalten.

Nachfolge, also darum, ob Dareios nach der Usurpation des Gaumata und dem dadurch bedingten Hiatt in der dynastischen Erbfolge als legitimer Nachfolger des Kambyses - Dareios gehörte ja nur einer Nebenlinie des Achämenidenhauses an - angesehen werden konnte, und nur dies darzulegen, hat sich Dareios tatsächlich bemüht.⁸ Der herodoteische Bericht von der Diskussion der persischen Großen um die künftige staatliche Ordnung erscheint schon von hierher betrachtet als ein fremdes, nachträglich aus einem ganz anderen Sinnzusammenhang übertragenes Einschleusen, und er ist, wie leicht gezeigt werden kann, auch nur lose mit der Erzählung von der Beseitigung des Gaumata und der Wiederaufrichtung der Monarchie durch Dareios verbunden.⁹ Sie ist aber ihrer geistigen Konzeption nach nicht nur innerhalb der persischen Geschichte ein Fremdkörper; sie steht überhaupt im Geschichtswerk des Herodot einzigartig da: Sie ist nicht nur die einzige Verfassungsdebatte in dem Werk; sie ist auch mit ihren theoretischen, auf verhältnismäßig hohem Abstraktionsniveau stehenden Gedanken ein der Erzählkunst bzw. Erzähltechnik des Herodot durchaus nicht kongeniales Stück. Sie ist zu rational-abstrakt, man ist versucht zu sagen: zu sehr theoretisierend, als dass sie mit Herodot enger verbunden werden könnte; in ihr wird dem politisch handelnden Menschen ein zu starkes Gewicht im Sinne der Machbarkeit politischer Ordnung zugebilligt, den göttlichen Mächten zu wenig bzw. gar nichts zugeteilt. Es lässt sich nun zeigen, dass die der Debatte zugrunde liegenden Gedanken ganz offensichtlich aus Athen stammen, und zwar aus der politischen Diskussion der Zeit, nicht aus sophistischen Traktaten.¹⁰

Sehen wir uns die Debatte bei Herodot etwas näher an. Der erste der drei Redner, Otanes, spricht für die *D e m o k r a t i e*, doch behandelt nur ein Viertel der Rede deren Fürsprache; drei Viertel sind der Abwehr der Monarchie gewidmet. Zugunsten der Demokratie werden die Gleichheit vorgebracht (ἰσονομία, 80,6), die Verantwortlichkeit der Beamten (ὑπεύθυνος ἀρχή, 80,6, vgl. § 3), die Entscheidung durch alle

⁸ Die großen Dareios-Inschriften von Behistan, auf die u.a. Struve a.O. die Historizität der herodoteischen Verfassungsdebatte stützt, verfolgen, soweit sie die politische Ordnung der Perser berühren, einzig und allein das Ziel, die - nicht unangefochtene - Legitimität des Großkönigs Dareios zu untermauern; die Monarchie als solche stand damals gar nicht zur Debatte. Zum Text der Inschriften vgl. R. G. Kent, *Old Persian: Grammar, texts, lexicon*, 1952, 116ff. (der altpersische Text, mit Übers.); F. H. Weigbach, *Die Keilinschriften der Achämeniden*, 1911, 8ff. (akkadisch, elamisch; eine Übers. des elamischen Teils von W. Hinz, *Archäolog. Mitteilungen aus Iran N. F. 7*, 1974, 123ff.)

⁹ 3,79,3 lässt sich (unter Streichung von *λοιποί* in 84,1) ohne Schwierigkeit an 84,1 anschließen. 83,2-3 gehört wegen der nur aus der radikalen Demokratie denkbaren Umkehrung der demokratischen Grundposition (83,2: οὔτε γὰρ ἀρχεῖν οὔτε ἀρχεσθαι ἐθέλω, vgl. *Arist. pol.* 1277a 25f., b 12f.; 1283b 40ff.; 1317b 17ff.) noch deutlich zur Verfassungsdebatte; so auch T. A. Sinclair, *A history of Greek political thought*, 1951, 38f.; Gschnitzer a.O. 19 Anm. 21. - Ein wichtiges Argument für die Herauslösung ist die unmotivierte doppelte Belohnung des Otanes und seiner Familie 83,2f. und 84,1: Die erste ist durch den nur aus der Debatte selbst motivierten Verzicht auf die Teilnahme an der Entscheidung darüber, wer Großkönig werden soll, begründet und gehört also zum Einschub; die zweite bezieht sich auf die - nicht aus der Debatte herleitbaren - besonderen Verdienste des Otanes um das Gelingen der Verschwörung und setzt das Königtum des einzigen Angehörigen des Achämenidenhauses unter den Verschworenen, nämlich des Dareios, voraus, und nur sie kann daher wegen der mit der Achämenidendynastie verbundenen Legitimität der Herrschaft historisch sein, d. h. der persischen Geschichte angehören. Manche Autoren, unter ihnen auch Apffel 71f. 95, sehen befremdlicherweise die Debatte fest mit dem Kontext der Gaumata-Erzählung verknüpft.

¹⁰ Viele Interpreten vermuten als Quelle der Debatte eine sophistische Schrift, und die meisten nennen auch Autoren, so Antiphon und insbesondere Protagoras; vgl. u.a. W. Aly, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*, 1921, 105ff.; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 1942², 293; J. S. Morrison, *The place of Protagoras in Athenian public life (460-415 B.C.)*, *Class. Quat.* 35, 1941, 1ff.; H. Ryffel, *μεταβολή πολιτείων*, 1949, 63ff. Vorsichtiger sprechen, vor allem auch jüngere Autoren, von sophistischen Einflüssen oder, wohl angemessener, von Gedanken, in die sophistische Vorstellungen als Teil eines geistigen Allgemeingutes eingeflossen seien; vgl. in diesem Sinne etwa H. Bengl, *Staatstheoretische Probleme im Rahmen der attischen, vornehmlich euripideischen Tragödie*, *Diss. München* 1929, 38ff.; K. Wust, *Politisches Denken bei Herodot*, *Diss. München* 1935, 47ff.; L. A. Stella, *Erodoto ed Atene, Atene e Roma*, ser. 3, 4, 1936, 76f.; T. B. L. Webster, *Political interpretations in Greek literature*, 1948, 49ff.; weitere Literatur bei Bringmann a.O. 266 Anm. 2 und M. Untersteiner, *I sofisti* 12, 1967, 32f.

(βουλευύματα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινὸν ἀναφέρει, § 6) und die Rechtssicherheit (indirekt aus § 5). Die Herrschaft der Masse wird nicht entwicklungsgeschichtlich - etwa, wie später bei der Diskussion des Verfassungswandels üblich, unter Verwendung psychologisierender Argumente - begründet, sondern rechtfertigt sich von selbst aus dem Modell der Demokratie, insbesondere aus dem Gedanken, dass auf der Menge alles politische Leben ruhe ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα). Gegen die Monarchie wird vorgebracht, dass der Monarch nicht rechenschaftspflichtig sei (§ 3), dass er sich nicht an die überkommenen Gesetze halte und Bürger ohne Gerichtsverhandlung verurteile, also Willkürjustiz übe (§ 5). Der Monarch wird hier als der klassische Gegner der Demokratie vorgestellt, deren Errungenschaften (Rechenschaftspflicht, politische Gleichheit aller, Entscheidung durch alle) er aufhebt. Es wird ferner von ihm behauptet, dass er die Frauen vergewaltige, Schmeichlern besonders zugänglich sei und den Bürgern feindlich nachstelle (§ 4f.). In diesen letzten Charakterisierungen erscheint der Alleinherrscher nicht als das negative Gegenstück zur Demokratie, auch nicht als der in dynastischer Erbfolge stehende Herrscher, sondern als der Typ des von Natur aus bösen Selbstherrn. Nur sehr mühsam ist dieser Charakterisierung durch den Hinweis auf Kambyses und die Hybris des falschen Smerdes (§ 2) persisches Kolorit aufgesetzt worden. Die Tyrannentopik ist hier nicht der Reflex einer Betrachtung des persischen Großkönigtums, sondern liefert dem Tyrannenbild des Demokraten den düsteren Hintergrund, den die rein politischen Argumente (keine Rechenschaftspflicht usw.) nicht oder doch nicht so wirkungsvoll hergeben können.¹¹

Die zweite Rede, die des Megabyzos für die A r i s t o k r a t i e, ist kurz und wird ihrem Thema kaum gerecht¹². Für die Aristokratie wird einzig vorgebracht, dass die Besten auch immer das Beste raten (81,3), was ja einfach aus dem Begriff selbst herausgelesen ist. Auch diese Rede enthält, neben dem Lob der einen, Kritik an den anderen hier zur Debatte stehenden Verfassungen, und die Kritik ist bedeutend konkreter als das Lob. Gegen die Monarchie wird zwar lediglich die Hybris des Monarchen vorgebracht (§ 2), die Demokratie wird aber dadurch abgewertet, dass die ‚nutzlose Menge‘ (ὄμιλος ἀχρήσιος, § 1) als unvernünftig, unbeherrscht und hochmütig, ferner als unwissend, zu Differenzierungen unfähig und bar aller natürlichen guten Anlagen (οὔτε εἶδε καλὸν οὐδὲν οἰκήιον) hingestellt wird (§ 1-2)¹³.

