



TYCHE

Beiträge zur Alten Geschichte Papyrologie und Epigraphik

Herausgegeben von

Gerhard Dobesch, Hermann Harrauer
Peter Siewert und Ekkehard Weber

Band 13, 1998

1998

WOLFFENBÜTTEL



**Beiträge zur Alten Geschichte,
Papyrologie und Epigraphik**

TYCHE

**Beiträge zur Alten Geschichte
Papyrologie und Epigraphik**

Band 13

1998


H O L Z H A U S E N

Herausgegeben von:

Gerhard Dobesch, Hermann Harrauer, Peter Siewert und Ekkehard Weber

In Zusammenarbeit mit:

Reinhold Bichler, Herbert Graßl, Sigrid Jalkotzy und Ingomar Weiler

Redaktion:

Johannes Diethart, Wolfgang Hameter, Bernhard Palme
Georg Rehrenböck, Hans Taeuber

Zuschriften und Manuskripte erbeten an:

Redaktion TYCHE, c/o Institut für Alte Geschichte, Universität Wien, Dr. Karl Lueger-Ring 1, A-1010 Wien. Beiträge in deutscher, englischer, französischer, italienischer und lateinischer Sprache werden angenommen. Disketten in MAC- und DOS-Formaten sind willkommen.

Eingesandte Manuskripte können nicht zurückgeschickt werden.

Bei der Redaktion einlangende wissenschaftliche Werke werden angezeigt.

Auslieferung:

Verlag A. Holzhausens Nfg. GmbH, Kandlgasse 19–21, A-1070 Wien

Gedruckt auf holz- und säurefreiem Papier.

Umschlag: IG II² 2127 (Ausschnitt) mit freundlicher Genehmigung des Epigraphischen Museums in Athen, Inv.-Nr. 8490, und P.Vindob. Barbara 8.

© 1998 by Verlag A. Holzhausens Nfg. GmbH, Wien

Eigentümer und Verleger: Verlag A. Holzhausens Nfg. GmbH, Kandlgasse 19–21, A-1070 Wien.

Herausgeber: Gerhard Dobesch, Hermann Harrauer, Peter Siewert und Ekkehard Weber,
c/o Institut für Alte Geschichte, Universität Wien, Dr. Karl Lueger-Ring 1, A-1010 Wien.

e-mail: hans.taeuber@univie.ac.at oder Bernhard.Palme@oeaw.ac.at

Hersteller: Druckerei A. Holzhausens Nfg. GmbH, Kandlgasse 19–21, A-1070 Wien.

Verlagsort: Wien. — Herstellungsort: Wien. — Printed in Austria.

ISBN 3-900518-03-3

Alle Rechte vorbehalten.

I N H A L T S V E R Z E I C H N I S

Géza A l f ö l d y (Heidelberg): Die Ostalpenländer im Altertum. Regionalgeschichte und europäische Geschichte	1
Giuseppina A z z a r e l l o (Köln): Einbruchsanzeige an einen <i>procurator</i> (Tafel 1)	19
Ronald B i l i k (Wien): Stammen P.Oxy. XI 1364 + LII 3647 und XV 1797 aus der 'Αλήθεια des Antiphon?	29
Giovanna D a v e r i o R o c c h i (Mailand): Formen der politischen Betätigung des athenischen Bürgers in der klassischen Zeit	51
Gerhard D o b e s c h (Wien): Forschungsreferat zur Germania des Tacitus: Dieter Timpe, <i>Romano-Germanica. Gesammelte Studien zur Germania des Tacitus</i>	61
Dieter H a g e d o r n (Heidelberg), Fritz M i t t h o f (Wien): VBP IV 87: <i>translatio in cohortem</i>	107
Klaus H a l l o f (Berlin): Das Kollegium der samischen Neopoiiai (Tafel 2)	111
Ulrike H o r a k (Wien): Antike Farbenpracht. Zwei Farblisten aus der Papyrussammlung d. Österreichischen Nationalbibliothek (Tafel 3–4)	115
Vasile L i c a (Galați): Pompeius and Oroles, <i>Dacorum rex</i>	135
Stefan L i n k (Paderborn): Zur Aussetzung neugeborener Kinder in Sparta	153
Federico M o r e l l i (Wien): Legname, palazzi e moschee. P.Vindob. G 31 e il contributo dell'Egitto alla prima architettura islamica (Tafel 5)	165
Johannes N o l l é (München): Eine Losplakette aus Abydos am Hellespont (Tafel 5)	191
Amphilochios P a p a t h o m a s (Wien): Ein neues Zeugnis frühchristlicher griechischer Kondolenzepistolographie (Tafel 6)	195
Marjeta P . Š a š e l K o s (Ljubljana): The Tauriscan Gold Mine. Remarks Concerning the Settlement of the Taurisci	207
Nikolaus S c h i n d e l (Wien): Zwei neue Militärdiplome aus der Provinz Moesia superior (Tafel 7–11)	221
Alexandru S u c e v e a n u (Bukarest): Πρώτος καὶ μέγιστος (βασιλεὺς) τῶν ἐπὶ Θράκης βασιλέων: IGB I ² , 13, Z. 22–23	229
Franz W i n t e r (Salzburg): Zum Psalmenzitat auf O.Eleph. 165	249
Klaas A. W o r p (Amsterdam): Ein neuer Atias-Papyrus (Tafel 12)	253
Constantine Z u c k e r m a n (Paris): <i>Constantiniani — Constantiniaci</i> from Pylai. A Rejoinder	255
Bemerkungen zu Papyri XI (<Korr. Tyche> 250–312)	259
Druckfehlerberichtigung	274

Buchbesprechungen	275
<p>Thomas B a i e r, <i>Werk und Wirkung Varros im Spiegel seiner Zeitgenossen von Cicero bis Ovid</i>. Stuttgart 1997 (G. Dobesch: 275) — Loreta De L i b e r o, <i>Die archaische Tyrannis</i>. Stuttgart 1996 (P. Amann: 277) — Alexander D e m a n d t, <i>Die Kelten</i>. München 1998 (K. Tomaschitz: 281) — Mogens Herman H a n s e n, <i>The Trial of Sokrates — from the Athenian Point of View</i>. Kopenhagen 1995 (H. Heftner: 282) — H e r o d i a n, <i>Geschichte des Kaisertums nach Marc Aurel</i>. Griechisch und deutsch mit Einleitung, Anmerkungen und Namenindex von Friedhelm L. MÜLLER. Stuttgart 1996 (G. Dobesch: 284) — I a t r u s - K r i v i n a, <i>Spätantike Befestigung und frühmittelalterliche Siedlung an der unteren Donau</i>. Hg. v. d. Römisch-Germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts. Bd. V: Studien zur Geschichte des Kastells Iatrus (Forschungsstand 1989). Berlin 1995 (E. Kettenhofen: 286) — I s o k r a t e s, <i>Sämtliche Werke. Reden IX–XXI, Briefe, Fragmente</i>. Übers. v. Christine L e y - H u t t o n, eingel. u. erl. von Kai B r o d e r s e n. Stuttgart 1997 (G. Dobesch: 288) — Martin J e h n e (Hrsg.), <i>Demokratie in Rom? Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik</i>. Stuttgart 1995 (G. Dobesch: 290) — Tadeusz K o t u l a, <i>Aurélien et Zénobie. L'unité ou la division de l'Empire?</i> Wrocław 1997 (E. Kettenhofen: 294) — Martin L e u t z s c h, <i>Die Bewährung der Wahrheit: Der dritte Johannesbrief als Dokument urchristlichen Alltags</i>. Trier 1994 (H. Förster: 296) — Jerzy L i n d e r s k i (Hrsg.), <i>Imperium sine fine: T. Robert S. Broughton and the Roman Republic</i>. Stuttgart 1996 (G. Dobesch: 297) — R. A. C o l e s, M. W. H a s l a m, P. J. P a r s o n s et alii, <i>The Oxyrhynchus Papyri, Volume LX, Nos. 4009–4092</i>. London 1994 (B. Palme: 299) — T. G a g o s, M. W. H a s l a m, N. L e w i s et alii, <i>The Oxyrhynchus Papyri, Volume LXI, Nos. 4093–4300</i>. London 1995 (B. Palme: 301) — Amphilochios P a p a t h o m a s, <i>Fünfundzwanzig griechische Papyri aus den Sammlungen von Heidelberg, Wien und Kairo (P.Heid. VII)</i>. Heidelberg 1996 (M. Grünbart: 302) — Dorothy P i k h a u s, <i>Répertoire des inscriptions latines versifiées de l'Afrique romaine (I^{er}–VI^e siècle), I. Tripolitaine, Byzacène, Afrique proconsulaire</i>. Brüssel 1994 (H. Grassl: 303) — Tanja Susanne S c h e e r, <i>Mythische Vorväter</i>. München 1993 (G. Dobesch: 303) — A. J. B. S i r k s, P. J. S i j p e s t e i j n, K. A. W o r p (Hrsg.): <i>Ein frühbyzantinisches Szenario für die Amtswechslung in der Sionie. Die griechischen Papyri aus Pommersfelden (PPG) mit einem Anhang über die Pommersfeldener Digestenfragmente und die Überlieferungsgeschichte der Digesten</i>. München 1996 (J. D. Thomas: 305)</p>	
Indices (Johannes Diethart)	307
Tafeln 1–12	

RONALD BILIK

Stammen P.Oxy. XI 1364 + LII 3647 und XV 1797 aus der *'Αλήθεια* des Antiphon?*

I. Problem, Forschungsstand und Methode

Seit in den Jahren 1915 und 1922 P.Oxy. XI 1364¹ und XV 1797 publiziert und aufgrund der Formulierung τὸς νόμους μεγάλους ἄγοι (Frg. B, Kol. I, 18–20), welche Harpokration für die *'Αλήθεια* des Antiphon bezeugt², als Fragmente dieser Schrift identifiziert wurden, ist es ein ungelöstes Problem, den Inhalt der Papyrusfragmente mit der politisch-weltanschaulichen Position des Antiphon aus Rhamnus zu vereinbaren. Da bereits vor der Auffindung der Papyri aufgrund stilistischer Differenzen die Theorie vertreten worden war, daß die unter dem Namen „Antiphon“ überlieferten Schriften von zwei Autoren gleichen Namens stammen würden (nämlich von Antiphon aus Rhamnus und Antiphon dem Sophisten), teilte sich die Forschung in zwei Lager. Während der eine Teil der Gelehrten versuchte, den Inhalt der Fragmente als Werk des Rhamnusiers zu erklären (= unitarische Lösung), suchte der andere Teil die Lösung darin, Antiphon den Sophisten als Verfasser der Schriften *'Αλήθεια*, *'Ομόνοια* und *Πολιτικός* anzunehmen (= separatistische Lösung). Während die unitarischen Ansätze die inhaltliche Differenz zwischen Papyrustext einerseits und der konservativ-prospartanischen Gesinnung des Rhamnusiers andererseits nicht erklären können, besteht die Schwierigkeit der separatistischen Theorie vor allem darin, die Existenz des Sophisten Antiphon zu belegen. Selbst wenn dies gelänge, wäre aber das Problem nicht gelöst, denn auch zwischen den Papyrusfragmenten (also der *'Αλήθεια*) und der *'Ομόνοια* bestehen sowohl in inhaltlicher als auch in stilistischer Hinsicht große und bisher ungeklärte Differenzen. Aufgrund dieser Sachlage wird nach dem gegenwärtigen Forschungsstand davon ausgegangen, daß Antiphon der Sophist nicht existiert habe und es daher notwendig sei, gemäß des unitarischen Ansatzes eine Lösung herbeizuführen³. In

* Wertvolle und auch kritische Anregungen erhielt ich von H. Heftner (Wien), F. Declava Caizzi (Mailand), M. S. Funghi (Florenz), P. Parsons (Oxford) und P. Siewert (Wien). Allen Genannten sei an dieser Stelle für ihre Hilfe gedankt. Besonders möchte ich mich bei H. Harrauer bedanken, der mir immer mit Rat und Tat zur Seite stand.

