



TYCHE

Beiträge zur Alten Geschichte
Papyrologie und Epigraphik

Herausgegeben von

Gerhard Dobesch, Hermann Harrauer
Peter Siewert und Ekkehard Weber

Band 18, 2003

2003

HOLZHAUSEN



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

TYCHE

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

Band 18

2003

H O L Z H A U S E N

Herausgegeben von:

Gerhard Dobesch, Hermann Harrauer, Peter Siewert und Ekkehard Weber

Gemeinsam mit:

Wolfgang Hameter, Bernhard Palme und Hans Taeuber

Unter Beteiligung von:

Reinhold Bichler, Herbert Graßl, Sigrid Jalkotzy und Ingomar Weiler

Redaktion:

Franziska Beutler, Sandra Hodeček, Bettina Leiminger, Georg Rehrenböck
und Patrick Sänger

Zuschriften und Manuskripte erbeten an:

Redaktion TYCHE, c/o Institut für Alte Geschichte, Universität Wien, Dr. Karl Lueger-Ring 1,
A-1010 Wien. Eingesandte Manuskripte können nicht zurückgeschickt werden.
Bei der Redaktion einlangende wissenschaftliche Werke werden angezeigt.

Auslieferung:

Holzhausen Verlag GmbH, Holzhausenplatz 1, A-1140 Wien
maggoschitz@holzhausen.at
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.

© 2004 by Holzhausen Verlag GmbH, Wien

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

Eigentümer und Verleger: Holzhausen Verlag GmbH, Holzhausenplatz 1, A-1140 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@onb.ac.at
Hersteller: Holzhausen Druck & Medien GmbH, Holzhausenplatz 1, A-1140 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

Herbert G r a ß l (Salzburg): Neue Beiträge zu den Stadtrechtsfragmenten aus Lauriacum	1
Demokritos K a l t s a s (Heidelberg): Aus den Archiven der Königlichen Schreiber Peteimuthes und Harchebis	5
Anne K o l b (Zürich): Caracalla und Raetien (Tafel 1–4)	21
Anne K o l b (Zürich): Phoebiana — ein Vorschlag zur Namengebung von Kastellen	31
Elizabeth K o s m e t a t o u (Leuven): Reassessing IG II ² 1498–1501A: <i>Kathairesis</i> or <i>Eksetasmos</i> ?	33
Nico K r u i t (Leiden), Klaas A. W o r p (Leiden/Amsterdam): Eine Hausmiete aus der Zeit des Kaisers Mauricius (Tafel 17)	47
Nico K r u i t (Leiden), Klaas A. W o r p (Leiden/Amsterdam): Zur Auflösung der Kürzung ἐν Ἀρ/ in den Papyri	55
Peter K r u s c h w i t z (Berlin): Zu republikanischen Carmina Latina Epigraphica (III) (Tafel 5–7)	59
Ariel L e w i n (Potenza): The Egyptian <i>cunei</i>	73
Christa M a y e r (Wien): Ephesos: Die Schrift der „Großen Spenderliste“ aus der Zeit des Tiberius (IvE V 1687) (Tafel 8–12)	77
Mischa M e i e r (Bielefeld): Das Ende des Cremutius Cordus und die Bedingungen für Historiographie in augusteischer und tiberischer Zeit	91
Noemi P o g e t K e r n (Genève): Encore un reçu pour l'impôt du διάγραφον	129
Claudia R u g g e r i (Wien): Zur Lokalisierung der elischen Landschaft Akroreia	135
Roland S t e i n a c h e r (Wien): Von Würmern bei lebendigem Leib zerfressen ... und die Läusesucht <i>Phtheiriasis</i> . Ein antikes Strafmotiv und seine Rezeptionsgeschichte	145
Meret S t r o t h m a n n (Bochum): Asebie und die Athener Jugend im 5. Jh. v. Chr.	167
Hans T a e u b e r (Wien): Graffiti vom Monte Iato (Tafel 13–16)	189
J. David T h o m a s (Durham): The <i>subscriptions</i> in PSI IX 1026 and P.Oxy. XLVII 3364	201
Kurt T o m a s c h i t z (Wien): Iuliosebaste in Kilikien	207
Ruprecht Z i e g l e r (Duisburg): Kaiser Tetricus und der senatorische Adel	223
Franziska B e u t l e r, Ekkehard W e b e r (Wien): <i>Annona epigraphica Austriaca 2003</i> :	
Text	233
Index	248
Konkordanzen	251

Bemerkungen zu Papyri XVI (Korr. Tyche 490–504)	255
Buchbesprechungen	261
Anneliese B i e d e n k o p f - Z i e h n e r, Koptische Schenkungsurkunden aus der Thebais. Formeln und Topoi der Urkunden, Aussagen der Urkunden, Indices (Göttinger Orientalforschungen IV. Reihe Ägypten 41), Wiesbaden 2001 (H. Förster: 261) — Lorenzo B r a c c e s i, <i>L'enigma Dorieo</i> (Hesperia 11), Rom 1999 (P. Siewert: 262) — Sarah J. C l a c k s o n, <i>Coptic and Greek Texts relating to the Hermopolite Monastery of Apa Apollo</i> , Griffith Institute Monographs, Oxford 2000 (H. Förster: 262) — Demokritos K a l t s a s, <i>Dokumentarische Papyri des 2. Jh. v. Chr. aus dem Herakleopolites (P.Heid. VIII)</i> (Veröff. aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung, NF. Phil.-Hist. Kl. 10), Heidelberg 2001 (C. La'da: 264) — Wolfgang K u l l m a n n, <i>Realität, Imagination und Theorie. Kleine Schriften zu Epos und Tragödie</i> , Stuttgart 2002 (B. Leiminger: 268) — Bernhard L i n k e, Michael S t e m m l e r (Hrsg.), <i>Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik</i> (Historia Einzelschriften 141), Stuttgart 2000 (G. Dobesch: 268) — Ioan P i s o, <i>Die Inschriften</i> , in: Werner Jobst (Hrsg.), <i>Das Heiligtum des Jupiter Optimus Maximus auf dem Pfaffenberg/Carnuntum I</i> (Der römische Limes in Österreich 41), Wien 2003 (F. Beutler: 272) — Hans-Albert R u p p r e c h t (Hrsg.), <i>Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten, Bd. 24 (Nr. 15875–16340)</i> , Wiesbaden 2003 (A. Paphomas: 274) — Christoph S c h ä f e r, <i>Eumenes von Kardia und der Kampf um die Macht im Alexanderreich</i> (FAH 9), Frankfurt am Main 2002 (P. Sänger: 277) — Hans Martin S c h e n k e, <i>Das Matthäus-Evangelium im mittellägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Schøyen)</i> , Oslo 2001 (H. Förster: 280) — Phillip V. S t a n l e y, <i>The Economic Reforms of Solon</i> (Pharos. Studien zur griechisch-römischen Antike 11), St. Katharinen 1999 (P. Siewert: 281) — Strabon, <i>Geographica</i> Bd. 1: Prolegomena, Buch I–IV. übers. u. eingel. v. Stefan R a d t, Göttingen 2002 (M. Rathmann: 283) — Christian W a l l n e r, <i>Soldatenkaiser und Sport</i> (Grazer Altertumskundliche Studien 4), Frankfurt am Main 1997 (P. Sänger: 286)	
Index (B. Leiminger)	289
Eingelangte Bücher	293
Tafeln 1–17	

Asebie und die Athener Jugend im 5. Jh. v. Chr.¹

Als sich Sokrates im Jahr 399 v. Chr. nach seiner verlorenen Verteidigungsrede von der Anklagebank erhob, war das Todesurteil über ihn ausgesprochen. In der Klageschrift hatten Meletos, der Tragödiendichter, und als Nebenkläger Anytos, der Politiker, und Lykon, der Redner, schwere Vorwürfe gegen den knapp 70jährigen erhoben. Die Anklage, deren genauer Wortlaut aus Diogenes Laertios bekannt ist, lautete folgendermaßen: „Diese Anklage hat eingebracht und als wahr beschworen Meletos, der Sohn des Meletos aus dem Demos Pitthos, gegen Sokrates, den Sohn des Sophroniskos, aus dem Demos Alopeke: Sokrates tut Unrecht, indem er nicht an die Götter glaubt, an die die Stadt glaubt, sondern andere neue dämonische Wesen einführt; außerdem tut er Unrecht, indem er die Jugend verdirbt. Als Strafe wird der Tod beantragt.“²

Nachdem Sokrates sich gegen die Anklage auf Asebie verteidigt hatte, richtete er im dritten Punkt den Vorwurf an die Ankläger: Die Jugend sei bereits verdorben, er helfe ihr wieder auf. Die schlagwortartige treffende Antwort des Sokrates offenbarte die ganze Wahrheit und traf die zu Gericht sitzenden Polisbürger hart.