In seiner Rede für die M o n a r c h i e kann Dareios nicht sehr viel mehr konkrete Argumente beibringen als Megabyzos für die von ihm empfohlene Aristokratie. Er trägt zu ihren Gunsten vor, dass der Monarch für die Menge Sorge (ἐπιτροπεύοι ἂν ἀωμότητος τοῦ πλήθους, 82,2); dieser ethisch nicht weiter begründete patriarchalische Fürsorgegedanke bleibt aber ein isoliertes Argument¹⁴. Die Überlegung nämlich, dass in der Alleinherrschaft die Staatspläne besser geheimgehalten werden können (§ 2), ist eine eher beiläufige Erwägung, die fast schon wie eine aus dem Mangel an guten Argumenten entstandene Verlegenheitsfloskel anmutet. Dass ferner die Perser von einem Einzigen - und nicht von der Menge oder von einer Gruppe - die ‚Freiheit‘ aus der Knechtschaft des falschen Smerdes erhalten hätten (§ 5), ist sogar

¹¹ *In die Gedanken über die Abwehr der Monarchie spielen auch psychologische Erwägungen hinein (der Monarch habe alle Reichtümer, werde dadurch hochmütig und neidisch zugleich und stelle deswegen den Besten nach usw.); doch können sie gegenüber der modellhaften Skizzierung der Demokratie kaum als ein neues Darstellungsprinzip gelten. Sie boten sich wohl hier deshalb als zusätzliches Element der Charakterisierung an, weil der einzelne psychologisch leichter erfasst werden kann als die Masse. - Auf keinen Fall stellen die Überlegungen zur Monarchie den Reflex einer Theorie dar, welche die drei Verfassungsarten auf gleicher Stufe behandelt und dabei auch das theoretische Modell einer Monarchie entwickelt hätte, wie K. Stroheker, Zu den Anfängen der monarchischen Theorie in der Sophistik, Historia 2, 1953/54, 381ff. fordert, wenn er diese Parteien für eine entsprechende sophistische Theorie in Anspruch nimmt. Eine monarchische Theorie in dem von Stroheker gedachten Sinne ist vor dem 4. Jahrhundert schwer denkbar. Die Belege Strohekers gehören denn auch fast ausnahmslos (zu Euripides, Hiketiden, s.u.) dem 4. Jahrhundert an (Platon, Xenophon, Isokrates); vgl. in diesem Sinne zuletzt Bringmann a.O. 273.*

¹² *Das haben schon viele gesehen, vgl. Bengl a.O. 39; Wust a.O. 54; V. Ehrenberg, Origins of democracy, Historia 1, 1950, 525; Apffel a.O. 51.*

¹³ *Zu dem Gedanken, dass das Volk von Natur aus kein Wissen vom Guten und Schönen habe, vgl. Theognis 54ff. 1109ff. Zur Kritik am Demos vgl. auch A. Meder, Der athenische Demos in der Zeit des peloponnesischen Krieges im Lichte zeitgenössischer Quellen, Diss. München 1938. Auch der Autor der ps.-xenophontischen AP wertet 1,5.9 die Demokratie ohne jede weitere psychologische Situationsinterpretation mit Begriffen wie ἀμαθία, ἀταξία, πονηρία, ἀπαιδευσία und μαίνεσθαι ab.*

¹⁴ *4 Vgl. Apffel a.O. 28ff.*

ein die Verfassungsform selbst gar nicht betreffendes und zudem auch ein für die Situation der Debatte, die von der Beteiligung mehrerer an der ‚Befreiung‘ ausgeht, unpassendes Argument. Etwas Farbe hat allenfalls noch der Gedanke, dass die väterlichen Gesetze, die als apriorisch gut hingestellt werden (πάτριοι νόμοι ... ἔχοντες εὖ, § 5), in der Monarchie erhalten bleiben; er dürfte mit seinem auf Eunomie und innerer Ruhe gerichteten Blick die Sehnsüchte spannungsgeladener Zeiten widerspiegeln und sagt weniger über die Monarchie aus, die hier lediglich als Symbol der Statik fungiert, als über die Ängste der Menschen in der Zeit des inneren Umbruchs. Hingegen kann Dareios zur Abwertung der Oligarchie und Demokratie, der auch hier mehr als die Hälfte der Rede gewidmet ist, viel Konkretes mitteilen. Er geht dabei von dem Ehrgeiz der Oligarchen aus, der zu Aufstand, Mord und schließlich zur Einrichtung einer Monarchie führe (§ 3)¹⁵. Mit der Herrschaft des Volkes aber dringe die der Menge innewohnende üble Gesinnung (κακότης) in das Staatsleben ein und erzeuge politische Klubs, und die Bewunderung der Masse für einen Einzelnen bringe am Ende ebenfalls wieder die Monarchie hervor, was als zusätzliches Argument für deren Stärke anzusehen sei. Diese Gedanken gehen von dem Schema einer Entwicklung der Verfassungsformen aus. Als die dem Verfassungswandel zugrunde liegenden Ursachen sind hier die verschiedenen Formen politischer Verhaltensweise - bei den Oligarchen der Ehrgeiz, bei der Masse die Klubbildung und ihre Neigung zur Bewunderung einzelner - gedacht. Sie stellen keine abstrakten Gedanken über den Vorzug der betrachteten politischen Organisation dar, sondern nehmen offenbar Bezug auf Erfahrungen aus dem konkreten politischen Leben.

Es ist aus diesem Überblick deutlich, dass die Vorlage, aus der die herodoteische Verfassungsdebatte konzipiert wurde, weder das Lob der Aristokratie noch das der Monarchie überhaupt zum Gegenstand hatte, obwohl zwei der drei Reden ihnen gewidmet sind. Wie immer diese Vorlage ausgesehen haben mag, ihre Gedanken kreisten um drei Komplexe: um das Lob der Demokratie, die klar durch Otanes ausgeführt wird, um die Kritik an ihr, die vor allem Megabyzos, aber auch Dareios vorträgt, und um die Abwehr der Tyrannis als der negativen Form der Alleinherrschaft, die in erster Linie Otanes, weniger intensiv Megabyzos behandelt. Nur diese drei Komplexe sind nämlich bei Herodot inhaltlich ausgeführt. Die Erfahrungen, die Herodot bzw. seine Quelle mit Verfassungsformen hatte, beschränkten sich folglich auf die drei genannten Komplexe, und wenn wir uns fragen, wo sie ihren historischen Ort haben, bietet sich allein Athen an: Die um die drei genannten politischen Formen kreisenden Diskussionen gehören in das demokratische Athen der perikleischen und nachperikleischen Zeit; überhaupt nur dort konnten sie angestellt werden.¹⁶ Wenn die politische Diskussion in Athen um den Bestand und die Sicherung der Ordnung ging, war sie von den auch der Debatte zugrunde liegenden drei politischen Verhaltensmustern gekennzeichnet, nämlich einmal von dem Kampf für die als wesentlich erkannten *G r u n d l a g e n d e r D e m o k r a t i e* (Gleichheit, Rechenschaftspflicht der Beamten¹⁷, Entscheidung durch alle u.a.), zum

¹⁵ Dasselbe Schema (στάσις, φόνος, μούναρχος) hat bereits, allerdings auf die Verhältnisse einer Herrschaft des δήμος abgestellt, Theognis 51f.

¹⁶ Vgl. in diesem Sinne besonders V. Ehrenberg a.O. 526ff. und neuerdings Bringmann a.O. 266ff. - W. Aly, Volksmärchen a.O. 105ff. glaubte nachweisen zu können, dass die Verfassungsdebatte nach Vokabular und Rhythmisierung attisch sei. Das ist in dem von Aly angenommenen Ausmaße aber bestritten worden (vgl. vor allem E. Schulz, Die Reden im Herodot, Diss. Greifswald 1933), aber der attische Einfluss ist doch spürbar, vor allem im politischen Vokabular: ὑπεύθυνος und ἄκριτος in passiver Bedeutung sind singuläre Attizismen; ebenso gehört der Begriff ἰσονομία gewiss nach Athen, und auch ἀξύνετος ist ein Attizismus. Am stärksten enthält danach die Otanes-Rede attisches Kolorit. Der Versuch, in den Reden den Einfluss ionisch-wissenschaftlichen Stils zu erkennen (Apffel a.O. 33ff.), ist nicht leicht nachvollziehbar; nach Apffel fehlen klare Hinweise auf Einflüsse sophistischer Provenienz, etwa neue Abstraktionsbildungen auf -σις und -λη.