¹ P.Oxy. LII 3647 identifizierte M. S. Funghi (P.Oxy. LII, S. 1–5) als Fragment von P.Oxy. XI 1364. Sämtliche Fragmente sind in der Edition von G. Bastianini und F. Declava Caizzi, *Corpus dei papiri filosofici greci e latini* I 1.1, Florenz 1989, 176–222 (im folgenden mit CPF abgekürzt) mit ausführlicher Materialbeschreibung ediert und kommentiert.

² Harpokr., s. v. ἄγοι. Auch abgedruckt bei H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1956 (mehrere Nachdrucke), zu 87 B 44 (im folgenden mit DK abgekürzt).

³ Die letzten Arbeiten zu diesem Thema sind: J. Wiesner, *Antiphon der Sophist und Antiphon der Redner — ein oder zwei Autoren?*, WS 107 (1995) 225–244; B. Cassin, *Anti-*

den jüngsten Publikationen wird versucht, den Papyrustext als Kritik an der athenischen Demokratie zu interpretieren (Wiesner, s. u. Kap. V), oder man bezeichnet die inhaltlichen und stilistischen Differenzen als nicht konkret erklärbar (Cassin 1996). Da das Problem bis heute nicht gelöst ist, erscheint es angebracht, die Papyrusfragmente und ihr Verhältnis zu Antiphon neuerlich zu untersuchen, wobei zuerst (ungeachtet der Probleme, welche die Verfasserschaft des Rhamnusiers impliziert) der Text nach philosophischen Gesichtspunkten analysiert wird (mit dem Ziel — soweit es die erhaltenen Fragmente zulassen —, Klarheit über die weltanschauliche Position des Verfassers zu gewinnen) und außerdem der Frage nachgegangen werden soll, in welchem Verhältnis die beiden Fragmentgruppen zueinander stehen. Basierend auf den so gewonnenen Ergebnissen wird untersucht, ob es sich, wie bisher generell angenommen wurde, bei den analysierten Papyri um Fragmente aus der *Ἀλήθεια* des Antiphon handeln kann.

II. Übersetzung

Alle drei Fragmente wurden bei der gleichen Ausgrabung gefunden. P.Oxy. XV 1797 weist eine andere Handschrift und Schriftanordnung als P.Oxy. XI 1364 + LII 3647 auf. Die Schriftformen beider Fragmentgruppen zeigen, daß die Niederschrift in der ersten Hälfte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts erfolgte⁴.

phon, in: Der Neue Pauly I, Stuttgart 1996, 785–787; dies., *L'effet sophistique*, Paris 1995, 151–191; M. Ostwald, *Nomos and Physis in Antiphon's περί ἀληθείας*, in: M. Griffith, D. J. Mastronade (Hgg.), *Cabinet of the Muses, Essays ... in Honor of Th. G. Rosenmeyer*, Atlanta 1990, 293–306; M. Gagarin, *The Ancient Tradition on the Identity of Antiphon*, GRBS 31 (1991) 27–41 (zum Widerlegungsversuch von G. J. Pendrick, *The Ancient Tradition on Antiphon Reconsidered*, GRBS 34 [1993] 215–228; Ch. Eucken, *Das Tötungsgesetz des Antiphon und der Sinn seiner Tetralogien*, MH 53 [1996] 73–82, bes. 75) sowie M. Gagarin (Hg.), *Antiphon. The Speeches*, Cambridge 1997, 5–6. Für den Hinweis auf die letztgenannte Arbeit bin ich P. Parsons zu Dank verpflichtet. Einen guten Überblick bezüglich des Problems bieten sowohl der Aufsatz von Wiesner als auch M. Narcy, *Antiphon d'Athènes*, in: *Dictionnaire des philosophes antiques* I, Paris 1989, 225–244 sowie die von L. Paquet, M. Roussel und Y. Lafrance herausgegebene Bibliographie *Les présocratiques, Bibliographie analytique (1879-1980)* II, Montreal, Paris 1989, 363–374.

⁴ Seit der Neuedition im CPF (wo sich eine italienische Übersetzung findet) wurde keine deutsche Übersetzung des vorliegenden Textes publiziert. Die hier vorgelegte Übertragung orientiert sich zum Teil an jener von H. Diels (DK, B 44). M. Ostwald (o. Anm. 3) übersetzte den neueditierten Text in das Englische. Problematisch gestaltet sich die korrekte Wiedergabe des im Text häufig verwendeten Terminus *Nomos*. Diels übersetzt hier permanent mit „Gesetz“. Der Verfasser des Papyrustextes verwendet *Nomos* aber nicht nur im juristisch-legislativen, sondern auch im sittlich-moralischen Sinne (z. B.: Frg. B, Kol. II 7–8) und teilweise sogar synonym mit *Nomima* (z. B.: Frg. B, Kol. I 8). Im vorliegenden Text umfaßt der Begriff *Nomos* also auch den religiösen Bereich (CPF 189, 192, 203 mit weiteren Literaturhinweisen, 205, sowie Ostwald [o. Anm. 3] 297), der Terminus ist daher hier mit „Gesetz“, „Brauch“, „Konvention“, „Tradition“, „Satzung“ oder „religiöser Vorschrift“ wiederzugeben. Zu den über den rein rechtlichen Bereich hinausgehenden moralischen und religiösen Implikationen des staatlichen Nomosbegriffes siehe auch H. J. Gehrke, *Der Nomosbegriff der Polis*, in: O. Behrends, W. Sellert (Hgg.), *Nomos und Gesetz, Ursprünge und Wirkungen des griechischen Gesetzesdenkens*, Göttingen 1995, 13–35 (bes. 32–33). Für die Bedeutung des Begriffes im philosophischen Sinne sei auf A. Dihle, *Der Begriff des Nomos in der griechischen Philosophie*, in: Behrends, Sellert (a. a. O.) 117–134 verwiesen. Aufgrund dieser

P.Oxy. XI 1364 + LII 3647:

Frg. A

Kol. II

[Die *Nomoi* (?) von nahegelegenen Völkern]⁵ verstehen und achten (verehren) wir, die von entfernt lebenden Völkern (5) verstehen und achten (verehren) wir nicht. Dadurch verhalten wir uns zueinander barbarisch (10), denn von Natur aus sind wir alle in jeder Hinsicht gleich geschaffen, sowohl Barbaren wie auch Griechen (15). Das zeigt die Beobachtung, daß die von Natur aus notwendigen Dinge bei allen Menschen (20) gleich angelegt sind, wir sind nämlich alle mit den gleichen Fähigkeiten ausgestattet, und darin ist niemand von uns in (25) Barbar oder Grieche unterschieden, denn wir atmen alle durch Mund und Nase, (30) und wir lachen, wenn wir fröhlich sind,

Kol. III

und wir weinen, wenn wir traurig sind. Und wir hören die Geräusche (5) mit den Ohren und sehen das Tageslicht mit den Augen, und wir arbeiten mit den Händen, (10) und gehen mit den Füßen ...

Kol. IV

(5) [Jedes einzelne Volk einigt sich auf eine ihm gefällige Ordnung und stellt *Nomoi* auf (?)]⁶.

Frg. B

Kol. I

(5) Rechtschaffenheit (Gerechtigkeit)⁷ (besteht) nun (darin), die Gebote (*Nomima*) desjenigen Staates, in dem man Bürger ist (10), nicht zu übertreten. Bezüglich der Anwendung der Rechtschaffenheit wird es daher für den Menschen am zuträglichsten sein (15), wenn er in der Anwesenheit von Zeugen die *Nomoi* (der Gesellschaft) hochhält, (20) in der Abwesenheit von Zeugen hingegen die Gebote (*Nomima*) der Natur. Denn die Forderungen der *Nomoi* sind künstlich (willkürlich ?), (25) die der Natur hingegen sind notwendig. Und die der *Nomoi* sind vereinbart, (30) nicht gewachsen, die der Natur hingegen sind gewachsen und nicht vereinbart.

Kol. II

Wenn man nun die Konventionen der Gesellschaft (*Nomima*) übertritt, (5) so bleibt man, wenn diese Übertretung von denen, die diese (*sc.* die *Nomima*) vereinbart haben, nicht bemerkt wird, von Schande und Strafe verschont, wenn sie es aber bemerken, (10) bleibt man nicht verschont. Wenn man hingegen eines der von Natur aus mit uns

Problematik wird bei der Übersetzung an diesen Stellen der griechische Terminus beibehalten.

⁵ Zur Textergänzung: F. Decleva Caizzi, *Il nuovo papiro di Antifonte: P.Oxy LII, 3647*, in: F. Adorno et alii, *Protagora, Antifonte, Posidonio, Aristotele. Saggi su frammenti inediti e nuove testimonianze da papiri*, Florenz 1986 (Studi e Testi per il CPF 2), 61–69 und CPF, 187–188.

⁶ Aufgrund der lediglich fragmentarisch erhaltenen Textreste wird dieser Passus in Klammer gesetzt.

⁷ Da hier die *Dikaiosyne* mit der Einhaltung der *Nomima* gleichgesetzt wird, erscheint es problematisch, den erstgenannten Begriff mit „Gerechtigkeit“ wiederzugeben. Vgl. Anm. 4.

verwachsenen Gebote wider die Möglichkeit zu übertreten versucht, so ist das Übel, wenn (15) es allen Menschen verborgen bleibt, um nichts kleiner, wenn es aber alle bemerken, (20) um nichts größer. Denn der Schaden beruht nicht auf bloßer Meinung (*Doxa*), sondern auf Wahrheit (*Aletheia*)⁸. Die Untersuchung⁹ dieser Dinge wird deshalb (25) angestellt, weil die meisten der auf dem *Nomos* beruhenden Bestimmungen¹⁰ feindlich (30) zur Natur stehen. Es sind ja *Nomoi* aufgestellt worden für die Augen,

Kol. III

was sie sehen dürfen und was nicht, und für die Ohren, was sie hören dürfen (5) und was nicht, und für die Zunge, was sie reden darf und was nicht, und für die Hände, (10) was sie tun dürfen und was nicht, und für die Füße, wohin sie gehen dürfen und wohin nicht, (15) und für den Geist, was er begehren darf und was nicht. Die auf dem *Nomos* basierenden Verbote (20) an die Menschen sind ebensowenig naturfreundlich oder -gemäß wie die auf dem *Nomos* basierenden Gebote. (25) Das (menschliche) Leben hingegen entspricht der Natur, genauso wie das Sterben, und zwar wird ihnen (*sc.* den Menschen) (30) das Leben von dem Zuträglichen bestimmt, das Sterben hingegen von dem Unzuträglichen.

Kol. IV

Das Zuträgliche ist, soweit es durch die *Nomoi* festgelegt ist, (5) Fessel der Natur, soweit hingegen durch die Natur, frei. Es ist nun nicht wahr, zumindest nach der richtigen Denkweise, (10) daß das Schmerzliche der Natur mehr nützt als das Erfreuliche. Es ist also auch nicht wahr, (15) daß das Leidvolle zuträglicher wäre, als das Lustvolle. Das in Wahrheit Zuträgliche (20) darf ja nicht schaden, sondern (soll) nützen. Somit ist das von Natur aus Zuträgliche [nicht vereinbar mit der gesellschaftlichen Auffassung von Rechtschaffenheit, denn (32) nach dem *Nomos* gelten diejenigen als rechtschaffen (?)]¹¹, die sich

Kol. V

gegen Untaten wehren und nicht selbst mit der Tat beginnen. Und auch diejenigen, (5) die den Eltern, auch wenn diese sie schlecht behandeln, Gutes tun. Auch die, welche für den anderen einen Eid (10) ablegen, ohne selbst (im Eigeninteresse?)¹² zu schwören. In dieser Aufzählung (15) kann man vieles finden, das sich feindlich zur Natur verhält. Die Folge davon ist, daß man mehr Leid erduldet, (20) als nötig wäre, und weniger Freudvolles erlebt, als möglich wäre, und Schlimmes erduldet, obwohl man nichts erdulden müßte. (25) Wenn nun wenigstens diejenigen, die die *Nomoi* befolgen, eine Hilfe von seiten der *Nomoi* bekommen würden, (30) diejenigen aber, die sie übertreten, Schaden erleiden würden,

⁸ Wörtlich: „... geschadet wird nicht durch Meinung, sondern durch Wahrheit“.