Der von Sokrates gebrauchte überlieferte griechische Begriff für verderben — διαφθείρειν (völlig zugrunde richten) — birgt starke emotionale Züge, etwa (die Jugend) gänzlich entfremden. Gemeint ist hier, sie dem Zugriff und Einfluß der Älteren zu entziehen, was zur Folge hatte, daß die bisher unangefochtene Position der älteren Generation, die sie durch Erziehung der jüngeren gewonnen hatte, nun gefährdet war. Der Prozeß demonstriert die Bedeutung der väterlichen Ideologie, wobei Sokrates die Vaterrolle besetzt hatte³. Es drohte das Resultat, daß die Jugend — durch die Lehren des Sokrates — nicht mehr in die jüngst wiederhergestellte gute Ordnung (die εὐνομία) eingegliedert werden konnte. Es wog noch schwerer, daß die Erziehung der Jugend mit dem erklärten Ziel, an der Polis teilzuhaben und politische Aufgaben zu übernehmen, offenbar versagt hatte und die Kluft zwischen jung und alt damit unüberbrückbar geworden war.

¹ Herzlich bedanken möchte ich mich bei Frau Helga Scholten, die mir so freundlich ihr Manuskript zur jetzt erschienenen Studie *Die Sophisten — eine Bedrohung für die Religion und Politik der Polis?*, Berlin 2003, zur Verfügung gestellt hat.

² Diog. Laert. 2,40. Eine ausführliche Diskussion über die Wendung des „nicht an die Götter glauben“ in der platonischen Apologie des Sokrates bei W. Fahr, *ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Hildesheim 1969, 131–158. Fahr konstatierte, daß in der Verteidigungsschrift des Sokrates erstmalig das θεοὺς οὐ νομίζειν in seiner neuen Bedeutung „die Existenz der Götter nicht für wirklich halten“ gebraucht wurde (157). Der Bedeutungswandel des ἄθεος von „gottverlassen“ zu „götterleugnend“ ist damit vollzogen.

³ B. S. Strauss, *Fathers and Sons*, London 1993, 209.

Zum erstenmal in der Geschichte Athens wurde die Anklage erhoben, die Jugend (also die politische Zukunft Athens) zugrunde gerichtet zu haben. Mit ihrem radikalen Vorgehen gegen Sokrates zeigten die Athener, daß ihnen die Rückkehr zu Souveränität und guter Ordnung nach den langen Kriegsjahren noch nicht gelungen war. Dabei ist nicht das vollstreckte Urteil so auffällig für die Stimmung in der Polis — die Mehrheit von 30 Stimmen war ja denkbar gering —, sondern daß eine Anklageschrift, die auf ein Todesurteil aufgrund der Vergehen Asebie und Entfremdung der Jugend plädierte, überhaupt mit Aussicht auf Erfolg eingereicht werden konnte.

Nun zum ersten Anklagepunkt: er lautete auf Asebie.

Mit der Gottlosigkeit warfen die Athener dem Sokrates eine Haltung vor, die erstmals etwa eine Generation zuvor solchen Anstoß erregte, daß man ihr durch die Abfassung eines Dekrets entgegentrat.

Sokrates fragte Meletos, ob der Vorwurf so zu verstehen sei, daß er keine Götter oder andere Götter verehere. Beide Delikte fielen also unter Asebie. Meletos antwortete: Keine Götter — obwohl das nicht zutraf. Die Anklage hätte dahingehend präzisiert werden müssen, daß Sokrates sein δαμόνιον über die Götter der Stadt erhoben habe. Damit stelle er sich selbst außerhalb der Gesellschaft und schmähe die Schutzgötter der Polis. Da nun Meletos in die Falle getappt war, konnte Sokrates im folgenden mit seinem δαμόνιον argumentieren: es gebe nichts Göttliches ohne Götter, also sei die Anklage auf Asebie gegenstandslos, worauf die Ankläger keine stichhaltigen Einwände vorbringen konnten.

Beide Punkte, die Anklage auf Asebie und der Vorwurf, die Jugend ihren Erziehern zu entfremden und damit den Generationenkonflikt zu verschärfen, spiegeln beispielhaft die Unsicherheit der Athener in der aktuellen politischen Krise. Mit neuen generalisierenden Anklagemotiven vor Gericht antworteten sie auf die labile Stimmungslage und versuchten durch hartes Eingreifen die Kraft der Polis zu demonstrieren. Die erhobenen Vorwürfe reichten aber nie so weit, das politische System als ganzes in Frage zu stellen, vielmehr kam man über Schönheitsoperationen, die ja auch über einen grundsätzlichen Mangel nur temporär hinwegtäuschen, nicht hinaus.

Im folgenden wird anhand konkreter Fallbeispiele zu untersuchen sein, zu welchen Anlässen die Athener die beiden Vorwürfe der Asebie und der Irreleitung der Jugend verwendet haben und welche Ziele damit erreicht werden sollten. Daran anschließend soll analysiert werden, mit welchen Mitteln sie den Ausweg aus der Krise suchten und wie sie den virulenten Konflikt zwischen den Generationen zu lösen versuchten. In diesem Zusammenhang spielt die Lehre der Sophistik eine wichtige Rolle, die in den Jahren nach dem Tod des Perikles zahlreiche Anhänger fand. Anhand sophistischer Lehren versuchte man, das gebrochene Verhältnis zwischen den Generationen zu reparieren. Leider boten die durch die Denkmodelle der Sophistik geschaffenen rationalen Grundlagen auch guten Nährboden für eine Welt, in der die Götter keinen Platz mehr fanden. Im Fundament der Sophistik keimte die Idee, Naturphänomene ausschließlich rational, nicht mehr mythisch, zu deuten, womit der Asebie Vorschub geleistet wurde, die bis zum radikalen Atheismus reichen konnte. Gottlosigkeit und der Vorwurf, die

Jugend zu verderben, waren schon vor Sokrates eng miteinander verwoben, im spektakulären Fall des Philosophen wurde beides zum ersten Mal in einem Atemzug ausgesprochen. Blickt man weiter in das 4. Jh., so wird man einen erneuten Versuch entdecken, die Jugend durch Erziehung auf den richtigen Weg zu leiten, dieses Mal ohne die Gefahren der Dialektik. Die im 4. Jh. aufkommende Fürstenspiegelliteratur gibt unaufdringlich und doch eindringlich Beispiele dafür, welche Eigenschaften ein Polisbürger mitbringen muß und welche Fähigkeiten zu erwerben sind, um ein funktionierendes Mitglied der Gemeinschaft zu werden.

Zunächst zum Begriff der Asebie: Um das Jahr 430⁴ wurde das Dekret des Diopeithes⁵ erlassen, das zum ersten Mal exakte gesetzliche Verfügungen enthielt, die Asebie betrafen und diese definierte. Zum ersten Mal wurde das Vergehen schriftlich unter Strafe gestellt, den ἀσεβούντες wurden Strafen infolge von Eisangelieprozessen angedroht. Die Bedeutung von ἀσεβής (ἄθεος), gottlos, frevelhaft, wohl verstanden in dem Sinn: nicht den bürgerlichen Pflichten nachkommend⁶, war bis dato bewußt vage gehalten worden. Dem Dekret gemäß fiel unter die Anklage der Asebie nun derjenige, der nicht an die Götter glaubte und sich in wissenschaftlichen Vorträgen mit Dingen über die Erde befaßte⁷. Platon wird später den Begriff der Asebie allgemeiner fassen: Asebie sei, was den Göttern mißfalle⁸, noch umfassender danach Aristoteles: Asebie ist Verfehlung gegen die Götter, gegen Verstorbene, gegen das Vaterland und gegen die Eltern⁹. Die Definition im Dekret des Diopeithes bildet also eher die Ausnahme denn die Regel und ist noch recht unbestimmt: Unter den Nichtglauben an die Götter (was bei strenger Auslegung ihre Existenz voraussetzt) fiel auch die Schmähung der Götter, wie im konkreten Fall zu zeigen sein wird. Die Dehnbarkeit des Begriffs war im übrigen keine Schwäche, sondern ein Spezifikum des attischen Rechtssystems¹⁰: stets waren die Delikte nur ungenau definiert.