¹⁷ Die Ausbildung der Rechenschaftspflicht der Beamten zu einem ordentlichen Verfahren und deren Übernahme durch die uns in der entwickelten Demokratie bekannten Behörden hängt sehr wahrscheinlich mit dem sogenannten ‚Sturz des Areopags‘ durch Ephialtes zusammen. Die Übernahme der allgemeinen Beamtenaufsicht vom Areopag auf die späteren Behörden und deren Formalisierung in einem Verfahren ist offensichtlich eines derjenigen Elemente, durch die die athenische Staatsform sich zur ‚radikalen‘ Demokratie wandelte; vgl. R. Sealey, Ephialtes, in: ders., Essays in Greek politics, 1967, 42. 52f. 58; J. Martin, Von Kleisthenes zu Ephialtes. Zur Entstehung der athenischen Demokratie, Chiron 4, 1974, 32.

anderen von der Kritik an der Demokratie¹⁸, die vornehmlich aus den Reihen der alten Geschlechter und der Schicht der Neureichen kam (und über die wir sehr viel aus den Komödien des Aristophanes und einiges auch aus dem Pamphlet eines ‚Oligarchen‘ wissen, das gerade in der Zeit geschrieben wurde, als die herodoteische Debatte konzipiert worden sein muss¹⁹), und schließlich von der Furcht vor der Tyrannis, die den Athenern seit der Vertreibung der Peisistratiden als die einzig realistische Gefahr für die Herrschaft des Demos galt²⁰. Die Tyrannis ist ganz offensichtlich bis über die Mitte des Jahrhunderts hinaus der einzige Gegenpol zur Demokratie geblieben; eine Gefährdung der Ordnung durch adlige Cliquen und durch die Gruppe der Vermögenden fürchtete man zunächst nicht. Der Grund für die lässige Beachtung der letzteren wird nicht nur darin zu suchen sein, dass die Gleichheit in immer rigorosere Form institutionell gesichert und damit die Demokratie formal konsolidiert worden war, sondern vor allem darin, dass auch die Masse der Adligen und Reichen von der neuen Machtstellung Athens profitierte²¹ und somit jedenfalls bis zu einem erheblichen Grade sich mit den neuen politischen Verhältnissen abgefunden haben dürfte. Allerdings war damit gewiss nicht die Vorstellung geschwunden, dass die Adligen von der Geschichte der Demokratie her die ‚klassischen‘ Gegner waren - das zeigen schon die nie erlahmenden Bemühungen um die praktische Vervollkommnung und Absicherung des Gleichheitsgrundsatzes -, und der Vorwurf des ἀριστοκραθεῖσθαι war gewiss jetzt wie später²² ein gern und viel benutztes Mittel des politischen Tageskampfes. Aber eine Gefährdung der Ordnung von dieser Seite war nicht aktuell. Die ersten Anfänge einer Aktualisierung dieser politischen Gegnerschaft scheint in den Auseinandersetzungen zwischen Perikles und Thukydides, des Melesias Sohn, also in den vierziger Jahren gelegen zu haben: Plutarch berichtet nach Erwähnung des Todes von Kimon (450), dass Thukydides die Vornehmen (οἱ καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ καλοῦμενοι ἄνδρες) um sich sammelte und damals die Spaltung zwischen dem δῆμος und den ὀλίγοι begann²³. Erst seit dieser Zeit dürfte sich allmählich das Bewusstsein von einer oligarchischen Gruppe als einer der Demokratie abgeneigten politischen Parteiung und zugleich damit eine verstärkte Kritik an der Demokratie gebildet haben; aber diese politische Situation bedeutete zunächst kaum mehr als eine Erneuerung der alten innenpolitischen Zwistigkeiten, war noch kein Ansatz zur Vorstellung einer neuen, der Demokratie gegenüberstehenden Verfassungsform. Die politischen Gedanken waren also bis in das letzte Drittel des Jahrhunderts, soweit sie von der formalen Organisation ausgingen, auf die oben genannten drei Komplexe beschränkt.

Alles das, was der Debatte an politischem Gedankengut zugrundeliegt, finden wir denn auch nur ein wenig später in Athen als zentrales Thema einer der großen euripideischen Tragödien wieder: In den ca.

¹⁸ V. Ehrenberg, *The people of Aristophanes*, 1951, 337ff., bes. 341ff. (deutsche Ausgabe, 1968, 343ff., bes. 347ff.); Meder a.O.; A. H. M. Jones, *The Athenian democracy and its critics*, *Cambridge Historical Journ.* 9, 1953, 1ff. (= ders., *Athenian democracy*, 1957, 41ff.), dessen Analyse jedoch von den Philosophen und Rednern des 4. Jh.'s ausgeht.

¹⁹ Zur ps.-xenophontischen AP vgl. vor allem H. Frisch, *The constitution of the Athenians*, 1942. Die Schrift wird - gegen den Frühansatz (vor dem Peloponnesischen Krieg) bei U. Instinsky, *Die Abfassungszeit der Schrift vom Staate der Athener*, Diss. Freiburg 1932, dem auch Frisch gefolgt ist - heute meist auf die Zeit zwischen 431 und 424 datiert, doch bevorzugt die neue Untersuchung von G. W. Bowersock, *Pseudo-Xenophon*, *Harvard Stud. in Class. Philology* 71, 1967, 33ff. wieder die frühe Datierung (danach zwischen 446 und 441).

²⁰ Die Tyrannenfurcht konnte jederzeit aktiviert werden, wie besonders schon Aristoph. *Lysistr.* (411 aufgeführt) 614ff. zeigt, und die Göttin Athene ist eine τυράννουσ στυγοῦσα (Aristoph. *Thesm.* 1143f.). Auch der formelle Schutz der Ordnung richtet sich zunächst gegen die Tyrannis; vgl. die Gesetze gegen die Einrichtung einer Tyrannis: Arist. AP 16,10 (vorpeisistratidisch), *Andoc. Myst.* 96-98 (410). - Das persische Großkönigtum hat - in Umsetzung der äußeren in eine innere Problemlage - ebenfalls zur Aktualisierung der Tyrannenfurcht beigetragen; vgl. A. Heug, *Herrschaft und Freiheit im griechisch-römischen Altertum*, in: *Propyläen-Weltgeschichte*, *Summa Historica*, 1965, 92.

²¹ Das zeigt deutlich die ps.-xenophontische AP.

²² Aristoph. Av. 414.

²³ Per. 11,2f.; vgl. W. R. Connor, *The new politicians of fifth century Athens*, 1971, 63 Anm. 54, ferner auch Chr. Meier, *Entstehung des Begriffs ‚Demokratie‘ a.O.* 40f.; ders., *Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt a.O.* 15.

421²⁴ aufgeführten Hiketiden lässt Euripides seinen Helden Theseus, den König von Athen, mit einem Herold des Tyrannen von Theben, Kreon, ein Streitgespräch führen, in dem es - ausgehend von der Forderung des Theseus nach Auslieferung der vor Theben gefallenen Helden - um die in Athen und in Theben herrschenden politischen Ordnungen und daran anknüpfend um die beste Verfassung geht (399ff.).²⁵ Sowohl der mit dem Gang der dramatischen Ereignisse nicht fest verknüpfte Gegenstand des Gesprächs als auch der für das Thema nicht gerade angemessene Gesprächspartner des Theseus²⁶ machen deutlich, wie viel Euripides an der Sache selbst gelegen gewesen sein muss, dass er diese Unstimmigkeiten hinzunehmen bereit war. Entsprechend dem mythischen Ort des Gesprächs wird von Theseus zunächst eine Monarchie, in der gleichzeitig der Demos frei ist, als die beste Staatsform hingestellt (403ff., vgl. 349ff.). Anders als bei Herodot wird jedoch die beste Verfassung nicht modellhaft skizziert, sondern werden, dem Dialogschema angemessen, die einzelnen Argumente für sie aus Rede und Gegenrede ganz allmählich hervorgeholt. Dabei kommt dann aber nicht, wie zunächst von Theseus hingestellt, die Mischform von Monarchie und Demokratie als die ideale Staatsform heraus, sondern ein Lob der reinen Demokratie. Als deren entscheidende Grundlage wird der Gleichheitsgrundsatz genannt (432.434. 441.353); darüber hinaus werden der Wechsel der Ämter (406), die allen gemeinsamen (430) und schriftlich fixierten (433) Gesetze, die Beteiligung auch der Armen an dem politischen Geschäft (407f, 433f.) und, besonders auffallend, die Freiwilligkeit der Teilnahme am politischen Leben (438f.)²⁷ als demokratische Errungenschaften vorgestellt. Durch den Streitdialog ist ferner gegeben, dass neben dem Preis der demokratischen Einrichtungen auch Kritik an der Demokratie (Herold) und an der Monarchie (Theseus) stehen. Dabei lassen sich die angeführten Argumente wieder gut mit der herodoteischen Debatte verbinden. Gegen die Demokratie wird (409ff.) die Verführbarkeit des Volkes vorgebracht, seine mangelnde Fähigkeit zum Denken und Formulieren (μη [sc. δῆμος] διορθέων λόγους, 417), seine Unüberlegtheit und - dies ein alleinstehendes, aber bemerkenswertes Argument - seine Gebundenheit an den Arbeitsprozess, der eine freie politische Tätigkeit ausschließe (420ff.). Die Kritik an der Tyrannis/Monarchie hebt hervor, dass die Gesetze in der Gewalt eines einzelnen seien (430ff.), dass der Tyrann aus Furcht die Edlen töte (444ff.), ferner die jungen Mädchen schände (452ff.) und das Vermögen anderer an sich reiße (451f.). Zum Besten der Monarchie wird vom Herold lediglich die Einheit des politischen Willens in ihr gepriesen (41 1).²⁸