⁹ Σκέψις (Kol. II 25–26), vgl. auch Frg. A, Kol. II 15, σκοπεῖν. Der Verfasser scheint sich als Beobachter zu verstehen, der mit dieser empirischen und biologisch-anthropologisch fundierten Methode die herrschende Meinung bekämpft und Erkenntnis über die Wahrheit gewinnen will.

¹⁰ Κατὰ νόμον δικαίων. Diels übersetzt hier: „gesetzliche Rechtsbestimmungen“.

¹¹ Zur Textergänzung vgl. S. 35f.

¹² Zur Interpretation dieser Stelle: Ostwald (o. Anm. 3) 305.

Kol. VI

dann wäre ihre Befolgung nicht nutzlos. Es zeigt sich aber, daß denen, (5) die diese befolgen, die aus dem *Nomos* stammende Gerechtigkeit nicht ausreichend zu Hilfe kommt. Denn zuerst (10) läßt sie das Leiden des Leidenden und die Tat des Täters zu, und ist zu diesem Zeitpunkt (15) weder in der Lage, das Leiden des Leidenden, noch die Tat des Täters zu verhindern. Bringt man auch den Fall vor Gericht, (20) so hat das Opfer keinen Vorteil gegenüber dem Täter. (25) Denn er muß die Richter entweder davon überzeugen, daß er (Unrecht) erlitten hat, oder über die Fähigkeit verfügen, durch Täuschung Gerechtigkeit zu erlangen (30). Dieselben Möglichkeiten aber hat auch der Täter, wenn er leugnet.

Kol. VII

(5) Dem Verteidiger stehen für die Verteidigung die gleichen Möglichkeiten zur Verfügung, wie dem Kläger für die Anklage. (10) Durch rhetorische Geschicklichkeit wird der Unterschied von Opfer und Täter aufgehoben.

P.Oxy. XV 1797 = Frg. C

Kol. I

Das Bezeugen der Wahrheit füreinander (5) gilt als gerecht und ebensowohl als nützlich für die Lebensweise der Menschen. (10) Und doch kann (wörtl.: wird) nun derjenige, der so handelt, nicht gerecht sein, wenn doch gerecht sein heißt, niemandem Unrecht (Schaden) zu tun, wenn man nicht selbst Unrecht (Schaden) erleidet. (15) Denn notwendigerweise muß ja der Zeuge, wenn er die Wahrheit aussagt, zugleich einem anderen in irgendeiner Weise ein Unrecht (Schaden) (20) zufügen, denn diesem (also demjenigen, gegen den er aussagt) wird ein Unrecht (Schaden) zugefügt. Nun besteht Feindschaft (zwischen diesen beiden), dadurch nämlich hervorgerufen, daß jener durch die Zeugenaussage überführt, (25) verurteilt wurde, und so Geld oder Leben verliert durch denjenigen, dem er überhaupt kein Unrecht (Schaden) zugefügt hat. (30) Und dadurch handelt dieser an jenem, der durch die Aussage belastet wird, ungerecht, indem er dem ein Unrecht (Schaden) zufügt, der ihm selbst kein Unrecht (Schaden) zufügte. (35) Und er selbst erleidet wiederum Unrecht (Schaden) von dem, gegen den er aussagte, da er nun von diesem, weil er

Kol. II

die Wahrheit sagte, gehaßt wird. Und nicht nur durch den Haß (geschieht wiederum Unrecht?) sondern auch, weil er sich (5) sein ganzes Leben lang vor demjenigen hüten muß, gegen den er aussagte. So steht für ihn nun ein Feind bereit, (10) der, wenn er kann, diesem mit Wort und Tat Böses antut. Wahrlich, das erscheint als ein nicht geringes (15) Unrecht (Schaden), was er selbst erleidet oder zufügt. Und es ist unmöglich, daß dies gleichermaßen gerecht ist (20), wenn doch gerecht sein heißt, daß man nicht Unrecht tut (schadet), wenn man nicht selbst solches (solchen) erleidet. Sondern notwendigerweise ist entweder das eine davon gerecht, oder beides (25) ist ungerecht. Es erscheint aber auch das Richten und Urteilen sowie auch das Zustandekommen der gerichtlichen Entscheidung als nicht (30) gerecht. Denn was dem einen nützt, schadet dem anderen. Damit (nämlich) erleiden zwar die, denen (daraus?) Nutzen widerfährt, kein Unrecht (Schaden), aber die Geschädigten erleiden ein Unrecht (Schaden).

III. Interpretation

Frg. A

In Frg. A scheint eine anthropologische Basis¹³ erarbeitet worden zu sein, wobei der Verfasser mittels einer ethnologisch-biologisch fundierten Argumentation zu dem Ergebnis gelangt sein dürfte, daß die menschliche Natur — im Gegensatz zu den kulturbedingt unterschiedlichen *Nomoi* — allgemeingültig und daher mit der Wahrheit gleichzusetzen sei¹⁴. Er folgt damit einem gerade in der Klassik weitverbreiteten philosophischen Denkschema, demzufolge die *Physis* mit der *Aletheia* zu identifizieren wäre, der *Nomos* hingegen nur *Doxa* sei¹⁵. Es folgt eine Aufzählung natürlicher menschlicher Handlungsweisen und Bedürfnisse, die für alle Völker (also auch für die Barbaren) allgemeingültig und damit wahr und zuträglich sind. In der Kol. IV dürfte die Festlegung der *Nomoi* und *Nomima* behandelt worden sein. Angesichts des fragmentarischen Erhaltungszustandes erscheint bei der Interpretation dieser Stelle jedoch große Vorsicht angebracht (CPF, S. 192.)

Das Ergebnis des Gedankenganges von Frg. A bestand somit vermutlich darin, daß die menschliche Natur als Wahrheit erwiesen wurde, womit eine Grundlage geschaffen war, um den Anspruch des *Nomos* auf Allgemeingültigkeit, Wahrheit und Zuträglichkeit zu widerlegen.

Frg. B

Der erhaltene Teil von Frg. B beginnt mit einer Definition, die besagt, daß die Rechtschaffenheit (*Dikaiosyne*) mit der Einhaltung der jeweils geltenden religiösen, moralischen und gesetzlichen Vorschriften (*Nomima*) gleichzusetzen wäre. Diese Vorgaben sind zwar — im Gegensatz zur menschlichen Natur wie sie in Frg. A dargelegt wurde — relativ, nicht allgemeingültig und daher auch nicht verpflichtend; aus Gründen der Zuträglichkeit, welche ein zentrales Thema dieses Beweisganges darstellt, sollte der Mensch aber danach trachten, vor seinen Mitbürgern als rechtschaffen (*sc.* als gutes Mitglied der Gesellschaft) zu gelten. In dieser Tatsache liegt für den Menschen ein enormes Konfliktpotential, denn die Forderungen der Natur, welche nicht nur allgemeingültig sondern auch notwendig (*ἀναγκαία*) und nicht übertretbar sind, stehen in Widerspruch zu den meisten Vorschriften der *Nomoi*. Da sich nun der Mensch den ihm angeborenen natürlichen Zwängen nicht widersetzen kann, die *Nomoi* ihm aber die Erfüllung einiger dieser naturbedingten Bedürfnisse verbieten, sieht der Verfasser den einzig möglichen Ausweg aus dieser Misere darin, daß wir zwar den Forderungen der Natur nachkommen, uns aber vor der Durchführung der jeweiligen (naturgemäßen aber verbotenen) Handlung vergewissern sollten, ob Zeugen in der Nähe sind oder nicht. Die Empfehlung lautet daher, in der Anwesenheit von Zeugen die *Nomoi* zu respektieren (wodurch man als rechtschaffener Bürger angesehen wird und somit ein angenehmes und zuträgliches Leben in der Gemeinschaft führen kann), in der Abwesenheit von Zeugen hingegen die notwendigen Forderungen der Natur zu erfüllen.

¹³ Der Mensch dürfte schon zuvor (wie Kol I 5 vermuten läßt) das Thema der vorliegenden Untersuchung gewesen zu sein.

¹⁴ Dies geht besonders deutlich aus Frg. B, Kol. II 21–23 hervor.

¹⁵ Zu der Gegensätzlichkeit dieser Begriffe: F. Heinemann, *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945.

Die Legitimation für die vorliegende Untersuchung sieht der Autor darin begründet, daß die meisten Handlungsweisen, die durch die *Nomoi* als gerecht und rechtschaffen bezeichnet werden, feindlich zur menschlichen Natur stehen, weil sie diejenigen natürlichen Bedürfnisse, die in Frg. A als allgemeingültig für die Menschheit erwiesen wurden, einschränken und verbieten. Es werden zwei Arten der Zuträglichkeit unterschieden: Zum einen die Zuträglichkeit, welche durch die *Nomoi* festgelegt ist und zum anderen diejenige, welche durch die Natur begründet wird. Der Verfasser bezeichnet die erstgenannte Form als „Fesseln der Natur“ (δεσμοὶ τῆς φύσεως), die zweitgenannte hingegen als frei (ἐλεύθερα)¹⁶. Die nun folgende Formulierung, derzufolge es der richtigen Meinung (ὀρθὸς λόγος = ἀλήθεια, s. CPF, S. 210) nach falsch sei, daß das Schmerzliche der Natur förderlicher wäre als das Erfreuliche, legt — gemäß der antithetischen Argumentationsstruktur des Textes — den Schluß nahe, daß es auch eine falsche Meinung gibt (sc. vermutlich eine *Doxa*), derzufolge das Gegenteil zutreffend wäre¹⁷. Da diese Meinung aber unrichtig sei, weil das in Wahrheit (= natürlich) Zuträgliche nicht schaden, sondern nur nützen dürfe, sei es auch unzutreffend, daß das Leidvolle zuträglicher wäre als das Lustvolle.

Die Zeilen 25–33 der Kol. IV sind zwar in geringen Resten erhalten, aufgrund des Satzbeginns in Zeile 22–24 und der großteils vorhandenen Kol. V, in der gleich zu Beginn naturfeindliche Handlungen aufgezählt werden, läßt sich der verlorene Passus sinngemäß etwa folgendermaßen rekonstruieren: „Somit ist das von Natur aus Zuträgliche (Kol. IV 22–24) [nicht vereinbar mit der gesellschaftlichen Auffassung von Rechtschaffenheit, denn nach dem *Nomos* gelten diejenigen als rechtschaffen]¹⁸... Es folgt nun die Aufzählung der naturfeindlichen und unzuträglichen Handlungen und Verhaltensweisen von Kol. V. Hier wird u. a. kritisiert, daß man seine Eltern auch dann gut behandeln müsse, wenn man von ihnen schlecht behandelt wurde. Die *Nomoi*, welche diese Forderung aufstellen, widersprechen damit dem natürlichen (auf Vermeidung von persönlichem Schaden ausgerichteten) Rechtsempfinden des Menschen (vgl. Kap. V). Die Konsequenzen der *Nomoi* bestehen somit darin, daß sie mehr schaden als nützen und mehr Schmerz als Lust verursachen. Ihre Befolgung wäre angesichts dieses Ergebnisses höchstens dann sinnvoll, wenn sie dahingehend einen Vorteil bringen würden, daß sie demjenigen, der sich ihren Postulaten unterwirft, einen Nutzen bringen

¹⁶ Diese Charakterisierung „frei“ stellt keinen Gegensatz zu der ebenfalls behaupteten Notwendigkeit der in der Natur begründeten Bestimmungen dar, weil sich der Mensch innerhalb der naturgegebenen Grenzen frei bewegen könnte, wenn die *Nomoi* diesen Freiraum nicht einschränken würden. Dazu: CPF, S. 209.