Die durch tiefe Verunsicherung geprägte politische Lage in Athen zu Beginn des peloponnesischen Krieges führte dazu, daß zum ersten Mal eine Asebie-Klage mit Aussicht auf Erfolg erhoben werden konnte. Zwar war Religionskritik in Athen kein

⁴ Mit einigen guten Gründen nimmt Rubel dieses Jahr an. Er erwähnt hier v. a. die Pest, die in Athen wütete und mindestens ein Viertel der Bevölkerung dahinraffte. Sie erschütterte wieder einmal das aristokratische Bewußtsein, da sie jeden traf und keiner ihr entfliehen konnte (A. Rubel, *Stadt in Angst*, Darmstadt 2000, 90. 116–117).

⁵ Überliefert ist es nur bei Plut. Per. 32,2.

⁶ Pind. P. 4,162; Aischyl. Pers. 808; Eum. 151; Sophokl. El. 1181, Trach. 1036. Bei Rubel, *Stadt* (s. o. Anm. 4) 83 mit Anm. 112.

⁷ Plut. Per. 32,2: εἰσαγγέλλεσθαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας. Zur Definition des Asebie-Begriffs im Psephisma Fahr, *ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ* (s. o. Anm. 2) 163, der in der bisherigen Kontroverse der Forschungsmeinungen zu vermitteln suchte. Der Asebie-Begriff sei hier nicht entweder als „götterleugnend“ oder als „den Götterkult nicht einhalten“ zu verstehen, sondern es müsse für den Beschluß die sowohl-als-auch-Lösung gewählt werden.

⁸ Abgeleitet aus Plat. Eutyphr. 7a.

⁹ Aristot. virt. et vit. 1251a31.

¹⁰ D. Cohen, *The Prosecution of Impiety in Athenian Law*, Symposium (1985), 103; ders., *Law, Sexuality and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge 1991, im Abschnitt: The Prosecution of Impiety in Athenian Law, 203–217.

unbekanntes Phänomen, jedoch ist keine gerichtliche Verfolgung von Asebie vor dem 5. Jh. v. Chr. überliefert. Das erstaunt nicht, denn ihr galt kein öffentliches Interesse in vorklassischer Zeit¹¹. Erst für die letzten Jahrzehnte des 5. Jh., die Jahre der Vorbereitung Athens auf die Auseinandersetzung mit Sparta und für die Zeit während des peloponnesischen Krieges erhalten wir Kenntnis von aufsehenerregenden Asebieprozessen. Die 415 von allen Hoffnungen auf eine Wende getragene Sizilienexpedition war 413 völlig gescheitert, worauf die schockierten Athener mit harten Anklagen gegen die verantwortlichen Politiker und Seher reagierten und eine Reihe von Spar- und Sicherungsmaßnahmen einleiteten¹². Jetzt wurde Kritik am System der Demokratie laut; im Herbst 411 wurde das im Juni offiziell anerkannte oligarchische Regime der 400 wieder gestürzt. An seine Stelle trat im folgenden Jahr eine gemäßigte oligarchische Herrschaft, gestützt durch 5000 Bürger Athens, die kurz darauf durch die neu belebte Demokratie außer Kraft gesetzt wurde. Wenig später, im Jahr 404, führten die Dreißig ihr blutiges Szepter, bis zur Jahrhundertwende bekämpften sich in Athen die Parteiungen auch unter dem äußeren Druck der vernichtenden Niederlagen hart. In den Jahren 430–401 waren alle Träume von der athenischen Vorherrschaft im Krieg gegen Sparta geplatzt. Ein verlorener Krieg, ein verlorenes Imperium, die Sieger des aristokratisch geprägten Sparta diktierten die Bedingungen. Bis die athenische Demokratie in neuem Glanz gefestigt erstrahlte, sollte das Krisenjahr 399 vergehen.

Nach dieser Skizze zum historischen Kontext nun zurück zum Jahr 430, dem Jahr des Erlasses des Diopeithes-Dekrets¹³. Perikles hatte angeordnet, daß auf das Delikt der Asebie nicht nur schriftliche Gesetze angewandt werden sollten, sondern auch nicht schriftlich abgefaßte¹⁴. Viel interessanter als der häufig gezogene Schluß, daß schon unter Perikles geschriebene Gesetze gegen Asebie vorgelegen hätten, ist die Beobachtung Ostwalds, daß offenbar ungeschriebene Gesetze, die der sachkundigen Interpretation bedurften, offiziell Anwendung fanden¹⁵. Daraus resultiert, daß bis zum Dekret des Diopeithes in der Beurteilung, ob ἄσεβεια vorlag oder nicht, religiöse Autorität zählte, die durch die Priester repräsentiert war. Sie konnten sich allerdings weder auf

¹¹ M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley 1986, 528. Ostwald referiert hier die Religionsfrevel vor dem Jahr 430, besonders den Vorwurf an Aischylos, über die Mysterien geplaudert zu haben.

¹² K. Raaflaub gibt einen knappen Überblick über die hier angesprochenen Aktionen (K. Raaflaub, *Politisches Denken und Krise der Polis*, HZ 255 [1992] 1–5).

¹³ Für die Authentizität des Dekrets trotz der späten (und einzigen) Überlieferung bei Plutarch Per. 32,2 sprechen sich m. E. zu Recht Ostwald, *Sovereignty* (s. o. Anm. 11) 530 und Rubel, *Stadt* (s. o. Anm. 4) 91–95 aus. Zu weit in seiner Kritik geht wohl Raaflaub, der hinter der Erwähnung des Dekrets Ausschmückungs- und Erfindungsfreude sowie das Bemühen des Autors, vorhandene chronologische Lücken zu füllen, vermutet (K. Raaflaub, *Den Olympier herausfordern. Prozesse im Umkreis des Perikles*, in: L. Burckhardt, J. von Ungern-Sternberg (Hrsg.), *Große Prozesse im antiken Athen*, München 2000, 108–109). Zur späten Datierung des Dekrets auf das Jahr 430 vgl. überzeugend Rubel, *Stadt* (s. o. Anm. 4) 95–109, bes. 107.

¹⁴ [Lys.] In Andok. 6,10. Vgl. Ostwald, *Sovereignty* (s. o. Anm. 11) 530, Anm. 14.

¹⁵ Ostwald, *Sovereignty* (s. o. Anm. 11) 531. Καίτοι Περικλέα ποτέ φασι παραινεῖσαι ὑμῖν περὶ τῶν ἀσεβούντων, μὴ μόνον χρῆσθαι τοῖς γεγραμμένοις νόμοις περὶ αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀγράφοις. ([Lys.] In Andok. 6,10).

ein ausformuliertes internes religiöses Dogma noch auf eine autorisierte Priesterausbildung stützen. Das offizielle Vorgehen gegen Verstöße in religiösen Belangen und Kritik am Kult spricht für ein verändertes Bewußtsein. Erstmals galt Asebie als Staatsverbrechen. Kritik an den etablierten religiösen Normen gefährdete jetzt die gute Staatsordnung. Bis zum Dekret herrschte ein durch die Priesterschaft festgelegter Konsens über die korrekte Kultausübung bzw. Verstöße dagegen. Nach dem Erlass des Dekrets fiel die Beurteilung in die Obliegenheit des Gerichts. So verstanden kam das Dekret des Diopieithes, der selbst zu den Orakeldeutern zählte, einer Bankrotterklärung der Priesterschaft aufgrund der miserablen politischen Lage gleich und konnte als Versuch reglementierter Sanktionen gegen Religionsmißbrauch, dessen Definition und Ahndung nun der Entscheidungskompetenz des Gerichts überlassen wurde, aufgefaßt werden. Das erklärt auch, weshalb die Abfassung einer schriftlichen Handhabe gegen Asebie so außerordentlich spät erfolgte. Der erste uns bekannte Asebie-Prozess ist zugleich der erste uns überlieferte Eisangelie-Prozeß¹⁶. Er galt Anaxagoras, dem Naturforscher und Freund des Perikles¹⁷. Was man ihm vorwarf, war kaum eine offensive Verletzung der athenischen Kultfeiern oder -vorschriften. Der Anklagegrund steckt vielmehr in der Sentenz: τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας (Plut. Per. 32,2). Ähnlich wie Protagoras, auf den im Zusammenhang mit der Sophistik noch zurückzukommen sein wird, leugnete auch er nicht die Existenz der Götter, sondern gab nur an, nichts Genaues über sie zu wissen. Offenbar hatte er mit der Behauptung, die Sonne sei eine glühende Masse und der Mond bewohnt¹⁸, gegen die athenischen Glaubenskonventionen verstoßen, eine Tatsache, die in einer stabilen Polis wenige Reaktionen evoziert hätte, nun jedoch zum polisgefährdenden Vorfall avancierte. Für den weiteren Verlauf der Episode ist historisch nur gesichert, daß Anaxagoras aufgrund dieser wissenschaftlichen Aussagen der Prozeß gemacht wurde¹⁹. In denselben chronologischen und inhaltlichen Kontext gehört der Asebie-Prozeß gegen Phidias, den großen Bildhauer und Freund des Perikles²⁰. Laut Plutarch wurde ihm Hierosylie vorgeworfen. Phidias habe Gold vom Gewand der Athena Parthenos entwendet. Da aber die Überprüfbarkeit des Goldgewichtes durch die Konstruktion abnehmbarer Gewandteile und deren Abwiegen durch das Konzept des Phidias selbst gewährleistet war, wurde der Vorwurf gegenstandslos. Schwerer wog die