In dem euripideischen Dialog stehen, wie bei Herodot, nur drei Situationen städtischer Verfasstheit zur Debatte: Die Demokratie als eine positiv dargestellte und als eine kritisierte Verfassungsform und die Tyrannis als die negative Form der Alleinherrschaft. Das Lob der Monarchie, das hier nicht hätte fehlen dürfen, zumal auch Theseus selbst ein Monarch ist, vermischen wir ebenso wie bei Herodot. In dem Vergleich mit Herodot entspricht am besten die Kritik an der Monarchie den bei Euripides vorgetragenen Argumenten. Das dürfte seinen Grund darin haben, dass in dieser Zeit die Tyrannenkritik bereits weitgehend topisch erstarrt war, weil der Tyrann als ein lebendiger politischer Faktor in Athen fehlte. Demgegenüber sind der Preis und die Kritik der Demokratie lebendiger, weniger festgefahren und daher, entsprechend den wechselnden politischen Erfahrungen, differenzierter ausgeführt. Doch enthalten auch sie bereits einige feste Formulierungen, wie vor allem die, dass der Grundgedanke der Demokratie das ἴσον und - von der negativen Seite her das Volk als Masse ohne Verstand und also verführbar sei. Vor allem aber

²⁴ Auf dieses Datum weisen die Friedenssehnsucht (739ff. 947ff.), die Verführung des Volkes zum Krieg (232ff. 878ff.) und die Freundschaft mit Argos (1188ff.) hin.

²⁵ Zu dem Dialog vgl. Bengl a.O. 31ff.

²⁶ Darauf lässt Euripides den Theseus 458ff. selbst hinweisen

²⁷ Dass die Freiwilligkeit der politischen Tätigkeit hier als Wert gedacht ist, setzt eine Erfahrung voraus, die den in der radikalen Demokratie liegenden Zwang zur Beteiligung an den öffentlichen und militärischen Aktionen als eine Belastung auffasst. Das ist kaum vor dem Peloponnesischen Krieg denkbar und ganz gewiss nicht ursprüngliches Ideal, denn die Entdeckung des politischen Raumes als eines Tätigkeitsfeldes für alle ist eine der tragenden Kräfte der jungen Demokratie: Die Hochstimmung des politischen Gemeinschaftsgefühls führte nicht nur zur Einführung der Diäten, welche die theoretische Beteiligung aller am politischen Leben auch praktisch durchsetzen sollten, sondern gerade auch zu einer moralischen Verurteilung des politisch Untätigen; vgl. Thuc. 2,40,2: μόνον γὰρ τὸν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν.

²⁸ Tyrannenkritik und Lob der Wῆns werden von Euripides auch Phon. 499ff., bes. 528ff. (nach 412) und, verhaltener, Med. 115ff. (431) miteinander verbunden; vgl. auch Aischyl. Hik. 365ff. 604. 698ff.

sind bei Euripides - wie in der Debatte bei Herodot - die ausgeführten politischen Ordnungen aus der innenpolitischen Situation der einzelnen Stadt herausgenommen und als in sich selbst ruhende Vorstellungen von politischer Organisation vorgestellt worden: Die isonome Wohlordnung (Demokratie) wird durch das Gegenbild der Tyrannis aus ihrem athenischen Ursprungsort gelöst und erscheint in dieser Gegenüberstellung als eine neue Ordnung, die sich von anderen absetzt.

Ist es so deutlich geworden, dass die in der Verfassungsdebatte bei Herodot und in den Hiketiden des Euripides zugrunde liegenden Gedanken auf die innenpolitische Situation des demokratischen Athen zurückgehen, bedeutet die Debatte bei Herodot doch gegenüber den Hiketiden des Atheners Euripides einen nicht geringen Fortschritt des staatstheoretischen Denkens. Denn wenn auch, wie wir sahen, bei Euripides zwei Formen von Ordnungen einander gegenüberstehen und jedenfalls bis zu einem gewissen Grade von ihrem Ursprungsort gelöst erscheinen, ist doch bei Herodot das Substrat athenisch-demokratischen Ordnungsdenken[s erg.HI] zu einem Verfassungsgespräch weitergeführt, in dem die Formen des politischen Daseins ohne einen Blick auf Athen abstrahiert und vor allem als verschiedene Möglichkeiten einander gegenübergestellt und abgewogen werden. Das reine Ordnungsdenken innerhalb eines gegebenen Rahmens ist hier zu einem von der bestimmten innenpolitischen Situation gänzlich unabhängigen *V e r f a s s u n g s d e n k e n* erweitert. Es sind vor allem zwei Dinge, die den Wandel von der stärker realitätsbezogenen zur abstrakteren Stufe kennzeichnen. Einmal ist neben Tyrannis und Demokratie, die wir bereits im älteren Denken fanden und die auch bei Euripides verhältnismäßig abstrakt vorgestellt werden, die Oligarchie getreten, so daß nunmehr eine Dreierheit von Ordnungen vorhanden ist. Der Begriff Oligarchie ist älter als Herodot, und er meint natürlich ‚Gruppenherrschaft‘. Aber noch niemals ist er vor Herodot als abstrakte Ordnung anderen Ordnungen gegenübergestellt worden. - Das Schema der drei Ordnungen kann auch bereits durch die Ausfüllung der in der Debatte schon weitgehend ausgeführten positiven und negativen Seiten der einzelnen Ordnungen zu einem Sechser-Schema erweitert werden²⁹; die Nebeneinanderstellung von Grundtypen, die ja zu Wertungen zwingt, hat beinahe von selbst positive und negative Charakterisierungen einer jeden Form hervorgebracht. Das fundamental Neue liegt jedoch nicht allein in der Abstraktion der Oligarchie zu einer selbständigen Form neben der Tyrannis, sondern vor allem auch in dem Gedanken der Wählbarkeit und Austauschbarkeit der Ordnungen. Demokratie und deren Gegenbilder, Tyrannis/Oligarchie bzw., in positiver Wendung, Monarchie/Aristokratie, werden nicht mehr als politische Situationen innerhalb eines städtischen Spannungsfeldes, sondern als abstrakte, einander gegenüberstehende Möglichkeiten politischer Organisationen gesehen. Damit ist die Typologie der Verfassungen, auf die dann Platon, Aristoteles und die hellenistische Philosophie fußen, im Prinzip schon fertig. Sie ist allerdings terminologisch noch unbeholfen: Es fehlt den Begriffen die präzise Schärfe, und Herodot schwankt noch in der Wahl der Begriffe³⁰; das Sechser-Schema ist auch nicht völlig durchgebildet.

²⁹ Nach Ryffel a.O. 65 soll das Dreierschema schon vor Herodot im 5. Jahrhundert kanonisch geworden sein.

³⁰ Es gibt keine Begriffsparellität: *δῆμος*, *ὀλιγαρχία* und *μούναρχος* stehen in der Dareios-Rede heterogen nebeneinander (82,2.5), obwohl sie zu derselben Begriffsebene geh(ren (vgl. Apffel a.O. 59). Ferner: Obwohl Dareios davon spricht, dass er von den besten (*ἀρίστων*) Verfassungen ausgehen will, wird begrifflich nicht die positive von der negativen Ordnung geschieden: *μούναρχος/μουναρχία* scheint eine Art Oberbegriff zu bilden (vgl. Apffel a.O. 69f.). Der Begriff *βασιλεύς/βασιλεία*, der außerhalb der Debatte im engeren Sinne vorherrscht (3,83f.), scheint mit Bedacht draußenvor gelassen worden zu sein (Bengl a.O. 61; Apffel a.O. 59); vielleicht fehlt er deshalb, weil es in der demokratischen Praxis eben nur den Tyrannen, nicht den *βασιλεύς* gibt. In der Rede des Otanes werden *τύραννος* und *βασιλεύς* ohne Unterschied verwendet (80,2.4.6), obwohl Herodot (und etwa auch Theognis) den negativen Sinn von *τύραννος* sonst durchaus kennt, vgl. 4, 137; 5,92. Dareios, der Fürsprecher der Monarchie, spricht bedeutsamerweise nur von *μούναρχος* bzw. von ‚einem Mann‘, nicht von *τύραννος*; vgl. Ryffel a.O. 239, zum Begriff *τυραννίς/τύραννος* ferner Wust a.O. 52ff. 57; Apffel a.O. 66ff. - Die Gruppenherrschaft wird von Megabyzos u n d von Dareios *ὀλιγαρχία* genannt, die Gruppe selbst aber von Megabyzos als die *ἄριστοι* bezeichnet (81,3). - Auch die Benennungen für ‚Volk‘ sind nicht einheitlich. Dareios und Megabyzos sprechen vom *δῆμος*, Megabyzos auch einmal vom *πλήθος*; und vom *ὄμιλος ἀρχήιος*; Otanes vom *πλήθος*. Also ausgerechnet der Vertreter der Demokratie benutzt das Wort *δῆμος* nicht (ist es in der Vorlage Herodots als kritischer Begriff verwendet worden?). Die demokratische Verfassungsordnung bezeichnet Otanes als *ἰσονομία*, Dareios einfach nur als *δῆμος* (80,6; 82,1.5).