¹⁷ Möglicherweise ist mit dieser *Doxa* jene Meinung zu identifizieren, in der die Gesetzgeber ihre Bestimmungen erlassen. Denn der Verfasser läßt keinen Zweifel daran, daß es sich bei den *Nomoi* um menschliche Konstruktionen handelt. Warum also sollten die Menschen Bestimmungen erlassen, die für sie unzutraglich und schädlich sind? Die einfachste Erklärung dafür scheint die Annahme zu sein, daß dies aufgrund einer falschen Meinung geschieht. Die Menschen glauben, ihre Konventionen wären vorteilhaft und zuträglich — eine Ansicht, die der Verfasser mit dem Hinweis auf die Wahrheit sowohl in P.Oxy. XI 1364 als auch in P.Oxy. XV 1797 als (schädliche und trügerische) *Doxa* entlarvt. Als Argument für diese Auffassung kann auf Frg. C, Kol. I 3–9 verwiesen werden.

¹⁸ Auch Diels, DK 87, B44 ergänzt: „nach dem Gesetz ist gerecht“.

würden, demjenigen hingegen, der sie übertritt, einen Schaden. Auch dieser Anspruch, der die letzte Legitimation für den *Nomos* wäre, wird widerlegt.

Wenn der gesetzestreue und respektierte Bürger Opfer eines Verbrechers wird, so können die *Nomoi* weder die Tat des Täters noch das Leid des Geschädigten verhindern. Die einzige Chance auf Gerechtigkeit besteht für ihn darin, den Täter (sofern ihm dessen Identität bekannt ist) zu klagen. Vor Gericht hat das Opfer jedoch keinen Vorteil gegenüber dem Täter, weil er erst den Schuldigen überführen muß. Die gleichen Möglichkeiten, über die der Kläger verfügt, um den Schuldnachweis zu erbringen, stehen auch dem Täter für den Nachweis seiner Unschuld zur Verfügung¹⁹.

Zuvor hieß es (Kol. V 25 – VI 3): „Wenn nun wenigstens diejenigen, die die *Nomoi* befolgen, eine Hilfe von seiten der *Nomoi* bekommen würden, ... dann wäre ihre Befolgung nicht nutzlos“. Nun aber wurde gezeigt, daß der Gesetzestreue keinen Vorteil gegenüber dem Verbrecher hat. Die logische (aber nicht mehr erhaltene) *Conclusio* dieses Gedankenganges wäre folglich, daß die Befolgung der *Nomoi* (vor allem in der Abwesenheit von Zeugen) nutzlos sei.

Im Beweisgang von P.Oxy. XI 1364 + LII 3647 zeigte der Philosoph somit folgenden Sachverhalt:

Die natürlich bedingte Zuträglichkeit wurde als das entscheidende Kriterium für das menschliche Moralverhalten erwiesen, während die meisten *Nomoi*, da sie diesem Maßstab nicht gerecht werden, abzulehnen sind. Der Verfasser stellt hierbei folgende Gleichungen auf:

Physis = notwendig (daher nicht übertretbar) = gewachsen = wirklich zuträglich (abgesehen von Ausnahmen wie z. B. dem Sterben) = frei = *Aletheia*.

Bezüglich der *Nomoi* hingegen lautet die Gleichung:

Nomoi = künstlich (und angesichts ihrer kulturbedingten Relativität weder notwendig noch verbindlich) = vereinbart = meistens unzuträglich = Fesseln der Natur = *Doxa*.

Frg. C

Frg. C beginnt (wie auch Frg. B) mit einer Definition. Daß diese Definition als *Doxa* angesehen wird, welche mit der *Aletheia* (wieder durch ein praktisches Beispiel, also durch Beobachtung, vgl. Anm. 9) konfrontiert werden soll, legen die vom Verfasser gewählten Formulierungen nahe. „Das Bezeugen der Wahrheit *g i l t* (*νομίζεταί*, womit auf den konventionellen Charakter dieser Aussage hingewiesen wird) als gerecht und nützlich ... und doch kann (wird) nun derjenige, der so handelt, nicht gerecht *s e i n* (*οὐ δίκαιος ἔσται*)“.

Der Philosoph ist nun bemüht zu zeigen, daß beide Ansprüche (vermutlich die des *Nomos* bzw. der *Nomima*)²⁰ also sowohl der auf Gerechtigkeit als auch der auf Nützlichkeit, unhaltbar sind und ferner, wie durch die *Doxa* Schaden entsteht²¹. Da die

¹⁹ Hier scheint der Gegensatz von *Doxa* und *Aletheia* impliziert zu sein, denn das auf Meinung beruhende Urteil der Richter kann im Widerspruch zum wahren Tathergang stehen.

²⁰ Abgesehen von der inhaltlichen Analogie zu Frg. B legt auch das nicht näher lokalisierbare Frg. B von P.Oxy. XV 1797 (*τοὺς νόμους*) den Schluß nahe, daß die *Nomoi* in dieser Fragmentgruppe thematisiert wurden.

²¹ Vgl. Frg. B, Kol. II 21–23. Ähnliche Überlegungen werden auch in Kol. VI und VII angestellt.

Nomoi aber (zumindest denjenigen Mitgliedern der jeweiligen Gesellschaft, die an der legislativen Gewalt Anteil haben) als gerecht und nützlich bezeichnet werden (vgl. Anm. 17), widersprechen sie ihren eigenen Postulaten. Anhand eines Beispiels wird nun versucht, der *Dikaïosyne* diesbezüglich einen Widerspruch in sich nachzuweisen, wobei die formaljuristische Bedeutung von *ὄδικεῖν* (Unrecht zufügen) geschickt gegen die pragmatische (Schaden zufügen) ausgespielt wird²².

Ein Mann begeht ein Verbrechen und wird dabei von einem unbeteiligten Zeugen beobachtet. Der Täter wird vor Gericht gestellt und der Zeuge ist nun aufgrund der *Nomoi* (und nicht nur durch eine gesetzliche Verordnung, sondern auch dadurch, daß es in seinem eigenen Interesse liegt, als integre Persönlichkeit angesehen zu werden) dazu verpflichtet, der Wahrheit gemäß auszusagen (= Definition A). Mit dieser, auf den ersten Blick gerechten und rechtschaffenen Handlung begeht der Zeuge jedoch ein Unrecht an dem Täter. Denn es gilt auch die Definition: „Gerecht sein heißt, niemandem Unrecht (Schaden) zuzufügen, wenn man nicht selbst Unrecht (Schaden) erlitten hat“ (= Definition B). Der Verbrecher beging mit seiner Tat kein Unrecht an dem Zeugen und fügte diesem auch in keiner Weise einen Schaden zu. Wenn die Tat sich sogar mit den Geboten der Natur vereinbaren lassen sollte, so hätte der Täter überhaupt kein wirkliches Verbrechen begangen, denn daß die gesellschaftlichen Konventionen keine bindenden Prinzipien darstellen, wurde in Frg. A und B ausführlich dargelegt. Aber auch in dem Falle, daß die Tat nicht im Einklang mit der Natur stehen sollte, so handelte er, sein Verhältnis zum Zeugen betreffend, nur ungerecht im Sinne des *Nomos*. Er fügte also durch die Gesetzesübertretung einem anderen Mitbürger (und eventuell im abstrakten Sinn der Gesellschaft) einen Schaden zu, aber nicht dem Zeugen. Zwischen Täter und Zeugen besteht also im Sinne der Definition B ein ausgeglichenes Verhältnis. Dieses ausgeglichene Verhältnis wird aber durch die Aussage des Zeugen verletzt. Denn der Täter erleidet durch seine Verurteilung einen Schaden und damit ein Unrecht, und zwar von jemandem, dem er selbst keinen Schaden zugefügt hat (womit impliziert wird, daß der sogenannte gute Bürger — wenn auch nicht im juristischen, so zumindest im moralischen Sinne — ein ebensolcher Verbrecher ist, wie der vor Gericht stehende Täter). Der Zeuge, der wie jeder andere Bürger aus Gründen des Nutzens und der Zuträglichkeit den Anschein erwecken muß, gerecht und rechtschaffen zu sein, befindet sich damit in einer ethischen Aporie. Er hat nur zwei Möglichkeiten:

Möglichkeit 1: Er macht seine Zeugenaussage der Wahrheit gemäß und entspricht damit der Gerechtigkeit im Sinne der Definition A. Mit dieser Handlungsweise widerspricht er aber der Definition B, weil er demjenigen einen Schaden zufügt, der ihm selbst nicht geschadet hat. Er handelt also in diesem Falle ungerecht.

Möglichkeit 2: Er verweigert die Aussage oder sagt nicht der Wahrheit gemäß aus, um dem Täter, der ihm ja nichts zuleide getan hat, keinen Schaden zuzufügen. Damit handelt er gerecht gemäß der Definition B. Im gleichen Moment aber handelt er nicht gerecht im Sinne der Definition A, die von ihm eine wahre Zeugenaussage fordert. Gleichgültig wie der Zeuge sich entscheidet, er handelt in jedem Falle ungerecht.

²² M. Dreher, *Sophistik und Polisentwicklung*, Frankfurt 1981, 71.

Wenn der Zeuge nun gemäß den *Nomoi* und der *Dikaiosyne* die Wahrheit aussagt — und daß er nach der Definition A handelt ist wesentlich wahrscheinlicher, denn daß durch die Definition B ein Widerspruch vorliegt, ist erst das Ergebnis einer philosophischen Untersuchung — so wird er dafür von dem Beschuldigten, dem er ja somit ein Unrecht zufügt, gehaßt. Dieser Haß alleine, der das Verhältnis der beiden Personen belastet, wäre an sich schon eine negative Begleiterscheinung der gesellschaftlichen Konventionen. Aber eben dieser Haß manifestiert sich in konkreten und feindlichen (also für den Betroffenen schädlichen) Handlungen, denn der Verurteilte will sich an dem Zeugen für seine wahre Aussage rächen. Also nicht genug damit, daß die *Nomoi* und die damit verbundenen Bestimmungen bezüglich der *Dikaiosyne* den Bürger zu einer Ungerechtigkeit verpflichten, sie provozieren geradezu eine ganze Kette von Ungerechtigkeiten. An dem hier dargelegten Beispiel zeigt der Verfasser (ob beabsichtigt oder nicht, muß angesichts des fehlenden Zusammenhanges offenbleiben), daß der Mensch nicht nur für sich den meisten Nutzen hat, wenn er in der Anwesenheit von Zeugen die *Nomoi* respektiert (Frg. B, Kol. I 12–20), sondern damit gleichzeitig auch im Interesse seiner Mitbürger handelt, denn wenn einer von diesen ihn bei einer verbotenen Handlung beobachtet, tritt jener Fall mit all seinen negativen Konsequenzen ein, der in Frg. C geschildert wird.

Diese Untersuchung impliziert den Schluß, daß die *Nomoi* und *Nomima*, obwohl ihre Bestimmungen der übliche Maßstab für Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit sind, zutiefst ungerecht sind. Wenn gemäß der zu Beginn des Textes zitierten Definition das Bezeugen der Wahrheit auch als gerecht (rechtschaffen) und nützlich bezeichnet wurde, so konnte der Verfasser hier mittels der induktiven Methode zeigen, daß dieser Anspruch eine Illusion ist und das Gegenteil zutrifft.

Es folgt die Behauptung, daß ja auch das Warten beider Parteien auf den Beginn des Prozesses ungerecht sei. Denn diese Zeitspanne könnte von beiden Seiten unterschiedlich genutzt werden. Vermutlich wurde hier im folgenden dargelegt, daß auch derjenige, der im Recht ist, aufgrund der Wartezeit einen Nachteil gegenüber demjenigen haben kann, der sich im Unrecht befindet. Die Analogie des vorhergegangenen Textes legt den Schluß nahe, daß hier weiterhin die Nachteile und Ungerechtigkeiten, welche die *Nomoi* implizieren, ausgeführt wurden.