¹⁶ Ostwald, *Sovereignty* (s. o. Anm. 11) 196. 530.

¹⁷ Die Freundschaft zwischen beiden ist gut dokumentiert; Plat. Phaidr. 269e–270a; Isokr. 15,235; Diog. Laert. 2,12; Diod. 12,39,2; Plut. Per. 5,1; 6,1; 16,7–9; 32,2–3.

¹⁸ Diog. Laert. 2,8.

¹⁹ Über sein weiteres Schicksal nach dem Urteilsspruch herrscht Widerspruch in den überlieferten Textzeugnissen. Plutarch (Per. 32,2) erzählt, daß er auf den Rat des Perikles hin die Stadt vor der Urteilsverkündung verlassen habe. Diogenes Laertios (2,12–14) unterrichtet uns über verschiedene Versionen des Prozeßverlaufs und -ausgangs. Raaflaub stellt auch die Historizität des Prozesses in Abrede (Raaflaub, *Olympier* [s. o. Anm. 13] 107). Zum Prozeß gegen Anaxagoras M. Montuori, *On the Trial of Anaxagoras*, in: M. Montuori (Hrsg.), *Socrates. An Approach*, Amsterdam 1988, 147–200; J. Geffcken, *Die ἀσέβεια des Anaxagoras*, *Hermes* 42 (1907) 127–133 und J. Mansfeld, *The Chronology of Anaxagoras' Athenian Period and the Date of his Trial*, Teil 1, *Mnemosyne* 32 (1979) 39–69, Teil 2: *Mnemosyne* 33 (1980) 113–131.

²⁰ Eine neue Datierung schlug Ameling vor: W. Ameling, *Zu einem neuen Datum des Phidiasprozesses*, *Klio* 68 (1986) 63–66.

Anmaßung, sich selbst auf dem Schild der Göttin in der Amazonomachie portraitiert und des Perikles Konterfei im Kampf mit einer Amazone eingeschmuggelt zu haben. Phidias, von Menon angezeigt, sei ins Gefängnis geworfen worden und dort später gestorben. Der Überlieferung des Philochoros zufolge wurde er der Unterschlagung von Gold oder Elfenbein, das für die Errichtung der Statue bestimmt war, bezichtigt²¹. Als gültiger historischer Kern läßt sich die Unterschlagung von Mitteln herauslösen, die für kultische Zwecke vorgesehen waren, und — wahrscheinlich — ein Prozeß, jedoch mit ungewissem Ausgang, denn Phidias verstarb sicherlich nicht im athenischen Gefängnis²². Fast ausgeschlossen werden kann die Historizität des dritten auf uns gekommenen Asebie-Prozesses aus dieser Zeit, und dennoch erschien er antiken Autoren so plausibel, daß sie ihn in eine Reihe mit den Prozessen gegen Anaxagoras und Phidias stellten. Die Rede ist vom Verfahren gegen Aspasia²³, die kluge und feinsinnige Gefährtin des Perikles aus Milet²⁴. Die Anklage, auf Veranlassung des Komödiendichters Hermippos erhoben, lautete auf Kuppelei und Gottlosigkeit (δική ἀσεβείας)²⁵. Nur mit Mühe — so heißt es bei Plutarch — konnte Perikles hier einen Freispruch erwirken.

Auffällig häufig von Klagen wegen Asebie betroffen waren Mitglieder aus dem engsten Kreis um Perikles. Der Vorwurf der Asebie erschien den Gegnern des Perikles als probates Mittel, die Position des ersten Mannes der Polis zu schwächen. Hier kam die Absicht, Perikles nachhaltig zu schädigen, zusammen mit einer grundsätzlichen Furcht der Bürger vor der Schutzlosigkeit ihrer Polis, so daß das Instrument der Asebieklage erfolgreich angewandt werden konnte²⁶. Der Prozeß gegen Anaxagoras ist glaubwürdig überliefert; im Fall der Anklage gegen Phidias reicht es, den Kern, also die Unterschlagung, anzuerkennen, um zu folgern, daß Perikles Ziel des Angriffs war. Für die Anklage der Aspasia ist es sogar hinreichend, daß antike Autoren sie für möglich hielten. Selbst wenn die Anklage Fiktion war, bleibt das Argument einer offenen Front gegen Perikles gültig. Eine bestehende Opposition gegen Perikles ist ohnehin schwer zu leugnen, daß sie gerade in diesem Jahr des Mißerfolges agierte, ist umso wahrscheinlicher.

Das politische Bewußtsein der Athener war jedoch noch nicht so erschüttert, daß eine Asebie-Klage zum Tode führen konnte, wie es für die Jahre 415 und 399 bezeugt

²¹ FGrH 328, Philochoros F 121.

²² Raaflaub, *Olympier* (s. o. Anm. 13) 104–105.

²³ Gegen die herrschende Meinung mutmaßt Ostwald, daß ein Eisangelieprozeß stattgefunden haben könnte (Ostwald, *Sovereignty* [s. o. Anm. 11] 532). Zum Prozeß gegen Aspasia vgl. auch M. Montuori, *Aspasia of Miletus*, in: M. Montuori, *Socrates* (s. o. Anm. 19) 201–226 und M. M. Henry, *Prisoner of History. Aspasia of Miletus and her biographical Tradition*, Oxford 1995.

²⁴ Plut. Per. 32,1.

²⁵ Plut. Per. 32,1; außerdem nur bei Athen. 13,589E (aus Antisthenes) überliefert (M. Winiarczyk, *Wer galt im Altertum als Atheist?*, *Philologus* 128 [1984] 157–183).

²⁶ Auch Ostwald sieht in der Person des Perikles die eigentliche Zielscheibe der erwähnten Asebie-Prozesse (Ostwald, *Sovereignty* [s. o. Anm. 11] 196). Diesen Eindruck vermag auch Raaflaub durch seine Untersuchung zu den Hintergründen der Prozesse nicht zu verwischen (Raaflaub, *Olympier* [s. o. Anm. 13] 106). Dazu auch R. Klein, *Die innenpolitische Gegnerschaft des Perikles*, in: G. Wirth (Hrsg.), *Perikles und seine Zeit*, Darmstadt 1979, 494–533 und A. J. Podlecki, *Pericles and his Circle*, London, New York 1998.

ist. Der Grund dafür ist darin zu suchen, daß der politische Nachwuchs, die Jugend Athens, noch nicht führend beteiligt war, sei es in der Rolle der Aktiven, wie im Kreis um Alkibiades, sei es als Verführte, wie die Schüler des Sokrates beurteilt wurden.

Die Kopflösigkeit der Polis Athen durch den Tod des Perikles im Jahr 429 überraschte alt und jung. Die tiefe Verunsicherung entlud sich in einem Konflikt zwischen den Generationen in ungeahntem Ausmaß²⁷. Paradoxiere hing die Stabilität der Demokratie lange Jahre an der Person des Perikles, nun brachen die Fronten auf²⁸.