Bei Euripides schwankt der Gebrauch der Begriffe kaum noch. *δῆμος* wird positiv oder neutral zur Bezeichnung des herrschenden Volkes verwendet (406. 418); in kritischer Sicht heißt das Volk einmal *ὄχλος*

Ferner sind Anzahl, Gewicht und Wertung der als Möglichkeiten politischer Organisation erkannten Formen noch ganz abhängig von der politischen Situation Athens, auf die die Debatte zurückgeht: Isonomie (Demokratie) ist die einzige positive Form, die in der Debatte wirklich Gewicht hat, Tyrannis und demokratische Misswirtschaft (die spätere Ochlokratie) die einzigen negativen Formen, die ausgearbeitet sind. Aber die Denkformen sind da.

Woher kommt nun der Gedanke der Dreiteilung bei Herodot? Was führte dazu, die Oligarchie neben den aus der inneren Situation Athens begreiflichen Komplexen (Demokratie als gute und Tyrannis als schlechte politische Ordnung) einzuführen und als Möglichkeit einer politischen Ordnung hinzustellen? Genügt es, sich vorzustellen, dass im demokratischen Athen die Adligen und Reichen durch ihre Kritik an der politischen Entwicklung den Demokraten als eine Gefahr bewusst geworden sind, so dass sich neben dem Tyrannentypus ein Typus der Oligarchie als Negativbild der Demokratie bilden konnte? Wohl kaum. Es wurde oben dargelegt, dass wir aus dem Athen der Zeit keine Anhaltspunkte in dieser Richtung haben, und bei Herodot ist der oligarchische Part, der zu den aus der praktischen athenischen Politik entnommenen Vorstellungsbereichen politischer Organisation hinzutritt, ja inhaltlich auch kaum ausgeführt. Wie soll also gerade er die Kraft zur Bildung dieses Dreier-Schemas in sich getragen haben? Der Begriff dürfte zwar der praktischen athenischen Politik entnommen worden sein (und zwar der Begriff Oligarchie, nicht Aristokratie, den wir vielmehr zuerst bei Thukydides finden³¹); auch das Wenige, was über diese ‚Staatsform‘ bei Herodot ausgeführt wird (der Ehrgeiz der Oligarchen, στάσις und φόνοϛ, 82,3), gehört durchaus in die Atmosphäre der athenischen Innenpolitik. Aber die Erklärung, dass man nun eben in Athen die Misstimmung gegen die Oligarchen und deren Unzufriedenheit mit den Verhältnissen in der radikalen Demokratie zu der Abstraktion einer oligarchischen Staatsform konkretisiert hatte, will nicht recht befriedigen; jedenfalls reicht der Gedanke als Erklärung nicht aus. Vor allem aber wurde dies auch nicht die eigentliche Innovation bei Herodot, nämlich die völlige Abstraktion und Austauschbarkeit der Ordnungen, die ein ganz neues politisches Bewusstsein voraussetzt, erklären. Um der Lösung dieser Frage näher zu kommen, bedarf es noch einer Besinnung auf die besondere Verfassungssituation in Athen und auf deren Rezeption in der griechischen Öffentlichkeit.

II

Die großen Spannungen, von denen die Zeit der sich auflösenden Adelswelt erfüllt war, dürfte an kaum einer griechischen Stadt vorübergegangen sein; vor allem die großen, wirtschaftlich blühenden Zentren wurden zwischen dem 7. und 5. Jahrhundert durch innenpolitische Kämpfe erschüttert. Uns sind die Verhältnisse vor allem aus Athen verhältnismäßig gut bekannt, und auch nur hier führten sie schließlich zu einem völligen Bruch mit der Tradition. Die adligen Familien und die in dieser Zeit zu neuem Reichtum gekommenen Bürger, die neben die alten Geschlechter treten, streiten sich mit der aufstrebenden Masse der freien Stadtbewohner und mit einzelnen mächtigen Herren, die, gestützt auf die Stadtbewohner oder auf Teile von ihnen bzw. auch mit Hilfe von selbst finanzierten Kräften (Söldner), um politischen Einfluss ringen. Die neue politische Kraft, die an dem öffentlichen Leben der älteren Zeit keinen Anteil hatte, sind die nicht dem Adel zugehörigen, wehrfähigen und daher mit einem gewissen (Grund-)Besitz versehenen Stadtbewohner; es sind dies zunächst die Bauern, neben die sich erst allmählich auch Handwerker und Händler stellen. Das politische Schlagwort, das die neuen, auch unter dem Begriff des Demos gefassten Kräfte vereint, ist das ἴσον, also die Gleichheit des politischen Rechts, die denjenigen, die bisher alle politische Macht bei sich vereinten, nämlich die Adligen und - seit Solon auch die nicht-adligen Reichen, abgetrotzt werden soll. Die erstrebte Ordnung heißt Isonomie; in dem Begriff ist die Vorstellung des gleichen Anteils enthalten³². Das Wort begegnet uns (als Adjektiv) zuerst in dem berühmten

(411). *τύραννος/τυραννίς* wird von Theseus negativ verwendet (404. 429. 446), vom Herold positiv-neutral (399); *βασιλεύς* steht einmal synonym für *τυραννίς* (444/446). Der Begriff *μοναρχία* wird in positivem Zusammenhang gebraucht (352).

³¹ *Historia*, Band XXVÜI/2 (1979)

³¹ Vgl. Ehrenberg, *Origins of democracy* a.O. 524.

³² *Das von den Menschen gemachte Gesetz heißt ursprünglich θεσμός. νόμος ist auch später noch, als das Wort dann ebenfalls das von Menschen Gesetzte meinen kann, der weitere Begriff; er schließt die gegebene Ordnung, insbesondere die als ‚ungeschriebene Gesetze‘ bezeichneten Normen ein und wird als die Tradition verstanden, in der jedem das ihm Zukommende gegeben ist; vgl. zur Entwicklung des Begriffs Ostwald a.O.; F. QuaB, *Nomos und Psephisma*, 1971, bes. 14ff. 23ff.; Chr. Meier, *Der Wandel der politisch-sozialen**

Tyrannenskolion auf Harmodios und Aristogeiton, in dem die Tyrannenmörder als diejenigen gepriesen werden, welche die Stadt Athen isonom gemacht hätten³³. Es sei dahingestellt, ob der Begriff zuerst von den Adligen als Schlagwort in ihrem Kampf gegen die Peisistratiden benutzt worden ist, wie bisweilen gesagt wurde³⁴. Ich halte das für ganz unwahrscheinlich; denn dass die Adligen für die Wiedereinrichtung der alten Ordnung einen neuen Begriff erfunden hätten, ist kaum vorstellbar: Sie hatten ja ihre politische Wert- und Begriffswelt. Auf jeden Fall verwendet es dann der Demos zur Bezeichnung seines politischen Zieles - auch dies verwunderlich, wenn das Wort zunächst den Adligen gedient haben sollte - und erscheint bei Herodot als das (für den Demos) ‚schönste von allen Wörtern‘³⁵. Isonomie ist als die politische Gleichheit in der Tat der politisch relevante und dynamische Begriff, der die Entwicklung der athenischen Verfassung in ihrem Übergang von einem Adelsstaat zu einer neuen Ordnung angemessen kennzeichnet, und er bleibt auch nach Ausbildung der athenischen Verfassung zu einer entwickelten Demokratie das Kernstück der Ordnung, die nicht nur dem späteren Betrachter, sondern bereits jedem damals lebenden Athener als die Basis einer neuen Ordnung bewusst war.³⁶ In dem oben besprochenen Enkomion auf die Demokratie aus den Hiketiden des Euripides nimmt denn auch der Begriff des ἴσος die zentrale Mitte ein, und er meint auch hier die Gleichheit des politischen Rechts, in diesem Fall ausgesprochen und vertreten gegenüber dem alles Recht bei sich monopolisierenden Tyrannen.³⁷

In Athen ist aber der Demos nicht einfach nur zu politischer Macht gekommen; in dieser Stadt wurde vielmehr der Demos und mit ihm das Prinzip der Gleichheit zu einer politischen Kraft, die alle anderen Kräfte auf die Seite drängte und das Gleichheitsprinzip soweit durchsetzte, dass alle Institutionen und Entscheidungsprozesse, sowohl die politischen als auch die richterlichen, von ihm durchdrungen wurden. Auf die Ursachen dieser Entwicklung, die mit den Perserkriegen, insbesondere mit der Entwicklung Athens zu einer Seemacht und zu der Vormacht eines großen Seebundes zusammenhängen, braucht hier nicht eingegangen zu werden. Es ist lediglich festzuhalten, dass die Neuartigkeit und Einmaligkeit dieser athenischen politischen Ordnung, wie sie ca. 460/450 vor uns steht, auf die Zeitgenossen den größten Eindruck gemacht hat, und vor allem: dass das, was die Athener und die außerhalb Athens lebenden Menschen in Athen vor sich gehen sahen, auch von allen als etwas Neues erkannt wurde. In Athen waren die neuen politischen Kräfte gleichsam auf den Begriff gebracht worden, indem hier das von ihnen getragene Prinzip, an dem viele griechische Städte mehr oder weniger Anteil hatten, bis ins Äußerste gedehnt, ja überdehnt und beinahe schon ins Absurde geführt worden war. Es überrascht daher auch nicht, wenn der Begriff Isonomie, soweit wir sehen können, zunächst in Athen für diese neue Ordnung verwendet wurde, und es versteht sich dann von selbst, dass auch der Begriff Demokratie, der jetzt aufkam, in Athen entstand. In dem Begriff Demokratie konzentrierte sich sozusagen das Bewußtsein von der Einmaligkeit und Neuartigkeit der politischen Form in Athen. Isonomie mag Athen noch mit anderen Städten, in denen der

Begriffswelt a.O. 27ff. G. Vlastos, Isonomia, Americ. Journ. of Philology 74, 1953, 347ff. erklärt Isonomia - abweichend von V. Ehrenberg, RE Suppl. VII, 1940, 293, der sie im obigen Sinne als „Ausdruck gleichen Anteils“ der Rechte versteht - etwas einschränkender, die spätere Bedeutung noch nicht voll wiedergebend, als equal law; that the poor man's share in law and political office was equal to that of the noble and the rich (356). Ich sehe - abgesehen davon, dass Isonomia von νόμος anstatt von νέμειν hergeleitet wird - keinen großen Bedeutungsunterschied.