IV. Verhältnis von P.Oxy. XV 1797 zu XI 1364 + LII 3647

Sowohl stilistisch²³ als auch sprachlich²⁴ bestehen zwischen P.Oxy. XV 1797 und P.Oxy. XI 1364 + LII 3647 große Übereinstimmungen. Besonders auffällig erscheinen die inhaltlichen Analogien: In beiden Fragmentgruppen werden der *Nomos* und die *Dikaiosyne* kritisiert, die gesellschaftlichen Konventionen unter dem Aspekt des Nutzens betrachtet und daher abgelehnt, der Gegensatz von *Doxa* und *Aletheia* (wobei der Verfasser die Wahrheit mittels praktischer Beispiele beweist) traktiert und

²³ CPF, S. 214 .

²⁴ Bezeichnend ist u. a., daß sowohl in P.Oxy. XI 1364 (Frg. B, Kol. VI 4) als auch in P.Oxy. XV 1797 (Kol. II 25–26) φαίεται verwendet wird, um die negativen Konsequenzen des *Nomos* aufzuzeigen. Vgl. auch Frg. A, Kol. II 7 (ἐν τούτῳ) und Frg. C, Kol. II 32–33 (ἐν δὲ τούτῳ) sowie CPF, S. 220.

das Verhältnis von Tat und Zeuge behandelt. Der Autor zitiert sowohl in Frg. B (Kol. I 4–11) als auch in Frg. C (Kol. I) Definitionen²⁵.

Angesichts der inhaltlichen, sprachlichen und stilistischen Übereinstimmungen und der in beiden Fragmentgruppen angewandten antithetischen Argumentationsstruktur sowie der Tatsache, daß alle zwei Schriftstücke aus der ersten Hälfte des 3. Jh. stammen und außerdem noch am gleichen Ort gefunden wurden, ist mit großer Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, daß beide Fragmentgruppen den gleichen Autor zum Verfasser haben und vermutlich sogar aus dem gleichen Werk stammen. Die Frage, ob P.Oxy. XV 1797 zu einem anderen Exemplar oder zu einem anderen Abschnitt bzw. Buch des gleichen Werkes gehört, kann nicht mit Sicherheit beantwortet werden²⁶, die zweite Alternative dürfte aber die wahrscheinlichere sein.

V. Zusammenfassung

Die Papyrusfragmente enthalten eine in sich konsistente philosophische Position, deren Urheber die meisten *Nomoi* als naturwidrige Eingriffe ablehnt, weil sie mehr Schaden als Nutzen bringen und lediglich kulturell bedingte Konventionen darstellen, die der wahren Natur des Menschen Fesseln anlegen und ihn hindern, seinen notwendigen und natürlichen Bedürfnissen nachzukommen, womit der Text auch eine kulturfeindliche Tendenz aufweist. Die hier vertretene Auffassung ist — obwohl sie der üblichen Polisideologie widerspricht²⁷ — nicht in dem Sinne anarchistisch, daß zur Auflösung aller staatlicher Organisationsformen aufgerufen wird; vielmehr es wird dem Leser aus Gründen der Zutraglichkeit empfohlen, sich scheinbar den Konventionen der Gesellschaft anzupassen und daher in der Anwesenheit von Zeugen die jeweils geltenden *Nomoi* und *Nomima* zu respektieren. Es handelt sich daher um eine sehr private Form von Anarchie, die unter der äußerlichen Wahrung der Konformität praktiziert werden soll. Der Autor argumentiert hier nicht als Staatstheoretiker, sondern als Praktiker, der in der Zutraglichkeit, welche anscheinend auch mit der *Hedone* identifiziert wird²⁸, das wesentlichste Kriterium für die menschlichen Handlungsweisen sieht und die *Nomoi* ablehnt, weil ihre Forderungen in der Regel weder lustvoll noch erfreulich sind. Die Tendenz von Frg. A und B weist somit Bezüge zum Hedonismus auf²⁹. Für

²⁵ Zu den inhaltlichen Übereinstimmungen s. auch Kap. III 3 sowie CPF, S. 183, 189, 218 und 222.

²⁶ Dazu: CPF, S. 183.

²⁷ V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, London 1967, 340: „Freedom of the nomoi means negation of the polis“.

²⁸ Frg. B, Kol. IV 17–18; Kol. V 21.

²⁹ Schon H. Diels, *Ein antikes System des Naturrechts*, IMS 11 (1917) 82–102, stellte ähnliche Überlegungen an (93) und kam in erster Linie deshalb zu einer gegenteiligen Auffassung, weil „ein solches Ziel hier schwerlich in der Absicht des Antiphon liegt, der in den übrigen Fragmenten eher eine pessimistische Auffassung des Lebens zeigt“. Zu den inhaltlichen Differenzen zwischen den Papyrusfragmenten einerseits und der Ὁμόνοια (auf deren Zitate Diels hinweist) andererseits, vgl. Kap. VI 4). — Die inhaltliche Nähe der Papyrusfragmente zu hedonistischen Positionen bezüglich der *Nomoi* und der *Dikaioσύνη* belegen einige der wenigen erhaltenen Zitate der Kyrenaiker (nach E. Mannebach, *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden, Köln 1961 zitiert): Diog. Laert. II 93 = Frg. 229 (vgl. bes. Frg. B, Kol. II 7–8 und 20–21) sowie Diog. Laert. II 99 = Frg. 230.

die Richtigkeit dieser Interpretation scheint auch der Inhalt von Frg. C zu sprechen. Hier wird dem *Nomos* nachgewiesen, daß seine Bestimmungen weder gerecht noch nützlich sind. Der nächstliegende Schluß (der natürlich angesichts des erhaltenen Textes hypothetisch bleibt) ist derjenige, daß dieser Philosoph mit seinem Werk begründen wollte, warum die *Nomoi* keine bindenden Prinzipien seien, keinen Nutzen brächten und daher vom Menschen übertreten werden könnten, womit dem Leser eine Anleitung für ein angenehmes und auf den Prinzipien der Zuträglichkeit basierendes Leben gegeben würde.

Obwohl die erhaltenen Passagen durch den Gegensatz von *Doxa* und *Aletheia* einen erkenntnistheoretischen Hintergrund vermuten lassen, ist das Thema beider Fragmentgruppen doch ethischer Natur. Der Verfasser beruft sich zwar auf die *Physis*, scheint aber kein systematisches Naturrecht zu vertreten. Denn zum einen kann die biologisch fundierte Zuträglichkeit schwerlich die Grundlage für ein Rechtssystem bilden, zum anderen werden der *Nomos* und die *Dikaiosyne* prinzipiell in Frage gestellt, womit auch jegliche Form der Jurisdiktion aufgehoben wird³⁰. Es ist ferner bezeichnend, daß er in Frg. B, Kol. I 22 die Formulierung „die *Nomoi* der Natur“ vermeidet³¹. Der Autor scheint sich (basierend auf dem Prinzip des persönlichen Nutzens) eher auf ein natürliches Rechtsempfinden zu berufen, das jedoch keinen systematisch-legislativen Hintergrund aufweist, sondern vielmehr eine einfache Form des Talionsprinzips³² darstellt.

Den Inhalt dahingehend zu interpretieren, daß der Verfasser hier speziell die athenische Demokratie kritisiert (womit der Papyrustext mit der weltanschaulichen Position des anti-demokratisch und pro-spartanisch gesinnten Antiphon aus Rhamnus vereinbar wäre)³³, dürfte eine wenig wahrscheinliche Alternative sein: Decleva Caizzi vermutet, daß in Frg. A, wo Griechen und Barbaren als gleich geschaffen bezeichnet werden, die Diskriminierung von Barbaren in Athen angegriffen würde. Die Barbarenfeindlichkeit war aber ein generelles Denkschema der Griechen und die Angaben des Autors lassen kaum den Schluß zu, daß hier eine bestimmte Politik oder gerade die athenische Demokratie Gegenstand der Kritik ist³⁴. Wiesner hingegen interpretiert Frg. B und C

³⁰ Die Aussage des Autors, daß „die meisten auf dem *Nomos* beruhenden Bestimmungen feindlich zur Natur stehen“ (Frg. B, Kol. II 26–30) impliziert nicht, daß er in jedem Falle für die Beibehaltung derjenigen Konventionen (und damit für ein Naturrecht) eintritt, die sich nicht feindlich zur Natur verhalten. Dazu: Dreher, *Sophistik* (o. Anm. 22) 72, 156–158.

³¹ CPF, S. 204: τὰ (sc. νόμιμα) τῆς φύσεως. Diese *Nomima*, welche zu respektieren sind, scheinen keine moralischen Vorschriften im herkömmlichen Sinn darzustellen, sondern jene in Frg. A als natürlich und allgemeingültig erwiesenen Verhaltensweisen.

³² Vgl. Frg. C, Kol. I 12–15 sowie Frg. B, Kol. V 1–13.

³³ Wiesner, *Antiphon* (o. Anm. 3) 237; F. Decleva Caizzi, *Hysteron Proteron: La nature et la loi selon Antiphon et Platon*, RMM 91 (1986) 291–310 (294–296) sowie Decleva Caizzi, *Il nuovo papiro di Antifonte* (o. Anm. 5) 61–69 (67–69).

³⁴ Decleva Caizzi, *Hysteron Proteron* (o. Anm. 33) vermutet, daß im Menexenos, wo Antiphon auch einmal namentlich erwähnt wird (236a), Anspielungen auf die *Ἀλήθεια* bezüglich des Gegensatzes von *Nomos* und *Physis* sowie das Verhältnis von Griechen und Barbaren enthaltenen wären (bes. 245cd). Dieses Zitat dürfte aber eine Anspielung auf Hippias und nicht auf Antiphon sein. Bei Athenaios XI 506f. = DK 86, A 13) heißt es: ἐν δὲ τῷ Μενεξένῳ οὐ μόνον Ἰππίας ὁ Ἥλειος χλευάζεται ἀλλὰ καὶ ὁ Ῥαμνούσιος Ἀντιφῶν καὶ ὁ μουσικὸς Λάμπρος. Gerade der an dieser Stelle im Menexenos vorhan-

als Kritik an der athenischen Demokratie: „Antiphons Kritik in fr. B und C betrifft also den Glauben an das Gesetz und den gerechten Charakter des Gerichtswesens: er rührt damit an zwei Grundüberzeugungen der athenischen Demokratie, und so können wir in dem Autor von *περὶ ἀληθείας* ohne weiteres den Anhänger der Oligarchie erblicken, als der uns der Redner bekannt ist“³⁵.

Auch dieser Interpretationsversuch ist wenig überzeugend, da sich im Text kein Hinweis darauf findet, daß der Autor konkret die Demokratie attackieren würde und ein oligarchisch gesinnter Denker wäre. Die erhaltenen Passagen legen eher einen entgegengesetzten Schluß nahe, denn der Verfasser des Papyrustextes kritisiert, daß durch die *Nomoi* in die Bedürfnisse des Menschen eingegriffen wird. Diese Bedürfnisse werden als natürlich und notwendig bezeichnet, der Mensch ist also — allen diesbezüglichen *Nomoi* zum Trotz — gezwungen, eben diesen Bedürfnissen nachzukommen³⁶. Um keinen Schaden zu erleiden, muß man sich nur vor der Tat vergewissern, ob man von Zeugen beobachtet wird oder nicht. Daß der Mensch diesen natürlichen Vorgaben im Geheimen nachkommen kann, setzt vor allem das Vorhandensein einer Privatsphäre voraus. Seine Natürlichkeit kann der Mensch daher wesentlich besser in einer relativ liberalen Gesellschaft verwirklichen, als in einem totalitär-kollektivistischen System, wie z. B. in Sparta, wo die *Nomoi* am extremsten in die menschliche Natur eingegriffen und kaum Privatleben gestatteten, so daß der Mensch permanent von Zeugen umgeben war. Am treffendsten scheint Menzel die diesbezügliche Tendenz des Textes formuliert zu haben: „... das ‚Naturwidrige‘ der Gesetze scheint in unseren Papyrusfragmenten dahin aufgefaßt zu werden, daß in die individuelle Freiheit zu viel eingegriffen und auf das Wohl des Einzelnen zu wenig Rücksicht genommen wird“ ... (es folgt das Zitat von Frg. B, Kol. II–III, wo mehrere naturwidrige *Nomoi* aufgezählt werden) ... „Das liest sich wie eine Polemik gegen den Polizeistaat“³⁷.