Im Jahr 424 gab Euripides in seinen *Hiketiden* den Athenern den Rat, daß die Polis genesen könne, wenn der Gemeinsinn der Bürger gestärkt werde und (für die Zukunft) die Jugend sorgfältig auf ihre politische Verantwortung vorbereitet werde²⁹. Gesucht wurde hier eine moralische, nicht eine politische Lösung des Problems. Die Athener suchten das Heil der Demokratie in der Bekämpfung von Symptomen, sie griffen das Übel nie bei der Wurzel, weil der Nerv der Demokratie eben doch ein aristokratischer war. Ein zweiter Solon, dem es das erste und einzige Mal gelungen war, die *eunomia* durch politische Reformen und Sanktionen innerhalb der Aristokratie wiederherzustellen, war nicht in Sicht. Die athenische Demokratie funktionierte nur mit fähigen Führern; die nächste Generation nach Perikles war aber noch nicht ausgebildet. Ob man angesichts der herausgehobenen Position des Perikles, der die Zügel immer fester anzog, überhaupt vom demokratischen Athen sprechen kann, bezweifelt u. a. Plutarch, der in den Taten des Perikles stark monarchische Züge entdeckt³⁰. Zumindest muß man wohl vom Vater der athenischen Demokratie sprechen³¹. Man darf den Athenern ein differenziertes Demokratieverständnis attestieren, dem es nicht zuwiderlief, wenn einer aus ihren Reihen z. B. aufgrund hervorragender militärischer Leistungen größere Autorität beanspruchte, wie es für Perikles galt.

Die älteren Demokraten hatten mit Kriegsbeginn und den ersten Mißerfolgen ihre Glaubwürdigkeit verloren und mit dem Tod des Perikles auch ihr souveränes Sprachrohr. So war die allgemeine politische Lage dazu geeignet, dem Einzelnen eine Chance zur Profilierung innerhalb der Polis zu bieten, die gerade ihre jungen Mitglieder, die Karriere machen wollten, auf den Plan rief. Zu keiner Zeit Athens wurden so viele junge Aristokraten in die Politik einbezogen wie in den Jahren nach dem Tod des Perikles³². Dies galt für den militärischen und den innenpolitischen Bereich³³, wie Beispiele aus den Komödien des Aristophanes verdeutlichen. In seinen *Wespen* erzählt er,

²⁷ Ostwald, *Sovereignty* (s. o. Anm. 11) 229. Auch Forrest konzentriert sich auf die Jahre nach dem Tod des Perikles (W. G. Forrest, *An Athenian Generation Gap*, YCS 24 [1975] 37–52).

²⁸ Raaflaub, *Denken* (s. o. Anm. 12) 49.

²⁹ Eur. Hik. 915–917.

³⁰ Plut. Per. 15.

³¹ Strauss, *Fathers* (s. o. Anm. 3) 147.

³² Strauss, *Fathers* (s. o. Anm. 3) 140.142. Ein Grund für die stärkere Beteiligung ist sicherlich in den Folgen der in Athen um sich greifenden Pest zu suchen.

³³ Ostwald will nur im innenpolitischen Feld ein Karrieresprungbrett sehen, aber die militärische Karriere des Phaiax, den er anführt, und die zahlreichen Vorwürfe der Kriegstreiberei an die Adresse der jungen Elite, die sich sicher Geltungszuwachs und Gewinn aus dem Krieg erhoffte, sprechen eine andere Sprache (Ostwald, *Sovereignty* [s. o. Anm. 11] 229).

daß Kephisodemos und Euathlos, zwei junge Synegoroi, zwar doppelt so viel Geld für ihr Erscheinen vor Gericht wie üblich erhielten, auf ihre Veranlassung jedoch ein verspäteter Richter seiner drei Obolen verlustig ging³⁴. So rücksichtslos gingen die beiden gegen den geschwächten Thukydides Melesiou vor³⁵, daß Aristophanes ironisierend dazu riet, in Zukunft solle nur ein Alter einen Alten vor Gericht verklagen dürfen, die Jugend solle gegen ihresgleichen antreten³⁶. Das zweite Beispiel betrifft Phaiax³⁷, einen jungen Aristokraten, der als Gegenspieler des Alkibiades auftrat, diesem aber in seinem rednerischen Talent weit unterlegen war³⁸. Aristophanes rügt seinen modernistisch-sophistischen Redestil³⁹, sein zeitweiliger Freund, der Komödiendichter Eupolis, führt ihn als anregenden Plauderer, aber schlechten Redner⁴⁰. Auf den hohen Stellenwert der Redegabe und den Aufstieg der Sophistik im Zusammenhang mit der Erziehung der Jugend wird gleich zurückzukommen sein.

Als jugendlich wird hier die Generation definiert, die in den 450er Jahren geboren wurde, beim Tod des Perikles also etwa das Alter von 25 Jahren erreicht hatte. Bis 30 konnte man in Athen als junger Mann gelten⁴¹. Die Bekanntesten unter ihnen sind wohl Kritias, Phrynichos, Peisandros, Aristokrates, Theramenes und natürlich Alkibiades⁴², der als Inbegriff des jugendlichen Ungehorsams und der Rebellion figurierte⁴³.

Euripides faßte in den *Hiketiden* das Urteil der Alten über die Jugend bündig zusammen: mitgerissen von der Jugend, die zum Krieg drängt, voller Ehrgeiz, ungerecht, dem Volk zum Unheil; Feldherr will der eine sein, einer sich der Macht brüsten, Gewinn erzielen der dritte, ohne Rücksicht, ob die Masse Schaden leidet⁴⁴. Dieses harte Urteil fiel kein geringerer als Theseus. Obwohl er als „Held“ der Jugend galt, führt er hier anklagende Worte im Mund wie der besonnene Nikias⁴⁵.

Als die beiden Hauptvorwürfe gegen die Jugend dürfen der Schilderung zufolge Kriegstreiberei und Demokratiefindlichkeit aus eigensüchtigen Interessen gelten. Platon beklagt, daß die Jugend den Respekt vor den Älteren verloren habe⁴⁶. Plutarch unterrichtet uns darüber, daß ein Streit zwischen den jugendlichen Kriegsbefürwortern und

³⁴ Aristoph. Vesp. 686–695.

³⁵ Aristoph. Ach. 675–718.

³⁶ Aristoph. Ach. 714–718.

³⁷ Zur militärischen Karriere des Phaiax vgl. Thuk. 5,4–5.

³⁸ Unsicher ist sein Anteil am Ostrakismos des Hyperbolos, an dem laut Plut. Nik. 11 und Alkib. 13 nicht Phaiax, sondern Nikias auf Betreiben des Alkibiades mitwirkte. Thukydides berichtet uns den Vorfall leider ohne die beteiligten Personen, Thuk. 8,73,3. Hyperbolos begann als junger Mann seine politische Karriere (Kratinos frg. 283 Kassel, Austin; Eupolis frg. 252 ibd.)

³⁹ Aristoph. Eq. 1375–1380.

⁴⁰ Bei Plut. Alkib. 13,2; Eupolis frg. 95 K.

⁴¹ Xen. mem. 1,2,35; Strauss, *Fathers* (s. o. Anm. 3) 139.

⁴² Vgl. die Aufreihung bei Forrest, *Gap* (s. o. Anm. 27) 38.

⁴³ Strauss, *Fathers* (s. o. Anm. 3) 175.

⁴⁴ Eur. Hik. 232–37, vgl. dazu Raaflaub, *Denken* (s. o. Anm. 12) 6–8, allg. J. Latacz, *Einführung in die griechische Tragödie*, Göttingen 1993, 321–325.

⁴⁵ Strauss, *Fathers* (s. o. Anm. 3) 141–142.

⁴⁶ Plat. rep. 562e–563b.

den älteren auf Frieden bedachten Bürgern entbrannt sei⁴⁷. Als Gegenspieler in diesem Zusammenhang führt Plutarch Nikias und Alkibiades an. Thukydides stellt die Reden des besonnenen Königs Archidamos und des Ephoren Sthenelaidas gegenüber. Archidamos, erfahrener Feldherr und weiser König, warnt vor einem übereilten Krieg und seinen unabsehbaren Folgen⁴⁸. Zuletzt stand Sthenelaidas auf, der den Athenern Vertragsbruch gegenüber den Bundesgenossen, die es nun zu retten galt, vorhielt. Seine Worte verfehlten ihre Wirkung nicht. Die große Mehrheit sprach sich bei der Abstimmung (durch Auseinandertreten!) für den Krieg aus⁴⁹.