³³ Das Skolion steht bei Athen. 15, 695, 11 = Lyr. Graeci 3 scol. 9.13 Bergk. - Es spielt für die Begriffsgeschichte keine Rolle, ob Harmodios und Aristogeiton den Hipparch tatsächlich um der Freiheit willen ermordet haben (vgl. Thuc. 6,54-59), sondern ausschließlich, ob es geglaubt wurde.

³⁴ Ehrenberg, Aspects of the Ancient World, 1946, 89; ders., RE Suppl. VII, 1940, 294; in abgeschwächter Form (Tyrannis und Isonomie gehören anfangs begrifflich insofern zusammen, als die Tyrannis „als repräsentativ für die nicht-isonomen Ordnungen genommen wurde“) auch Chr. Meier, Entstehung des Begriffs ‚Demokratie‘ a.O. 40f. Gegen Ehrenberg mit guten Argumenten Vlastos a.O. 339ff.

³⁵ 3,80,6: πλῆθος δὲ ἄρχων ... οὕνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην.

³⁶ Auf diesem Hintergrund beginnen Formulierungen, wie die des Dareios bei Herodot 3,82,5 (vgl. o.S. 155), Aktualität zu gewinnen, dass die Monarchie die von den Vätern überkommenen, guten Gesetze erhalte. Denn die πάτριοι νόμοι gibt es nur als (romantisches) Gegenbild einer grundsätzlich veränderten Gegenwart.

³⁷ Für die Situation der Hiketiden ist der Gegensatz zu den Adligen nicht aktuell und mag daher allein schon aus diesem Grunde fehlen.

Demos politische Rechte errungen hatte, verbunden haben; Demokratie gab es nur in Athen. Dieser Begriff bezeichnete die besondere, einzigartige Form der Verwirklichung des Gleichheitsgrundsatzes, und wenn die politischen Veränderungen in anderen griechischen Städten noch als ein Wandel innerhalb der gegebenen Tradition verstanden werden konnten, so war doch die athenische Demokratie die ganz neue, bestaunte und auch gehasste, von allen aber respektierte politische Ordnung. Nur sie vermochte man als eine neue zu benennen und damit auch begrifflich von der Tradition zu trennen.

Kehren wir zu Herodot zurück. Es wird jetzt besser verständlich, warum eine Diskussion um ‚Verfassungen‘ von Athen ausgehen musste. Hier war eine politische Ordnung entstanden, die sich von der Tradition als eine neue Ordnung absetzte und als etwas Neues auch außerhalb Athens - vor allem im gesamten Seebundsbereich - erkannt wurde. Man braucht gar nicht anzunehmen, dass Herodot ein besonderer Freund und Bewunderer Athens gewesen ist - er hatte, wie Hermann Strasburger gezeigt hat³⁸, eine durchaus differenzierte Einstellung zu Athen -, um zu verstehen, dass abstrakte Gedanken über die Formen politischen Zusammenlebens in Athen ihren Ursprung haben mussten; die neue, nur in Athen vorhandene politische Ordnung konnte, wenn überhaupt, dann nur Athen zum Ausgangspunkt eines Denkens machen, das verschiedene politische Formen abstrakt neben- oder gegeneinander zu stellen vermochte: Zusammen mit der neuen, spezifisch athenischen Form politischer Organisation, der Demokratie, konnte eine eventuelle theoretische Spekulation gleichzeitig, wie wir sahen, eine Kritik an der Demokratie und eine Kritik an der Monarchie (Tyrannis) verarbeiten; zu der Demokratie in Athen gehörte ja als Teil der politischen Diskussion die Kritik an ihr und ihr Gegenbild.

III

Wie sich aus den besonderen politischen Gegebenheiten Athens ein spezifisches Verfassungsdenken entwickeln konnte, ist nicht ganz einfach zu rekonstruieren. Herodot selbst gibt in der Verfassungsdebatte keinen weiteren Hinweis auf Stufen, in denen sich die der Debatte zugrunde liegenden Gedanken hätten formen können. Aber es dürfte nicht allein die neue Ordnung Athens den Anstoß zur Bildung von Verfassungstypen geliefert haben; das Bewusstsein von dem Vorhandensein einer neuen Ordnung allein schafft noch keine Vorstellung von einem Nebeneinander und einer Austauschbarkeit abstrakter Verfassungsformen. Es war also noch ein Schritt notwendig, der sich aus dem bisher Vorgetragenen nicht ergibt, nämlich die Loslösung der demokratischen Verfassungsform von ihrer Ursprungsstadt, die diese neue politische Ordnung für eine Verfassungstypologie erst verfügbar machte. Demokratie gab es ja zunächst nur in Athen. Bei Herodot hingegen sind die von ihm in der Verfassungsdebatte vorgestellten politischen Formen von der bestimmten Stadt gelöst und als austauschbare, wählbare Ordnungen hingestellt worden. Das ist ja das eigentlich Neue bei Herodot: Die Demokratie und deren Gegenbilder, Tyrannis/Oligarchie, werden nicht mehr als politische Situationen innerhalb eines städtischen Spannungsfeldes, sondern als abstrakte, einander gegenüberstehende, überall verifizierbare Möglichkeiten politischer Organisation gesehen. Die Verfassungstypologie, wie wir sie bei Herodot vorfinden, zeugt von einem neuen politischen Bewusstsein. Seine Entstehung können wir nur wirklich verstehen, wenn wir es in die Geschichte der Zeit stellen, und zwar nicht allein in die athenische, sondern in die gesamtgriechische Geschichte; denn angesichts der für die Polis konstitutiven Interdependenz von innerer und äußerer Entwicklung haben alle oder fast alle griechischen Städte einen mehr oder weniger starken Anteil an der inneren Entwicklung Athens, die auf ihr jeweiliges innerstädtische Geschehen wirkt, und beeinflussen auch ihrerseits wiederum das politische Leben in Athen. Wir haben uns Dabei auf die Zeit zu besinnen, die der Publikation des herodoteischen Werkes vorausging, das ist die Zeit etwa zwischen 460 und 425. Denn gerade in der Zeit um 460/450 hat sich in Athen die Demokratie zu ihrer völligen Reife entwickelt, und dies auch in dem Sinne, daß den Menschen die Besonderheit der Verfassung Athens bewusst geworden war. Herodots Werk ist ca. 425 veröffentlicht worden³⁹. Auch diejenigen bisher genannten Schriften, die ein scharfes Bewusstsein von

³⁸ H. Strasburger, *Herodot und das perikleische Athen*, *Historia* 4, 1955, 1ff. (*Wege der Forschg.* 26, Herodot, 574ff., 1965).

³⁹ Vgl. zuletzt J. Cobet, *Wann wurde Herodots Darstellung der Perserkriege publiziert?*, *Hermes* 105, 1977, 2ff. (zwischen 430 und 426), der gegen die Frühdatierung von Ch. W. Fornara, *Evidence for the date of Herodotus' publication*, *Journ. Hell. Stud.* 91, 1971, 25ff. (zwischen 420 und 415) die Datierung von F. Jacoby, *RE Suppl.* 2, 1913, 229ff. (zwischen 430 und 425) verteidigt.

der Besonderheit der athenischen Verfassung haben, gehören etwa in diese Zeit. Die Hiketiden des Euripides sind wahrscheinlich 421 aufgeführt worden, und auch die ps.-xenophontische Schrift vom Staat der Athener gehört in die frühe Phase des Peloponnesischen Krieges; doch wird letztere auch früher, in die vierziger Jahre des 5. Jahrhunderts, datiert⁴⁰. Diejenigen Entwicklungen, die auf die Verfassungsdebatte Herodots hinführen, gehören also in die Jahrzehnte vor 425.