Auch falls man den Text in politischen Dimensionen sehen will (obwohl die Kritik keine systemspezifischen Angaben enthält, und der Verfasser prinzipiell allen staatlichen Organisationsformen ablehnend gegenüberstehen dürfte), so ist wenig wahrscheinlich, daß der Autor in pro-spartanischen und anti-demokratischen Kategorien dachte; es liegt beinahe der entgegengesetzte Schluß näher, demgemäß dieser Philosoph eher mit freien Gesellschaftsformen sympathisierte als mit Systemen, welche von totalitären Strukturen bestimmt werden.

dene Hinweis auf die Sagengestalten Pelops, Kadmos, Aigyptos und Danaos dürfte ein Hinweis auf Hippias sein, der Experte für Heroengeschichten und Sagen war (Hipp. mai. 285 d) und ebenfalls den Gegensatz von *Nomos* und *Physis* thematisierte (Prot. 337cd). Auf diese Problematik kann jedoch hier nicht näher eingegangen werden. Es sei auf die Arbeit von E. Schütrumpf, *Kosmopolitismus oder Panhellenismus?*, Hermes 100 (1972) 4–29, bes. 27f. verwiesen, der in diesem Aufsatz ebenfalls die Theorie vertritt, daß im Menexenos Hippias verspottet wird.

³⁵ Wiesner, *Antiphon* (o. Anm. 3) 238.

³⁶ Frg. B, Kol. I 25–27, sowie Kol. II 13–14.

³⁷ A. Menzel, *Kallikles. Eine Studie zur Geschichte vom Rechte des Stärkeren*, Wien 1922, 60 (Wortstellung z. T. geändert).

I. Ein Lösungsvorschlag zum Antiphon-Problem

Da noch keiner der bisherigen Ansätze eine Lösung erbrachte, welche den Papyrus-text mit der weltanschaulichen Position des Antiphon aus Rhamnus vereinbaren bzw. die großen inhaltlichen und stilistischen Differenzen zwischen den Papyrusfragmenten und der *Ῥμόνοια* erklären könnte, erscheint es sinnvoll, die dem Problem zugrundeliegende Zuordnung der Fragmente zu untersuchen³⁸. Das einzige stichhaltige Argument für die bisherige Zuordnung stellt die Formulierung τὸς νόμους μεγάλους ἄγοι (Frg. B, Kol. I 18–20) dar, die von Harpokration für die *Ἀλήθεια* bezeugt ist (vgl. Anm. 2). Daß diese Phrase von Harpokration auch im Optativ und in der dritten Person Singular überliefert wird, ist ein starkes Argument für die Annahme, daß die Papyri aus der *Ἀλήθεια* des Antiphon stammen. Zu dieser Zuordnung paßt auch, daß in den Papyri permanent von der *Aletheia* gesprochen wird. Daß in einem philosophischen Werk das Thema der Wahrheit behandelt wird, erscheint wenig überraschend und stellt daher für sich genommen kein stichhaltiges Argument für die bisherige Zuordnung dar. Von entscheidender Bedeutung ist hingegen das Harpokrationzitat, welches nun nach zwei Gesichtspunkten untersucht wird.

1) Das Harpokration-Zitat

a) Aussagekraft

Die betreffende Formulierung wurde einerseits nicht nur von Antiphon gebraucht (Comica Adespota, Fragmenta incertorum Poetarum, Frg. 726 [Kock]: τὸς νόμους μεγάλους ἄγω)³⁹ und andererseits war der philosophische Diskurs des 5. und 4. Jh. von der Nomos-Physis Kontroverse geprägt, wobei der Schwerpunkt auf der Frage lag, ob die Nomoi verbindliche Prinzipien seien oder nicht. Es ist daher wahrscheinlich, daß zu dieser Zeit auch in der (größtenteils nicht erhaltenen) Literatur viele derartige Formulierungen gebraucht wurden. Angesichts der Quellenlage kann daher nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß das Harpokrationzitat aus dem gleichen Werk stammt wie die Papyrusfragmente.

b) Zuverlässigkeit

Das betreffende Zitat weist auffällige Unterschiede zu allen anderen Zitaten des Harpokration aus der *Ἀλήθεια* auf: Ἄγοι· Ἀντιφῶν δ' ἐν τῷ περὶ ἀληθείας φησὶ ...

Im Vergleich dazu z. B. DK 87, B 4: ἀλλὰ δόξαντα ὀραῖσθαι Ἀντιφῶν Ἀληθείας α⁴⁰.

Harpokration folgte bei den von ihm zitierten Schriften einem festen Schema. Das Zitat, auf welchem die Zuordnung der Papyrusfragmente fundiert wurde, unterscheidet

³⁸ Der einzige, der bisher die Verfasserschaft des Antiphon bezweifelte, war der in Wien lebende Jurist Adolf Menzel (o. Anm. 37, 96–98). Seine Einwände wurden in der Forschung jedoch nicht weiter diskutiert.

³⁹ Vgl. auch Hdt. II 172, ἐν οὐδεμῇ μοίρῃ μεγάλη ἦγον.

⁴⁰ Nach dem gleichen Schema zitiert Harpokration auch B 5, 11, 15, 18, 19, 20, 21, 22 (Buchzahl ausgeschreiben und Titel im Dativ zitiert), 23, 24a, 25, 30 und 33. Bei B 24 und 43, wo nur der Autor angegeben wird, kann anhand des Hesychzitates bei B 43 gezeigt werden, daß die Handschrift fehlerhaft ist, und vermutlich auch bei diesen beiden Fragmenten ursprünglich das gleiche Zitierschema wie bei den restlichen Zitaten angewendet wurde,

sich von den anderen in zwei Punkten. Erstens: Harpokration nennt diese Schrift des Antiphon niemals *περὶ ἀληθείας*, sondern permanent *'Αλήθεια*. In der Antike (wie auch in der Moderne) waren beide Varianten üblich, Harpokration ist aber mit seiner Zitierweise sehr konsequent. Er zitiert hier die *'Αλήθεια* entgegen seiner sonstigen Gepflogenheit mit einem anderen Werktitel. Zweitens: Da die *'Αλήθεια* aus zwei Büchern bestand, nennt Harpokration in der Regel auch das betreffende Buch, aus welchem er das Zitat entnahm. Die Buchangabe fehlt hier allerdings. Daß die Buchangabe nicht vorhanden ist, weil sie von einem der Schreiber vergessen wurde, wäre relativ leicht erklärlich, daß aber auch noch (und nur) hier die *'Αλήθεια* plötzlich genannt wird, macht es methodisch notwendig, einerseits festzuhalten, daß an jener Stelle, welche aufgrund des Papyrusfundes von beachtlicher Bedeutung ist, in zwei Punkten keine Analogie mit den anderen Zitaten aus der *'Αλήθεια* besteht, und andererseits eine mögliche Erklärung für diese Differenzen zu finden. Ein Vergleich mit den Harpokrationzitatens aus der *'Ομόνοια* dürfte die einfachste und wahrscheinlichste Lösung zeigen: z. B.: DK 87, B 45: *'Αντιφῶν ἐν τῷ Περὶ ὁμονοίας*⁴¹.

Harpokration zitierte auch die *'Ομόνοια* sehr konsequent und nannte sie daher stets *περὶ ὁμονοίας*. Da diese Schrift im Gegensatz zur *'Αλήθεια* nur aus einem Buch bestand, war auch eine Buchangabe überflüssig. Aufgrund der Analogie ist es daher wahrscheinlich, daß das betreffende Zitat aus der *'Ομόνοια* und nicht aus der *'Αλήθεια* stammt.

Da sich ein Zitat aus der *'Αλήθεια* (DK B 43, s. v. ἄβιος) unmittelbar zuvor befand, liegt die Vermutung nahe, daß einer der Schreiber an der betreffenden Stelle irrtümlich *ἀληθείας* statt *ὁμονοίας* geschrieben hat. Psychologisch wäre dieser Irrtum damit erklärbar, daß hier die *'Αλήθεια* aller Wahrscheinlichkeit nach im Genetivus pertinentiae zitiert wurde (vgl. Anm. 40), *περὶ* hier den Genetiv verlangt und beide Werktitel der gleichen Deklinationsgruppe angehören.

Aufgrund der aufgezeigten Analogien ist es daher wahrscheinlich, daß das betreffende Zitat aus der *'Ομόνοια* — wohin diese Formulierung thematisch sehr gut passen würde, in die die Papyrusfragmente (wie noch im folgenden gezeigt werden soll) aber kaum zu integrieren sind — und nicht aus der *'Αλήθεια* stammt. Ungeachtet der textkritischen Problematik des Harpokrationzitates sprechen auch andere Argumente gegen die Verfasserschaft des Antiphon.

2) Probleme bezüglich des papyrologischen Befundes

Da P.Oxy. XV 1797 eine andere Handschrift als P.Oxy. XI 1364 + LII 3647 aufweist, dürfte P.Oxy. XV 1797 ein Fragment aus einem anderen Buch, einem anderen Abschnitt oder einem anderen Exemplar dieses Werkes darstellen (vgl. Kap. IV). Falls es sich bei den Papyri um Fragmente aus der *'Αλήθεια* des Antiphon handeln sollte, so ist es, da diese Schrift nur aus zwei Büchern bestand⁴², unwahrscheinlich, daß P.Oxy. XV 1797 aus einem anderen Buch stammt. Auch falls P.Oxy. XV 1797 ein

⁴¹ Alle anderen Zitate aus der *'Ομόνοια* (B 46, 47, 52, 63, 67, 67a, 68, 69, 70, 71) weisen das gleiche Schema auf.

⁴² Alle Fragmente, in denen angegeben wird, aus welchem Teil der *'Αλήθεια* das jeweilige Zitat stammt, sprechen entweder vom ersten oder vom zweiten Buch, und im Frg. DK 87, B 1 heißt es ausdrücklich *ἐν τῷ προτέρῳ τῆς 'Αληθείας*.

Fragment aus einem anderen Exemplar oder Abschnitt desselben Werkes (bzw. Buches) sein sollte, so erscheint die Tatsache des Schreiberwechsels in Bezug auf die bisherige Zuordnung problematisch. Es bleibt ein Faktum, daß wir zwei voneinander unabhängige Fragmentgruppen vor uns haben, welche das gleiche Thema behandeln, wodurch der Schluß naheliegt, daß dieses in der betreffenden philosophischen Untersuchung ausführlicher traktiert wurde. Da das Thema der beiden Papyrustexte somit allem Anschein nach repräsentativ für den Inhalt des betreffenden Werkes ist, erscheint es nicht unwesentlich zu sein darauf hinzuweisen, daß die vorliegende (von einer ethischen Fragestellung dominierte) Thematik schwer in die *'Αλήθεια* des Antiphon zu integrieren ist.

Schon Hermann Diels sah sich im Jahre 1917 veranlaßt⁴³, folgendes Problem zu diskutieren: „Wer die bisher bekannten Fragmente der beiden Bücher „Über die Wahrheit“ durchmustert, wird nicht leicht für diese naturrechtliche Erörterung den Platz ausfindig machen. Wir finden da erkenntnistheoretische, physikalische und physiologische Fragen berührt, aber mit Ausnahme eines Sätzchens, das im Papyrus wiederkehrt keine Andeutung naturrechtlicher Spekulationen“⁴⁴. Diels versuchte in diesem Aufsatz zu zeigen, daß das im Papyrus diskutierte Thema auch in jener Schrift hätte behandelt werden können⁴⁵, wobei er noch darauf verwies, „daß die paradoxen Sätze dieses naturrechtlichen Abrisses nur eine Episode im Rahmen des ganzen Buches bildeten“⁴⁶.