Der zweite Vorwurf der Demokratiefeindlichkeit ist nur bedingt begründet. Die Kritik der Jungen richtete sich zuallererst gegen die Demokraten, nicht gegen die Demokratie. Deshalb greift das Schlagwort der prooligarchischen Tendenzen innerhalb der jugendlichen Zirkel kaum⁵⁰. Auch das Nacheifern spartanischer Bräuche hatte nicht zum Ziel, die Vorzüge des spartanischen aristokratisch orientierten Regimes zu verherrlichen, sondern diente einzig einem Zweck: die Alten bis aufs äußerste zu reizen. Man trug das Haar lang und offen nach spartanischem Vorbild⁵¹, Schuhwerk nach spartanischer Mode war ebenfalls verbreitet. Offenbar war man vom Scheitel bis zur Sohle auf den spartanischen Stil eingerichtet⁵². Diese Vorliebe galt wohl nicht in bezug auf die Achtung gegenüber der älteren Generation, die in Sparta hohes Ansehen genoß⁵³. Es ist kaum verwunderlich, daß in einer emotional so aufgeheizten Stimmung das Thema Erziehung einen zentralen Schwerpunkt im Denken und Reden der Zeit darstellte. Die angeführten Beispiele entstammen den Komödien des Aristophanes, der wie kein Zweiter den Zeitgeist erfaßte und publikumswirksam umsetzte⁵⁴. Im folgenden soll er noch ein wenig zum Thema gehört werden. Skizziert seien hier die Inhalte der Hauptthesen seiner Komödien, die den Konflikt zwischen den Generationen

⁴⁷ Plut. Nik. 11,3.

⁴⁸ Thuk. 1,80–86. Zur Person des Warners vgl. Hornblower, *A Commentary on Thucydides. Vol. I: Books I–III*, Oxford 1991, zur Stelle. Zur Person des Königs H.D. Westlake, *Individuals in Thucydides*, Cambridge 1968, 122–135.

⁴⁹ Thukydides selbst bekennt sich zum Rat des Älteren, wie die Redeanteile verraten: den fünf Kapiteln der Rede des Archidamos steht eines für die Antwort des Sthenelaidas gegenüber. Zum Generationenkonflikt bei Thukydides vgl. F. Wassermann, *The Conflict of Generations in Thucydides*, in: S. Bertman (Hrsg.), *The Conflict of Generations in ancient Greece and Rome*, Amsterdam 1976, 119–121.

⁵⁰ Auch Ostwald warnt davor, der Jugend zu unterstellen, sie habe eine Oligarchie installieren wollen (Ostwald, *Sovereignty* [s. o. Anm. 11] 234).

⁵¹ Aristoph. Eq. 580, A 1281–1282.; Eupolis frg. 351 K. Vgl. dazu Ostwald, *Sovereignty* (s. o. Anm. 11) 235, Anm. 140.

⁵² Plat. Prot. 342b–c: In einer sehr amüsanten Sequenz überzeugt Bdelykleon seinen Vater Philokleon davon, daß zur modernen Kleidermode Schuhe aus Sparta gehören, Aristoph. Vesp. 1157–1165.

⁵³ Strauss, *Fathers* (s. o. Anm. 3) 138, Anm. 13.

⁵⁴ Zu den politischen Anspielungen in den Komödien M. Landfester, *Aristophanes und die politische Krise Athens*, in: G. Alföldy (Hrsg.), *Krisen in der Antike. Bewußtsein und Bewältigung*, Düsseldorf 1975, 27–45. Zur politischen Einstellung des Komödiendichters jetzt Spielvogel, der in ihm eine kritische, aber prodemokratische Stimme sieht (J. Spielvogel, *Die politische Position des athenischen Komödiendichters Aristophanes*, *Historia* 52 [2003] 3–22, hier 19–22).

demonstrieren und die Lösungsversuche anhand neuer Wege in der Erziehung perspektivieren, der 423 aufgeführten *Wolken* und der ein Jahr darauf inszenierten *Wespen*.

Zu Beginn der *Wolken*⁵⁵ ehelicht der Bauer Strepsiades eine vornehme Frau. Der Sprößling aus der Ehe ist leidenschaftlicher Pferdenarr und kostet seinen Vater das letzte Haar. Bei seinem sophistischen Lehrer Sokrates soll das Söhnchen lernen, die Gläubiger zu vertrösten, mit mäßigem Erfolg. Das Argumentieren aber erlernt der Sohn perfekt und wendet das auch an: In einer zentralen Szene verprügelt er den Vater und rechtfertigt das in sophistischer Manier. Im Finale zündet der erboste Vater dem Lehrer Sokrates das Dach über dem Kopf an und wünscht die alten Götter zurück, die Sokrates u. a. durch Wolken ersetzt hatte. Aristophanes hatte genau verstanden, daß die Lehre des Sokrates wie die der Sophisten einen Keil zwischen die Generationen trieb, und diskutiert das Problem auf seine Weise⁵⁶.

In den *Wespen*⁵⁷ wird die Sucht, Richter zu spielen, in den Streit zwischen den Generationen verwoben. Philokleon, der Vater, sitzt so gern zu Gericht, daß sein Sohn Bdelykleon ihn letztendlich zu Hause einsperrt, um ihn davon zu heilen. Da er nun seiner Obhut anvertraut ist, ist Bdelykleon sehr daran gelegen, seinen Vater die feine Lebensart zu lehren, die die Jungen pflegen. Vater und Sohn messen sich im Rededuell — auch dies eine Anspielung auf die sophistische Art des Umgangs miteinander. Schlußendlich marodiert Philokleon nach beendetem Gelage lallend durch die Gassen und tut Dinge, die ihn wieder zum Gericht bringen — aber nicht als Richter.

Aristophanes zeigt in beiden Fällen deutlich, wie die Eltern versuchten, ihren Nachwuchs wieder auf den alten traditionellen Weg zu bringen und wie dieser Versuch scheitert. Die Lehre der Sophistik, gedacht als Konzept zur Vermittlung neuer Lehrinhalte, hatte man der alten aristokratischen Erziehung entgegengesetzt, die sich als unzureichend und den Bedürfnissen nicht angemessen erwiesen hatte⁵⁸. Durch die individuelle Formung des jungen Menschen sollte die Stadt einer besseren Zukunft entgegensehen. Da aber in der Gegenwart die Kluft zwischen der Realität in Athen und dem Anspruch der Athener unüberbrückbar geworden war, verfehlte sie ihr Ziel. Durch die gesellschaftlichen und politischen Veränderungen in den griechischen Poleis des 6. und 5. Jh. — das war die allmähliche Ablösung der Tyrannis durch die beginnende Vor-

⁵⁵ Zur Interpretation des Vater-Sohn-Konflikts in den *Wolken* vgl. Strauss, *Fathers* (s. o. Anm. 3) 157–161.

⁵⁶ Zum Verständnis des Sokrates im Werk des Aristophanes vgl. J. Newell, *Aristophanes and Socrates*, *Anc. Phil.* 19 (1999) 109–119; C. Auffarth, *Ein seltsamer Priester und seine Jünger: Typisches und Charakteristisches im Bühnen-Sokrates des Aristophanes*, in: K. Pestalozzi (Hrsg.), *Der fragende Sokrates*, Colloquium Rauricum 6, Stuttgart, Leipzig 1999, 77–97.

⁵⁷ Zur Interpretation des Vater-Sohn-Konflikts in den *Wespen* vgl. Strauss, *Fathers* (s. o. Anm. 3) 162–164.