Die Besonderheit und Eigenständigkeit der neuen Ordnung in Athen war der gesamten griechischen Welt sehr schnell auch deswegen bewusst geworden, weil die Entwicklung Athens zu einer Demokratie von dem Aufschwung der Stadt zunächst zu dem Hegemon eines großen Bundes griechischer Städte, dann zum Herrscher über sie begleitet wurde. Der sogenannte Attische Seebund, der aus einem Schutzbund gegen die allen gemeinsame Persergefahr herausgewachsen war, ist eine Konsequenz der Seemachtstellung Athens. Und da die athenische Flottenpolitik deswegen eng mit der demokratischen Entwicklung verbunden war, weil durch sie in Athen auch die Ärmsten als Ruderer auf den Kriegsschiffen Militärdienst leisten konnten und damit politisches Gewicht erhielten - auch Aristophanes identifiziert gern die Ruderer auf den Kriegsschiffen mit den Demokraten⁴¹ -, waren Seebundspolitik und Demokratie von Anfang an fest miteinander verknüpft. Der riesige Seebund, der von der Krim bis zum Ionischen Meer und von der thrakischen Küste bis zur südlichen Ägäis reichte, sprengte alle traditionellen außenpolitischen Konstellationen. Seine enge Bindung an Athen, das die alleinige politische Initiative im Bund besaß, machte aus dieser Stadt eine Großmacht, und sie gab zugleich der neuen, Athen eigenen Ordnung, nämlich der Demokratie, Auftrieb und Dynamik, wie denn auch umgekehrt der Seebund weitgehend ein Produkt dieser demokratischen Dynamik war. Die Wandlung des Seebundes zu einer Herrschaft Athens, die überhaupt nicht mehr nach dem Bundeswillen und dem Bundesinteresse fragte, sondern die Bündner als Untertanenverband zu einer rein athenischen Machtpolitik benutzte, potenzierte noch die Kraft Athens. Sie schuf aber zugleich auch völlig neue außenpolitische Fronten. Denn als der athenische Herrschaftswille bewusst geworden war - und es war spätestens nach dem Friedensschluß mit den Persern 449⁴² allen klar, dass Athen den ihm durch den Perserkrieg zugefallenen Bund als Herrschaftsgebiet erhalten wollte -, wurde das Bestreben vieler Bundesgenossen stärker, aus dem Bund, der ihnen die Unabhängigkeit nahm und u. U. keine Vorteile mehr brachte, auszuscheiden; es gab nach der Liquidation des Perserkrieges ja auch keine Legitimation des Bundes mehr. Für die Athener aber waren inzwischen die materiellen Vorteile, die nicht nur die Reichen und Einflußreichen, sondern auch die breiten Massen mit dem Seebund verbanden, zu groß und zu selbstverständlich geworden: Die Herrschaft brachte Einnahmen aus den Matrikelbeiträgen der Bündner, die längst zu Tributen geworden waren und die wachsenden Ausgaben der Demokratie (Arbeitsbeschaffung durch Bauten, Bezahlung politischer Tätigkeit, militärische Leistungen) deckten; viele Athener hatten Landzuteilungen im Bundesgebiet erhalten, und breite Bevölkerungskreise genossen handelspolitische und andere wirtschaftliche Vorteile, und schließlich stießen die aus der Machtstellung Athens fließenden ideellen Herrschaftsmotivationen auch bei den Massen auf Resonanz. Man hat sich dabei stets vor Augen zu halten, dass Seebund und Demokratie niemals einen Gegensatz bildeten, sie sogar als etwas Zusammengehöriges empfunden wurden; es fuhr bei den Flottenunternehmungen ja gleichsam die athenische Demokratie auf den Schiffen mit. Die wachsende Notwendigkeit, einen großen Teil der Kraft zur Niederhaltung von Unabhängigkeitsbestrebungen der Bundesgenossen aufzuwenden, hat in Athen zu der Entwicklung eines ganzen Instrumentariums von Herrschaftsmitteln geführt⁴³, durch die der Kraftaufwand erträglich gehalten werden sollte. Unter ihnen ragt als besonders wichtiges, weil durchschlagendes Herrschaftsinstrument die Ausrichtung der bundesgenössischen inneren Ordnungen auf die demokratische Verfassung der athenischen Vormacht heraus⁴⁴. Die in der Tat einmalige, nur aus der besonderen

⁴⁰ Vgl. oben Anm. 24 (Euripides, Hiketiden) und Anm. 19 (Pseudo-Xenophon).

⁴¹ Ritter 785. 1181f. (424); Wespen 685 (422).

⁴² Zum Frieden und seiner Datierung vgl. vor allem H. T. Wade-Gery, *The peace of Kallias*, in: *Athenian Studies pres. to W. S. Ferguson*, 1940, 121ff. und H. Bengtson, *Griechische Geschichte*, 19775, 212, Anm. 6-7 mit neuerer Literatur.

⁴³ Sie hat neuerdings W. Schuller, *Die Herrschaft der Athener im Ersten Attischen Seebund*, 1974, dargestellt.

⁴⁴ Vgl. unter vielem anderen den Autor der ps.-xenoph. AP 3,10 *δοκοῦσι δὲ Ἀθηναῖοι καὶ τοῦτό μοι οὐκ ὀρθῶς βουλευέσθαι, ὅτι τοὺς χεῖρους αἰροῦνται ἐν ταῖς πόλεσι ταῖς στασιαζούσαις, οἱ δὲ τοῦτο γνώμη ποιοῦσιν. εἰ μὲν γὰρ ἤροῦντο τοὺς βελτίους. ἤροῦντ' ἂν οὐχὶ τοὺς ταύτᾳ γιγνώσκοντας σφίσιν αὐτοῖς. Die Abhängigkeit der augenpolitischen Entscheidung von der jeweiligen Verfassungsstruktur wird später ohne weitere Reflexion als eine feste Prämisse der Handlungsmaximen hingenommen; dafür besonders*

athenischen Entwicklung zu verstehende demokratische Staatsform ist also hier insofern als eine andersartige überall bewusst geworden - das ist eine der wesentlichen Voraussetzungen für die Entwicklung des Verfassungsdenkens -, als man sie nun als etwas Besonderes, nicht zu einem Gehörendes übernehmen konnte bzw. musste: Obwohl die innere Entwicklung der bundesgenössischen Städte gar nicht der athenischen entsprach, folglich die demokratische Verfassung bei ihnen auch nicht das Produkt einer inneren, aus der Geschichte der jeweiligen Bundesstadt ableitbaren Entwicklung war, wurden abhängige Städte mit dieser politischen Ordnung ‚versehen‘. Sie wurde ihnen oktroyiert, oder richtiger: Die in beinahe jeder, jedenfalls in allen größeren Städten mit differenzierterer Bevölkerung angelegte innere Spannung zwischen einer seit jeher herrschenden Gesellschaft von Adligen bzw. Reichen und einem Demos, der keine oder nur geringe politische Rechte besaß, wurde von Athen politisch aufgeladen und damit in eine Entwicklung gedrängt, die in den Städten außerhalb Athens im Grunde nicht oder doch nur ansatzweise angelegt gewesen war. Das Künstliche, Gewalttame dieses Vorgangs liegt auf der Hand, aber auch dessen Wirksamkeit. Denn die Aufladung des politischen Spannungsfeldes wurde ja durch eine Forderung des politischen Ehrgeizes und durch die Verlockungen finanzieller und wirtschaftlicher Vorteile für die breiten Massen herbeigeführt. Die Umwertung der traditionellen Werte, wie sie uns mit Bezug auf den innenpolitischen Umsturz in Kerkyra 427 von Thukydides so anschaulichschaurig geschildert wird, erfolgte also unter athenischem Druck, aber unter Ausnutzung eines jeweils vorhandenen Spannungspotentials. Nachdem der Oktroi der Verfassung einmal erfolgt war, bot er sich dann als billiges Modell zu jeder Zeit an, und die Geschichte des Peloponnesischen Krieges ist denn auch angefüllt mit solchen Verfassungsumbrüchen, die von außen, also künstlich herbeigeführt wurden. Diese Entwicklung setzte schon früh ein; sie ist bereits in den fünfziger Jahren des 5. Jahrhunderts deutlich nachweisbar⁴⁵. Der Mechanismus des Umsturzes hatte eine weitere, für die Ausbildung des Verfassungsdenkens wichtige Folge. Denn der Oktroi der demokratischen Staatsform erzeugte mit dem Wunsch, sie wieder abzuwerfen, eine nun auch abstrakt gefasste, der Demokratie in dem Verfassungskampf *gegegenübertellte* Verfassungsform. Diese nichtdemokratische Form war, könnte man sagen, die politische Ordnung der Tradition, die vordemokratische (im Sinne von: vor dem Oktroi der Demokratie in den Seebundstädten praktizierte) Ordnung. Für sie gab es keinen spezifischen Namen, da, wie dargelegt, der Kampf der Gruppen in den Städten innerhalb einer als gegeben angesehenen Ordnung verlief, die sich einer Abstraktion jedenfalls weitgehend entzog; wenn man sie auf dem Hintergrund gegenwärtiger Unruhen ansprechen wollte, hatte man sie früher - auch außerhalb Athens - als *εὐνομία* bezeichnet⁴⁶, und auch der Autor der ps.-xenophontischen *Ἀθηναίων πολιτεία* nennt sie noch so⁴⁷. Jetzt, unter dem Zwang, gegenüber der demokratischen Verfassungsform eine andere, ihr entgegengesetzte aufzubauen - sozusagen das Gegenstück zu Demokratie zu benennen -, fanden die Gegner Athens in den Seebundstädten für diese antidemokratische, oder richtiger: nichtdemokratische nämlich traditionelle Form den Oberbegriff ‚*Oligarchie*‘. Die Oligarchie war jedoch keine Verfassungsform gewesen, die sich irgendwo in einer griechischen Stadt unter diesem Begriff durchgesetzt hätte. Der Begriff entstammte eigentlich vor allem, soweit wir sehen können, der athenischen Verfassungsentwicklung, in der unter den *ὀλίγοι* jedenfalls seit der Mitte des Jahrhunderts die traditionellen Kräfte, das Alte, vor allem die dem Neuen abgeneigten Gruppen der Adligen und Wohlhabenden verstanden wurden⁴⁸. Insbesondere war seit der Radikalisierung des Gleichheitsprinzips in Athen die Kritik an der Demokratie auf diesen Begriff gebracht worden, weil der radikalen Gleichheit eben diejenige Gruppe gegenüberstand, die das Gleichheitsprinzip von Abstammung und Vermögen abhängig machen, d. h., um mit Aristoteles zu reden, den Begriff der Gleichheit nicht absolut, mit Bezug auf die reine Zahl, sondern relativ, mit Bezug auf bestimmte Leistungen oder auf die Herkunft verstanden wissen wollte. So war durch den verfassungspolitischen Druck Athens in den abhängigen Seestädten ein Verfassungskampf ausgelöst worden, bei dem es um zwei mögliche Ordnungen