Bereits nach der Edition von P.Oxy. XI 1364 erschien es schwierig, das Thema des Papyrustextes in die *'Αλήθεια* einzufügen. Nach der Edition von P.Oxy. XV 1797 erscheint die Annahme, daß die Nomosdiskussion lediglich eine Episode darstellte, noch problematischer. Es bleibt somit festzuhalten, daß es aufgrund des papyrologischen Befundes wahrscheinlich ist, daß jenes Werk, welchem die Papyrusfragmente entstammen, die Kritik am *Nomos* und an der *Dikaiosyne* ausführlicher behandelt haben dürfte, eine Charakterisierung, die aber weder für die *'Αλήθεια*, noch für die (lediglich aus einem Buch bestehende) *'Ομόνοια* zutreffend erscheint.

3) Stilistische Probleme

Wie Hermogenes berichtet, teilten schon die antiken Gelehrten die unter dem Namen des Antiphon geführten Schriften aus stilistischen Gründen in zwei Gruppen (DK 87, A 2). Die *'Αλήθεια*, die *'Ομόνοια* und der *Πολιτικός* wurden aufgrund der stilistischen Verwandtschaft in die gleiche Gruppe eingeordnet und als die Arbeiten eines Mannes bezeichnet. Es ist nun aber eine Tatsache, daß zwischen der *'Ομόνοια* und den Papyrusfragmenten, welche, wie bisher angenommen wurde, aus der *'Αλήθεια* stammen, enorme stilistische Unterschiede bestehen⁴⁷. Diese große stilistische Differenz

⁴³ H. Diels, *Ein antikes System des Naturrechts*, IMS 11 (1917) 82–102.

⁴⁴ Diels, *Naturrecht* (o. Anm. 43) 84.

⁴⁵ Skeptisch gegenüber den diesbezüglichen Versuchen äußerte sich auch Menzel, *Kalikes* (o. Anm.37) 97.

⁴⁶ Diels, *Naturrecht* (o. Anm. 43) 85.

⁴⁷ W. Aly, *Formprobleme der frühen griechischen Prosa*, Philologus Suppl. 21.3, Leipzig 1929, 150 und 153f.; A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern ²1963, 388f.; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940, 399; H. Hommel, *Antiphon der Sophist und Rhetor. Zum Stilbegriff der Hellenen*, GArb. 8.13 (1941) 1–4, wieder abgedruckt bei: B. Gladigow (Hg.), *Symbola* I, Hildesheim 1976, 189–199 (192–193).

stellt generell ein schwieriges Problem dar. Daß zwischen den Reden und den drei philosophischen Schriften⁴⁸ stilistische Unterschiede vorhanden sind, ist damit erklärbar, daß der Stil generaspezifisch gewählt wurde⁴⁹, aber auch dieses Forschungsergebnis vermag nicht die stilistische Differenz zwischen der 'Ομόνοια und der 'Αλήθεια zu erklären, denn beide Werke waren philosophische Schriften und gehörten dem gleichen literarischen Genos an.

Zur Lösung dieses Problems wurden verschiedene Ansätze entwickelt: W. Aly versucht die diesbezüglichen Differenzen damit zu erklären, daß die 'Αλήθεια zu einem späteren Zeitpunkt verfaßt worden wäre als die 'Ομόνοια⁵⁰. W. Nestle hingegen vertritt die Ansicht, daß die stilistischen und auch inhaltlichen Unterschiede zwischen der 'Αλήθεια (sc. den Papyrusfragmenten) und der 'Ομόνοια zu groß seien, als daß sie von ein und demselben Mann stammen könnten. Er weist deshalb im Gegensatz zu A. Lesky, der dieses Problem als vorläufig unlösbar offenläßt⁵¹, und entgegen der Meinung der antiken Philologen, die 'Αλήθεια und die Tetralogien dem Sophisten zu, die 'Ομόνοια und alle anderen Reden dem Rhamnusier⁵². H. Hommel wiederum vermutet, daß sich die 'Ομόνοια an ein größeres Publikum gerichtet habe als die 'Αλήθεια und deshalb der große stilistische Unterschied zwischen diesen Schriften erklärbar wäre⁵³. Abgesehen davon, daß keine dieser Theorien nach methodischen Gesichtspunkten die offensichtlichen Differenzen zufriedenstellend erklärt, bleibt bei allen vorgestellten An-

⁴⁸ Daß es sich bei der 'Ομόνοια und der 'Αλήθεια um philosophische Schriften handelt, ist angesichts der erhaltenen Fragmente kaum zu bestreiten. Problematisch erscheint hingegen die literarische Gattung des Πολιτικός zu sein. Wilamowitz, *Memoriae obliteratae*, Hermes 11 (1876) 295–297 versuchte mit sprachlichen Argumenten nachzuweisen, daß der Πολιτικός identisch mit der „Invektive gegen Alkibiades“ sei. Seiner Theorie scheint sich nur Luria, *Eine politische Schrift des Redners Antiphon aus Rhamnus*, Hermes 61 (1926) 343–348 angeschlossen zu haben. Diese Gleichsetzung erscheint schon deshalb wenig überzeugend, weil die antiken Philologen den Πολιτικός nicht dem Redner zuordneten, sondern dem anderen Gelehrten (sc. dem Wahrsager und Traumdeuter). Diese Unterscheidung in den Redner und „den anderen“ wäre wenig sinnvoll, wenn es sich bei dem Πολιτικός um eine Rede handeln würde. Die Unterteilung erfolgte außerdem nach stilistischen Kriterien. Wenn der Πολιτικός eine Rede gewesen wäre, gehörte er dem gleichen Genos an wie die rhetorischen Schriften. Daß Antiphon hier einen grundsätzlich anderen Stil verwendet haben sollte als in den restlichen Reden, ist wenig wahrscheinlich. Auch Luria (345) korrigiert Wilamowitz dahingehend, daß unter dem Titel Πολιτικός „am ehesten eine theoretische Schrift, die allgemeine politische Fragen behandelt, schwerlich aber eine politische Invektive, selbst von großer politischer Bedeutung“ verstanden werden dürfe. Luria meint daher, daß der Πολιτικός eine „umfangreiche Einleitung allgemeinen Inhalts“ gewesen sei. Auch mit dieser Interpretation bleibt ungeklärt, wieso die Alexandriner die Einleitung vom eigentlichen Werk trennen sollten. Aufgrund des Titels und der stilistischen Einordnung liegt daher eher die Vermutung nahe, daß der Πολιτικός — ebenso wie der gleichnamige Dialog Platons — ein Werk philosophischen Inhalts war. Auch Morrison (in: R. K. Sprague [Hg.], *The Older Sophists*, London 1972) trennt den Πολιτικός (232f.) von der Alkibiadesrede (234f.).

⁴⁹ Hommel, *Antiphon* (o. Anm. 47).

⁵⁰ Aly, *Formprobleme* (o. Anm. 47).

⁵¹ Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur* (o. Anm. 47).

⁵² Nestle, *Vom Mythos zum Logos* (o. Anm. 47).

⁵³ Hommel, *Antiphon* (o. Anm. 47) 192f..

sätzen die Frage offen, wieso die antiken Philologen die *῾Ομόνοια* und die *᾿Αλήθεια* als stilistisch verwandt ansahen.

G. Grossmann versuchte (wie Nestle auf einem separatistischen Lösungsansatz basierend) das Phänomen mit einer Textkorrektur in der Hermogeneshandschrift zu erklären⁵⁴. Einer der Schreiber hätte die beiden Gruppen vermischt und so irrtümlich die *῾Ομόνοια* und den *Πολιτικός* (welche den Rhamnusier zum Verfasser hätten) dem Verfasser der *᾿Αλήθεια* zugeschrieben. Auch gesetzt den Fall, einer dieser Ansätze wäre richtig, so würde das Problem immer noch nicht gelöst sein, denn Hermogenes analysierte die *᾿Αλήθεια* nach stilistischen Kriterien und sein Urteil, demgemäß der Stil der *᾿Αλήθεια* „schwülstig“ (*ὑπέρογκος*), „feierlich“ (*σεμνός*) und „erhaben“ (*ὑψηλός*) sowie „unklar“ (*ἄσαφής τὰ πολλὰ*) sei⁵⁵, ist mit dem nüchternen, schlichten und von einer klaren und verständlichen Argumentation geprägten Logikerstil⁵⁶, der uns den Papyrusfragmenten entgegentritt, schwer vereinbar⁵⁷. Zwei Möglichkeiten bieten sich zur Lösung dieser Differenzen an: Entweder hat sich Hermogenes mit seiner Charakterisierung geirrt, oder ihm lag ein anderer Text vor. Ist es einerseits schon unwahrscheinlich, daß ein Autor wie Hermogenes, der ein Buch über stilistische Fragen verfaßte, ein derartig unzutreffendes Urteil abgegeben hätte, sprechen auch andere Hinweise für die Richtigkeit seiner Analyse.

Die stilistische Charakterisierung des Hermogenes paßt gut auf die Fragmente der *῾Ομόνοια*, deren Stil als gehoben, feierlich, pathetisch und dichterisch bezeichnet wird⁵⁸. Ähnlich wie die modernen Philologen über die *῾Ομόνοια* urteilen und wie Hermogenes die *᾿Αλήθεια* charakterisierte, spricht auch Philostrat über die *῾Ομόνοια*, die er als eine Schrift bezeichnet, die herrliche (prunkvolle) philosophische Maximen sowie eine erhabene Darstellung aufweisen würde und ferner mit dichterischen Ausdrücken geschmückt sei⁵⁹. Auch Pollux — der hier anscheinend auf die *᾿Αλήθεια* anspielt — behauptet, daß die Sprache des Antiphon sehr dichterisch sei⁶⁰, ein Urteil, das für die Papyrusfragmente nicht zutrifft⁶¹. Da diese Übereinstimmungen schwerlich als Zufall bezeichnet werden können, scheint Hermogenes mit seiner Meinung recht zu haben, und es ergibt sich folgendes Bild: Die *῾Ομόνοια*, *᾿Αλήθεια* (und vermutlich auch der *Πολιτικός*, vgl. Anm. 48) waren philosophische Schriften, die aufgrund des

⁵⁴ G. Grossmann, *Politische Schlagwörter aus der Zeit des Peloponnesischen Krieges*, Zürich 1950, 44f.

⁵⁵ DK 87, A 2.

⁵⁶ Zur stilistischen Charakterisierung der *᾿Αλήθεια* (= Papyrusfragmente) sei auf die Arbeiten von Lesky, Nestle, Hommel (o. Anm. 47) und Grossmann (o. Anm. 54) verwiesen.

⁵⁷ Der Freundlichkeit von P. Parsons verdanke ich den Hinweis, daß auch die Charakterisierung des Hermogenes, derzufolge der Stil der *᾿Αλήθεια* *μη πόρρω σκληρότητος* wäre, kaum vereinbar mit dem Papyrustext ist, und noch am ehesten die Beurteilung als *ταῖς παρισώσσει χαίρων* passen würde. Das Urteil des Hermogenes (vor allem bezüglich der Unklarheit) erscheint jedoch anhand anderer, sicher aus der *᾿Αλήθεια* stammenden Zitate, als nicht gänzlich unverständlich, so z. B. bei DK, B 1.

⁵⁸ Zur stilistischen Analyse der *῾Ομόνοια* s. die Anm. 47 aufgeführte Literatur sowie Menzel, *Kallikles* (o. Anm. 37) 97.

⁵⁹ DK 87, B 44a: *γνωμολογίαι τε λαμπραὶ καὶ φιλόσοφοι σεμνή τε ἀπαγγελία καὶ ἐπιθισμένη ποιητικοῖς ὀνόμασι*.

⁶⁰ DK 87, B 8. Das Fragment wird von den Herausgebern auf die *᾿Αλήθεια* bezogen.

⁶¹ Schon Menzel, *Kallikles* (o. Anm. 37) 97 wies auf dieses Problem hin.

gleichen literarischen Genres einen ähnlichen Stil aufwiesen. Es ist vor diesem Hintergrund somit nicht unverständlich, daß die antiken Gelehrten diese Werke nach stilistischen Kriterien als die Arbeiten ein und desselben Mannes ansahen. Eine Textkorrektur bei Hermogenes (vgl. Anm. 54) erscheint angesichts dieses Befundes daher — abgesehen von den prinzipiellen Bedenken gegen derartig schwere Texteingriffe — als weder notwendig noch sinnvoll. Festzuhalten ist somit, daß die Papyrusfragmente nach dem heutigen Forschungsstand auch vom stilistischen Gesichtspunkt her kaum aus der *Ἀλήθεια* oder der *Ἐμόνοια* des Antiphon stammen dürften.