⁵⁸ Raaflaub, *Denken* (s. o. Anm. 12) 17. In den *Wolken* tritt die gute Rede als Fürsprecherin des Rechts und der traditionellen Erziehung auf. Die schlechte Rede erwidert, das Recht sei leicht zu widerlegen, obwohl es göttlich legitimiert sei, wie die gute Rede betont. Als Beispiel führt die schlechte Rede an, daß auch Zeus seinen Vater erschlagen habe (Aristoph. *Nub.* 904–905). Durch solche Argumente wird doch die Jugend verdorben, Aristoph. *Nub.* 916–919, 927f. Der Gedankengang unterstützt die kritische Haltung des Aristophanes, obwohl er selbst zur Jugend zählte.

herrschaft der Aristokratie, die nun untereinander die Hierarchie ausfocht —, mußten neue Wege gesucht werden. Damit einhergehend hatten sich auch die Bedingungen für Kommunikation in allen Bereichen des Polislebens verändert. Die Sophisten haben darauf geantwortet, indem sie die neuen Kommunikationsbedingungen reflektierten und erste Regelzusammenhänge für sie erstellten. Sie fragten darüber hinaus nach der Stellung des Einzelnen in der Polis und in der Welt und reagierten auf das neue Bedürfnis nach Legitimation von Macht⁵⁹. Im demokratischen Athen des ausgehenden 5. Jh., das durch eine Prozeßflut aufgrund inneraristokratischer Streitigkeiten und durch die Redekultur innerhalb der Versammlungen geprägt war, waren diese Lehrer, die durch Rhetorik die schwächere Sache zur stärkeren machen konnten, sehr willkommen. Sie waren professionelle Rhetorik-Lehrer innerhalb einer Ausbildung, die ein erklärtes Ziel hatte: die Befähigung zum politischen Handeln. Der gute Redner ist jedem Sachverständigen überlegen⁶⁰! Reden verlieh damit Macht und gab dem Redenden Recht. Es ging nicht mehr um Wahrheit, sondern um das Wahrscheinliche, auch sollte nicht eine Meinung durch Wahrheit abgelöst werden, sondern durch eine bessere Meinung (δόξα). Damit war das Ziel nicht eine verbindliche Norm des Handelns, sondern das, was in einer bestimmten Situation einer bestimmten Gruppe nützt⁶¹. Mit ihrem Lehranspruch setzten sich die Sophisten in Gegensatz zur alten Tradition, wonach der junge Vornehme von Natur aus die Befähigung zum politisch korrekten Handeln mitbrachte. Die Behauptung, daß die πολιτικὴ τέχνη erlernbar sei, implizierte zwar die Gleichheit der Menschen in bezug auf ihre Möglichkeit, sie zu erlernen, in der Praxis jedoch bekämpften die Sophisten die Folgen wirtschaftlich-sozialer Ungerechtigkeit und Benachteiligung ärmerer Bürger auch nicht im Ansatz⁶².

Die Attraktivität sophistischer Lehrstunden lag vielleicht darin, jenseits aller Realität Denkgebäude zu errichten, die auf den Säulen einer sicheren Ordnung fußen. Wir haben das Ergebnis einer solchen Lehrstunde in der dem Xenophon zugeschriebenen Lehrschrift der *Athenaion Politeia* vor uns. Sie fügt sich sehr gut in den Rahmen der Sophistenschule ein⁶³. Zunächst werden die Verfassungstypen eingehend analysiert. Trotz aller Kritik gibt sich der Schreiber als Demokrat aus Athen zu erkennen, der gegen die Ideale der spartanischen Herrschaft zu Felde zieht. Hier, in der Welt der Schule, waren die jungen Aristokraten unter sich, hier zeigten sie sich auch politisch interes-

⁵⁹ Die Gedanken zum Beginn der Sophistik sind weitgehend entnommen aus J. Martin, *Zur Entstehung der Sophistik*, Saeculum 27 (1976) 143–164, vgl. auch R. W. Wallace, *The Sophists in Athens*, in: D. Boedeker, K. Raaflaub (Hrsg.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge/Ma., London 1998, 203–222.

⁶⁰ Plat. Gorg. 456e–457c. Das schlechtere Argument zum besseren machen zu können, versprach Protagoras, dem als erstem die Bezeichnung „Sophist“ beigelegt wurde (Arist. Rhet. 1402a24–26: καὶ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἐστίν. Plat. Prot. 317b; Plat. Prot. 349a). Als erster soll er auch gegen Bezahlung gelehrt haben (Diog. Laert. 9,52; 80 Protagoras A1 DK).

⁶¹ Martin, *Sophistik* (s. o. Anm. 59) 153.

⁶² C. F. Hoffmann, *Das Recht im Denken der Sophistik*, Stuttgart, Leipzig 1997, 416 nennt Antiphon und Alkidamas als Zeugen für die Gleichheit aller Menschen, verweist aber gleichzeitig auf Kallikles, der, obwohl ebenfalls Sophist, genau die gegenteilige Ansicht vertrat.

⁶³ Forrest, *Gap* (s. o. Anm. 27) 43–44, der dort mit guten Gründen die Schrift in das sophistische Umfeld einordnet.

siert. Sie steckten in demselben Dilemma wie die „alten Demokraten“: die *eunomia* war am besten in der *demokratia* verkörpert, weshalb das Ideal der guten Demokratie unangetastet blieb.

Es gibt aber doch eine entscheidende Veränderung durch den Impuls der sophistischen Lehre: die Praxis hatte bewiesen, daß die Demokratie bisher eine Schönwetterregierung war und sich in Krisenzeiten schlecht bewährt hatte, wenn nicht wenigstens ein Exponent oder eine Führungsgruppe das Ruder übernahm. Es galt nun, den Hauptvorwurf, den Euripides der Jugend gemacht hatte, das Handeln aus karriereorientierten Motiven, in den Dienst der Polis zu stellen und für den Erhalt der Demokratie einzusetzen. Die sophistische Lehre erlaubte es, persönliche Interessen, legitimiert durch eine neue Moral, stärker in den politischen Aktionsradius einzubinden und die eigene Person unreflektiert in den Vordergrund zu stellen. Eigenschaften wie Skrupellosigkeit, Ehrgeiz und das Bekenntnis zum Fehlen traditioneller Ideale konnten nun bedenkenlos politisch umgesetzt werden⁶⁴. Der Grundsatz vom Recht des Stärkeren, dessen prominentester und offensivster Vertreter sicherlich Kritias war, galt schließlich nicht nur für Athen im Hinblick auf seine Nachbarstädte⁶⁵, sondern auch im inneren Zirkel⁶⁶.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß die jungen Aristokraten untereinander andere Gespräche führten als z. B. in Gegenwart ihrer Eltern. In ihren Schulen zeigten sie sich sehr wohl politisch engagiert und normenverwurzelt, während sie nach außen provozierend und egoistisch wirken konnten. Erziehung, die durch die Ideale der sophistischen Lehre vermittelt wurde, sollte es den jungen Aristokraten erleichtern, die eigene Karriere zu forcieren, ohne dabei in Widerspruch zur *eunomia* der Polis zu geraten. Durch den Anspruch der sophistischen Lehre jedoch, die Position des Einzelnen im Machtkampf zu stärken, wurde die politische Konkurrenz eher gefördert als vermieden und der Konflikt auf die Spitze getrieben. Da das Interesse am Wohl der gesamten Polis als Leitmotiv für politisches Handeln weitgehend in den Hintergrund trat, trugen die Ideen der Sophistik im Ergebnis damit zur Verschärfung der Krise bei, anstatt die zerstrittenen Parteien zu harmonisieren und auf eine gemeinsame politische Basis einzuschwören⁶⁷.

⁶⁴ Forrest, *Gap* (s. o. Anm. 27) 47.

⁶⁵ Das berühmteste Beispiel hierfür ist sicher der Konflikt mit den Meliern, den Thukydides im Melierdialog, dem Paradestück eines fingierten Dialogs, veranschaulicht (Thuk. 5,85–111). Mustergültig arbeitete Thukydides das Gegensatzpaar von Macht und Recht auf. Dahinter steht die Frage, ob Athen berechtigt war, Melos zu zerstören. Die Antwort der Athener basiert auf den oben angedeuteten Argumenten der sophistischen Lehre vom Recht des Stärkeren. Nirgendwo wird die politische Relevanz der sophistischen Lehre so deutlich wie hier.

⁶⁶ Zur Diskussion um das Recht des Stärkeren als radikales Element der sophistischen Lehre und die Kritik daran vgl. Hoffmann, *Recht* (s. o. Anm. 62) 416–418.

⁶⁷ Raaflaub, *Denken* (s. o. Anm. 12) 45.