bezeichnend u.a. Thuc. 5,31,6: νομιζόντες (sc. die Booter und Megarer, die trotz einer wohlwollenden Haltung der Sparaner ihnen gegenüber an ein Bündnis mit den Argivern dachten) σφίσι τὴν Ἀργείων δημοκρατίαν αὐτοῖς ὀλιγαρχουμένοις ἤσσαν ξύμφορον εἶναι τῆς Λακεδαιμονίων πολιτείας; vgl. 3,47,2. 82,1

⁴⁵ Vgl. die Angaben bei Schuller a.O. 87ff.

⁴⁶ Vgl. Anm. 6.

⁴⁷ 1,9.

⁴⁸ Vgl. A. Raubold, *Untersuchungen zur politischen Sprache der Demokraten bei den älteren attischen Rednern*, Diss. München 1971, 34ff.

ging⁴⁹. Es hatte sich damit ein Verfassungsdualismus ausgebildet, und es war gerade die Härte und der Umfang des Kampfes, der dann das Verfassungsdenken schnell zu einem selbstverständlichen Teil des politischen Bewußtseins bei den Griechen machte.

Die von Athen losstrebenden Bundesgenossen fanden dann gegenüber der Demokratie Athens schließlich auch diejenige politische Kraft, mit der sie den Begriff Oligarchie in einem positiven Sinne verknüpfen konnten: Sparta war in einem Kampf mit Athen die einzige Macht von Gewicht, und in dem Maße, wie es sich durch die athenischen Bundesgenossen im Seebund und durch Korinth, den großen Handelskonkurrenten Athens, seit ca. 460 in einen außenpolitischen Dualismus hineinziehen ließ, wurde es zugleich auch zu dem Bezugspunkt des sich im Seebund ausbildenden Verfassungsdualismus. Äußere und innere Problemlagen verschränken sich hier; der außenpolitische Dualismus wurde gleichzeitig zu einem Verfassungsdualismus. Dabei waren die Spartaner durchaus keine Aristokraten oder Oligarchen im damaligen Sinne dieser Termini; sie verstanden sich im Gegenteil gerade als eine Gesellschaft der Gleichen, und man hätte darum ihre Ordnung auch mit den neuen Begriffen Isonomie oder gar Demokratie belegen können⁵⁰; die neue Optik zwang ihnen aber die Rolle der Aristokraten/Oligarchen auf. Das spartanische Kriegerethos und die zahlenmäßige Dissonanz zwischen den Spartiaten und den Massen der abhängigen Heloten und Periöken wurden nun als aristokratische/oligarchische Charakteristika ausgelegt. Sparta stieg so zum Gegenbild der athenischen Demokratie und zum Repräsentanten derjenigen Kräfte in den bundesgenössischen Städten Athens auf, die unter dem athenischen Herrschaftsdrang besonders litten. Die Bezeichnung der Spartaner und jener antiathenischen Kräfte in den Bundesstädten als ‚Oligarchen‘ ist Dabei eine Wertung, die, wie man sieht, von den so Bezeichneten gar nicht ausging, die in ihren innenpolitischen Problemen nicht bzw. nur ansatzweise angelegt war; sie existierte nur als Reaktion auf andere, äußere politische Gegebenheiten: Der Begriff ‚Oligarchie‘ hat lediglich als Gegenbegriff zur athenischen Demokratie, die allein eine genuine Verfassungsform darstellt, Farbe und Gewicht.

Blicken wir jetzt noch einmal auf Herodot zurück. Es waren zwei Momente, die zu der Entstehung der Verfassungstypen in jener Debatte geführt haben: einmal der Tatbestand, dass eine völlig neue politische Organisationsform entstanden war, die athenische Isonomie/Demokratie, die als eine neue, dem Alten gegenüberstehende Ordnung überall bewusst geworden war. Sie lieferte den ersten Ansatz dazu, die traditionelle Ordnung ebenfalls zu abstrahieren und der neuen, athenischen gegenüberzustellen, ferner auch sie mit den anderen (negativen) Abstraktionen von politischen Formen, die in den Verfassungskämpfen der Polis gelegentlich für die Herrschaft eines Mannes benutzt worden waren, zu konfrontieren. Den zweiten, wohl entscheidenden Ansatz dafür, dass dann bereits um 425 bzw. in den Jahrzehnten davor eine Typologie vorlag, brachte aber die athenische Seebundspolitik, in der zur Aufrechterhaltung der athenischen Herrschaft die neue Ordnung als eine *übertragbare* politische Organisationsform anderen Städten aufgezwungen wurde. Die Loslösung der demokratischen Staatsform von ihrer Ursprungsstadt Athen war damit gegeben und gleichzeitig die Vorstellung von der Übertragbarkeit und Austauschbarkeit von politischen Ordnungen erzeugt. Neben die Demokratie trat nun die Oligarchie, die als Gegenmodell zu Athen geschaffen wurde, aber als reines Gegenbild dann doch keine festen Konturen gewinnen konnte. Es ist daher kein Zufall, wenn diese Verfassungsform auch bei Herodot so inhaltlos, beinahe als leere Form erscheint. Auch später bleibt ihr selbständiger Wert gering, und sie erscheint selbstverständlich außerhalb Spartas, dessen Staatsform eine Sache sui generis war und darum jenseits einer Typologie stand - eher als eine reduzierte athenische Demokratie, in der nicht alle, sondern nur die wohlhabenden Bürger politische Rechte besaßen und in der im übrigen alles so aussah wie in Athen. Die Abhängigkeit Herodots von dieser Situation zeigt sich ferner auch noch in dem Umstand - dies ebenfalls ein Hinweis auf die Richtigkeit der vorgetragenen Überlegungen -, dass bei ihm die Gruppensherrschaft, wie in dem athenisch-spartanischen Verfassungsdualismus, Oligarchie und nicht Aristokratie heißt und sie bei ihm auch nicht ipso nomine einen negativen Wert hat.

⁴⁹ *Der Autor der ps.-xenophontischen AP stellt ἡ ὀλιγαρχουμένη πόλις und ἡ δημοκρατουμένη πόλις (2,17.20), δῆμος und ὀλίγοι (2,15) einander gegenüber.*

⁵⁰ *Die Spartaner waren trotz aller Deklarationen allerdings doch eine differenziertere Gesellschaft; bei ihnen gab es auch schon im 5. Jahrhundert oligarchisch-aristokratische Elemente, die zwar nicht formell, aber doch - durch subtilere Formen politischer Führung tatsächlich größeres Gewicht hatten. Sie waren daher eher von außen als von ihrer inneren Situation her gesehen die Gesellschaft der ὅμοιοι; vgl. F. Kiechle, Eunomia und Oligarchie, in: Akten des 12. Congress International des Sciences Historiques, Wien 1965, 1 279ff.*

Die Verfassungen, die wir zuerst bei Herodot in einer Typologie vorfinden, sind also nicht das Ergebnis einer theoretischen Spekulation. Sie sind der Reflex eines sich in der politischen Wirklichkeit allmählich ausbildenden Verfassungsdenkens, dessen erste Spuren in den Kämpfen um die Verteilung der politischen Macht in den griechischen Städten des ausgehenden 7. und beginnenden 6. Jahrhunderts entdeckt werden können, dessen eigentliche Ausformung aber erst in die Zeit des Wandels der athenischen Hopliten-Polis zu einer Demokratie fällt, die in die politische Tradition einbricht und mehr oder weniger gewaltsam zahlreichen Städten des athenischen Seebundes aufgezwungen wird.

Göttingen Jochen Bleicken