4) Inhaltliche Probleme

Die inhaltlichen Differenzen zwischen der philosophischen Position des Papyrustextes und der *Ἐμόνοια* wurden gleich nach der Erstedition von P.Oxy. XI 1364 als Problem erkannt⁶². Ungeklärt ist nach wie vor die offensichtliche Diskrepanz zwischen dem Papyrustext, demzufolge jede gesellschaftliche Ordnung, sofern diese den natürlichen Bedürfnissen und Interessen des Individuums schadet, abzulehnen ist, und dem Frg. DK 87 B 61, welches aus der moralisierenden *Ἐμόνοια*⁶³ stammt und in dem die Unterordnung des einzelnen unter die Konventionen gefordert wird.

Ebenso legt Antiphon in der *Ἐμόνοια* (B 60, 61 und dazu vermutlich auch B 62) besonderen Wert auf die Erziehung und den Gehorsam gegenüber den Eltern. Der Verfasser der Papyrusfragmente hingegen betrachtet auch das Verhältnis zwischen Kind und Eltern rein unter dem Gesichtspunkt der individuellen Interessen, und kritisiert es als einen naturwidrigen Eingriff, wenn man seinen Eltern gemäß des *Nomos* in jedem Falle Ehre erweisen müsse, selbst wenn man von diesen schlecht behandelt worden wäre (Frg. B, Kol. VI 4–8). Die in der *Ἐμόνοια* vertretenen Positionen passen gut zu den erhaltenen Nachrichten über Antiphon aus Rhamnus. Mit der Philosophie, die in den Papyri dargelegt wird, scheinen diese aber kaum vereinbar zu sein. Aus diesem

⁶² Schon Wilamowitz, der die Zuweisung von P.Oxy. XI 1364 vornahm, mußte zugeben, daß große inhaltliche Differenzen zwischen Papyrustext und *Ἐμόνοια* bestehen (Platon I 84): „Vor dem Anstößigsten hat er sich also nicht gescheut. Es ist sehr wertvoll, aus dem Munde eines Sophisten unmittelbar die in der Tat für die politische und bürgerliche Moral umstürzenden Theorien zu vernehmen. So bitterböhs hat es Antiphon allerdings nicht gemeint. Er hat in einer anderen Schrift anders gelehrt“ (es folgt eine kurze Charakterisierung der *Ἐμόνοια*). Schon Menzel, *Kallikles* (o. Anm. 37) 98 machte darauf aufmerksam, daß mit dieser Argumentation der Widerspruch nicht erklärt wird.

⁶³ Der Begriff *ἐμόνοια* wurde zwar prinzipiell als Schlagwort aller politischen Richtungen verwendet, er spielte aber gerade innerhalb der oligarchisch-prospartanischen Propaganda eine besondere Rolle. Xenophon, *Mem.* III 5,16 kritisiert die Uneinigkeit der Athener, im Gegensatz zur *ἐμόνοια* der Spartaner. Auch bei Isokrates, *Panath.* 258f., vgl. auch 178, 217ff. und 226) wird die *ἐμόνοια* der Spartaner der *Stasis* in der athenischen Innenpolitik gegenübergestellt. Grundlegend für diesen Begriff ist die Arbeit von H. Kramer, *Quid valeat in litteris graecis?*, Göttingen 1915, die aber leider kaum auf die eventuellen politischen Bezüge dieser Schrift eingeht. A. Moulakis, *Homonoia. Eintracht und die Entwicklung eines politischen Bewußtseins*, München 1973, 105f., vermutet, daß Antiphon hier die *Sophrosyne* (im Sinne von „Selbstbeherrschung“) des einzelnen als entscheidendes Kriterium für die *ἐμόνοια* innerhalb der Polisgemeinschaft angesehen habe.

Grund versuchte Luria⁶⁴ (der in B 60 und 61 eine „unlösbare crux interpretum“ sah)⁶⁵ zu zeigen, daß diese beiden Fragmente von Stobaios fälschlicherweise als Zitate der *Ῥμόνοια* bezeichnet worden wären, während sie in Wirklichkeit aus dem *Πολιτικός* stammen würden, der von Wilamowitz mit der von Antiphon aus Rhamnus verfaßten „Invektive gegen Alkibiades“ identifiziert wurde (s. o. Anm. 48). Einerseits ist schon die von Wilamowitz vorgenommene Identifizierung schwer begründbar und wird auch heute anscheinend nicht mehr vertreten, zum anderen gibt es auch keinen Hinweis darauf, daß Stobaios den *Πολιτικός* überhaupt kannte (er zitiert von Antiphon lediglich die *Ῥμόνοια*). Außerdem wäre mit dieser Umschichtung (welche auch auf dem separatistischen Lösungsansatz fundiert ist) wenig gewonnen, denn fast alle anderen Fragmente aus der *Ῥμόνοια* weisen ebenfalls große und kaum erklärbare inhaltliche (und auch stilistische) Differenzen zu dem Papyrustext auf: Während der Verfasser der Papyrusfragmente die menschliche Natur und die natürlichen Bedürfnisse als die entscheidenden Maßstäbe des Handelns bezeichnet, argumentiert Antiphon in der *Ῥμόνοια* (B 49) gegen die Ehe und die Fortpflanzung und damit gegen die menschliche Natur. Wird in der *Ῥμόνοια* (B 58 und B 59) gegen die Begierden des *Thymos* polemisiert, die Besonnenheit (*Sophrosyne*) und die Überwindung dieser Begierden als erstrebenswertes Ziel dargestellt, so kritisiert der Autor des Papyrustextes, daß der *Nomos* diese naturgemäßen Wünsche (καὶ ἐπὶ τῷ νόμῳ, ὅν τε δεῖ αὐτὸν ἐπιθυμεῖν) einschränkt (Frg. B, Kol. II 26 bis Kol. III 18). In der *Ῥμόνοια* spricht ein Ethiker, der die Bewährung des Menschen in der Gesellschaft fordert, eine Position, die der Philosophie, welche in den Papyri (wo der Autor den Nutzen des Einzelnen als die ultima ratio darstellt) vertreten wird, grundlegend widerspricht. Da noch keiner der bisherigen Erklärungsversuche als Lösung akzeptiert wurde und daher die inhaltlichen Differenzen zwischen den Papyrusfragmenten und der *Ῥμόνοια* nach wie vor ungeklärt sind, wird dieses Problem auch in den modernen Handbüchern offengelassen⁶⁶.

Aufgrund dieser stilistischen und inhaltlichen Differenzen ist es wenig wahrscheinlich, daß beide Werke (*Ῥμόνοια* und die Papyrusfragmente) von demselben Mann verfaßt wurden. Noch unwahrscheinlicher ist die Annahme, daß die antiken Gelehrten beide Werke, falls die Papyrusfragmente aus der *Ἀλήθεια* stammen sollten, als die Arbeiten desselben Schriftstellers bezeichnet hätten⁶⁷. Hermogenes wußte außerdem über die politische Karriere des Antiphon Bescheid (DK 87, A2, 8). Die weltanschauliche Diskrepanz zwischen den Positionen der Papyrusfragmente und der Gesinnung des Antiphon wäre ein viel stärkeres Argument für die Trennung in zwei Träger dieses Namens gewesen als die stilistischen Differenzen, von deren Aussagekraft bezüglich des Identitätsproblems auch Hermogenes nicht überzeugt war. Dieser spricht allerdings nur über Unterschiede stilistischer Natur.

⁶⁴ Luria, *Eine politische Schrift* (o. Anm. 48) 343-348.

⁶⁵ Luria, *Eine politische Schrift* (o. Anm. 48) 348.

⁶⁶ Z. B. Cassin, *Antiphon* (o. Anm. 3). Bezeichnend ist jene Formulierung, welche das vorliegende Problem als „Dr. Jekyll und Mr. Hyde Syndrom“ bezeichnet; Cassin, *L'effet sophistique* (o. Anm. 3) 159.

⁶⁷ Auch Philostrat (DK 87, B 44a) scheint keinerlei inhaltliche Differenzen bemerkt zu haben.

VIII. Conclusio

Das Harpokrationzitat, auf welchem die Zuordnung der Papyrusfragmente begründet wurde, stammt vermutlich nicht aus der 'Αλήθεια, sondern aus der 'Ομόνοια. Alle Argumente, die bezüglich der Zuordnung gegen die 'Αλήθεια geltend gemacht wurden, sprechen auch gegen die Annahme, daß es sich bei den Papyri um Fragmente aus der 'Ομόνοια handelt. Folglich ist es wenig wahrscheinlich, daß Harpokration hier aus jenem Werk zitierte, welchem die Papyrusfragmente entstammen. Selbst wenn — aller Analogie zum Trotz — die entsprechende Phrase aus der 'Αλήθεια zitiert worden wäre, scheinen angesichts der aufgezeigten Probleme und Widersprüche diese übereinstimmenden vier Worte kein hinreichender Beweis für die bisherige Zuordnung zu sein⁶⁸.

Aufgrund der textkritisch bedingten Fragwürdigkeit des Harpokrationzitates, des papyrologischen Befundes, der stilistischen und inhaltlichen Differenzen mit den Zitaten aus der 'Ομόνοια sowie der weltanschaulichen Überzeugung des Antiphon ist es unwahrscheinlich, daß P.Oxy. XI 1364 + LII 3647 und XV 1797 aus der 'Αλήθεια (oder der 'Ομόνοια) des Antiphon stammen, und liegt somit die Vermutung nahe, daß es sich um Fragmente eines (zumindest vorläufig unbekannt) Autors handeln dürfte⁶⁹. Der Verfasser vertritt daher die Ansicht, daß das Antiphonproblem (soweit es die Papyrusfragmente betrifft) nur deshalb unlösbar war, weil es sich um ein Scheinproblem handelt und stellt diesen Lösungsvorschlag hiermit zur Diskussion.

Heinrich Collin-Straße 8–14/6
A–1140 Wien

Ronald Bilik

⁶⁸ Es ist auch nicht auszuschließen, daß der Papyrustext eine ironische Anspielung auf die moralisierende 'Ομόνοια enthält, wobei möglicherweise der Verfasser die Paradoxie solcher ethischer Maximen, wie diese Antiphon in der 'Ομόνοια vertreten zu haben scheint (und dort vielleicht empfahl, daß man die *Nomoi* achten möge, bzw. daß es auch für den Menschen zuträglich wäre, wenn er diese respektiere), aufzeigen und mittels konkreter Beobachtungen und Aporien ad absurdum führen wollte. Diese (natürlich unbeweisbare) Interpretation würde eine plausible Erklärung für die enormen inhaltlichen Differenzen zwischen dem Text der Papyri und der 'Ομόνοια darstellen. Es scheint auch in der damaligen philosophischen Diskussion nicht unüblich gewesen zu sein, bei der Kritik der Position eines Kontrahenten, dessen diesbezügliche Formulierung möglichst wortgetreu zu übernehmen, wie es z. B. auch bei dem Verfasser der *Dissoi Logoi* (DK 90, VI 1–2) bezüglich der platonischen Auffassung über die Lehrbarkeit der Tugend (*Prot.*, 319e) zu beobachten ist. Dazu: G. Teichmüller, *Literarische Fehden im 4. Jhdt. v. Chr.* II, Breslau 1884, 218–220.

⁶⁹ Falls man die hier dargelegten Zweifel an der Autorschaft des Antiphon akzeptiert, dürfte es kaum möglich sein, die Fragmente einem bestimmten Verfasser zuzuordnen. Es erscheint nicht einmal sicher, ob der Autor überhaupt nach der modernen Definition der eigentlichen Sophistik angehört, da der erhaltene Text auch von einem Kyrenaiker stammen könnte (o. Anm. 29). So soll z. B. Aristipp auch in attischer Sprache geschrieben haben (Diog. Laert. II 83 = Frg. 121 Mannebach).