Nach diesen Erörterungen zum Verhalten der Jugend in der Krise und dem Versuch der Erziehung durch die Sophisten⁶⁸ ist nun zurückzukommen auf das tagespolitische Geschehen, konkret den Umgang mit den Sophisten in der Zeit des peloponnesischen Krieges. Um die Prozesse gegen die Sophisten, die zweifellos Ausdruck der angespannten Situation waren, zu verstehen, soll der Blick zunächst auf eine weitere Gruppe gerichtet werden, die in der Person des Anaxagoras bereits in der ersten Prozeßwelle kurz vor dem Tod des Perikles eine Rolle spielte: die Rede ist von den ionischen Naturphilosophen, deren Theorien im antiken Athen weite Kreise in ihren Bann schlugen. In der offiziellen Terminologie wurden die Naturphilosophen zwar erst im 4. Jh. zu den σοφισταί gezählt, sie wurden jedoch sicherlich schon im 5. Jh. gedanklich unter den Begriff subsumiert⁶⁹. Im Kern konnte ihnen wie den Sophisten vorgehalten werden, daß sie die Bürger ihren Göttern entfremdeten und damit den Einfluß der Polis gefährdeten. In den Lehrgrundsätzen der Sophisten keimten Ansätze der Naturphilosophen, die, mit den sophistischen Ideen vernetzt, eine explosive Mischung ergaben. Diese brisante Verschmelzung ergab ein im νοῦς verwurzelteltes Lehrgebäude, das den *nucleus* der ἀσέβεια und der Jugendverführung in sich barg: Nomos und Physis harmonierten nicht mehr miteinander, althergebrachte Vorstellungen von Religion verloren im demokratischen Athen durch die neuen wissenschaftlichen Theorien der Naturphilosophen und den damit korrespondierenden Erklärungen der Sophisten vom Recht des Stärkeren ihren staatstragenden Charakter. Prodikos von Keos bot eine rationalistische Deutung für die Entstehung der Religion an. Die Vorfahren haben Sonne, Mond und Sterne zu Göttern erklärt, weil sie ihnen nützten⁷⁰. Später waren die Götter aufgrund ihrer Leistung vergöttlichte Menschen⁷¹. Daraus resultierte, daß man ihnen nur menschliche, keine göttliche Verehrung schuldig war. Mit diesem Schluß sprach Prodikos dem Götterkult die sakrale Legitimation ab⁷², leugnete hingegen nicht seine soziale und integrierende Funktion⁷³. Prodikos lebte trotz der für seine Zeit noch ungewöhnlichen Fragestellung nach den Ursprüngen der Religion und seinen neuen Antworten als angesehenen Bürger in Athen⁷⁴.

Ähnlich scharf urteilte Euripides über die griechische Götterwelt, dessen Satyrspiel *Sisyphos* vielleicht direkt durch die Erklärungsmuster des Prodikos beeinflusst

⁶⁸ Zum Verhältnis zwischen Religion und der neuen Erziehung vgl. J. V. Muir, *Religion and the New Education: The Challenge of the Sophists*, in: P. E. Easterling, J. V. Muir (Hrsg.), *Greek Religion and Society*, Cambridge 1985, 191–218.

⁶⁹ Ostwald, *Sovereignty* (s. o. Anm. 11) 239.

⁷⁰ Rubel, *Stadt* (s. o. Anm. 4) 57.

⁷¹ Am prägnantesten faßte es später Sextus Emp. adv. mathem. 9,18 (DK 84B5): Πρόδικος δὲ ὁ Κεῖος 'ἥλιον' φησί 'καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ' αὐτῶν ὠφελίαν, καθάπερ Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον'.

⁷² Scholten, *Sophisten* (s. o. Anm. 1) 136. Zum Atheismus des Prodikos und der Bewertung des Zeugnisses Epikurs in der Forschung (Epik. 12 ap. Philod., P.Herc. 1077 col. 82,5–18) vgl. ibd. 137, Anm.4.

⁷³ So zu Recht Scholten, *Sophisten* (s. o. Anm. 1) 136.

⁷⁴ Zur Beurteilung des Prodikos als Atheist Philod. P.Herc. 1428 frg. 19; col. 15,4–8; Cic. nat.deor. 1,118 bei Winiarczyk, *Atheist* (s. o. Anm. 25) 177.

wurde⁷⁵. In diesem Schlußstück zur troianischen Trilogie, die in ihren Teilen *Alexandros*, *Palamedes* und den ausdrucksstarken *Troerinnen*⁷⁶ den ganzen Widersinn des Krieges zum Ausdruck brachte, fragte er nach der Existenz der Götter im menschlichen Kosmos und ihrer Berechtigung, in das menschliche Handeln einzugreifen. Er erklärte sich das Dasein der Götter aus dem Fehlen eines tief verankerten νόμος im Sinn eines funktionierenden Gewohnheitsrechtes, anhand dessen die Menschen in der Lage sind, die Beziehungen und Konflikte untereinander zu regeln. So mußten wohl die Götter ins Leben gerufen werden, die die Handlungen und die Motivationen der Menschen zu kontrollieren imstande waren, und nicht nur rechtswidrige Reden und Handlungen, sondern auch falsche Gedanken unterbinden konnten. Was durch den νόμος nicht bewältigt werden konnte, sollte noch tiefgreifender durch Religion korrigiert werden, die eine Erfindung von Menschen für Menschen sei⁷⁷. Der aktuelle historische Kontext und die Motivation zur Abfassung der Trilogie ist in der Vorbereitung auf die sizilische Expedition 415 zu suchen. Mit den *Troerinnen* erhob der Dichter seine warnende Stimme, das anschließende Satyrspiel spiegelt die tiefe Verzweiflung nach der vernichtenden Niederlage und die Suche nach der Vereinbarkeit von guter Moral und Krieg nachhaltig wider⁷⁸. Leicht konnte der Eindruck entstehen, Euripides zweifle am Sinn der Religion überhaupt, und trotzdem entging er der Anklage auf Asebie⁷⁹, was angesichts der stark emotional aufgeladenen Stimmung der Polis auf den ersten Blick verwundert. Die Mahnungen ihrer Dichter, das gilt für das Genre der Komödie wie der Tragödie, hörten die Athener, ohne daran vor Gericht Anstoß zu nehmen, die Stimmen ihrer Denker brachten sie mitunter zum Schweigen, wenn sie sich zur falschen Zeit erhoben. Das Jahr 415 war so eine Zeit.

Protagoras — in bemerkenswertem Gegensatz zu Prodikos, dem seine (a)religiöse Überzeugung in nichts schadete — war solch ein Denker. Mit der Erfindung der Religion begann ihre Funktionalisierung für die Gewalt der Stadt, die in dem sophistischen Lehrsatz gipfelte, daß das Recht auf Seiten des Stärkeren sei, eine *conclusio* aus der Nomos-Physis-Debatte. Es lag danach in der Natur des Menschen, nach dem Recht des Stärkeren zu leben. Der Mensch rückte in den Mittelpunkt, er war nach Protagoras das Maß aller Dinge. Der *homo-mensura*-Satz bedeutet aber nicht, wie es vordergründig den Anschein hat, eine hybride Übersteigerung der menschlichen Erfahrungswelt, sondern, daß das Sein der Dinge in ihrer Wahrnehmung erfahrbar sei. Die Hybris liegt vielleicht darin, das Sein der Dinge mit ihrem Schein in eins zu setzen, d. h. das Ding

⁷⁵ Zum sophistischen Einfluß auf die Tragödien des Euripides insgesamt vgl. Ostwald, *Sovereignty* (s. o. Anm. 11) 280–290, vielleicht war er sogar ein Schüler des Prodikos (84 Prodikos A8 DK).

⁷⁶ Dazu Latacz, *Tragödie* (s. o. Anm. 44) 332–337.

⁷⁷ Ostwald, *Sovereignty* (s. o. Anm. 11) 282.

⁷⁸ M. Winiarczyk, *Nochmals zum Satyrspiel „Sisyphos“*, WSt 100 (1987) 36 und M. Davies, *Sisyphus and the Invention of Religion (Critias TrGF 1 (43) F 19 = B25 DK)*, BICS 36 (1989) 25.

⁷⁹ Im Atheistenkatalog des Eus. Pr. Ev. 16,1 taucht der Name des Euripides auf, und auch Aristot. rhet. 1416a28–31 und P.Oxy. XXIV 2400 erwähnen seine kritische Haltung gegenüber den Göttern, bei Winiarczyk, *Atheist* (s. o. Anm. 25) 121–122, dazu auch M. R. Lefkowitz, *‘Impiety’ and ‘Atheism’ in Euripides Dramas*, CQ 39 (1989) 70–82 und dies., *Was Euripides an Atheist?*, SIFC 5 (1987) 149–166.

ist das, was ich sehe, es gibt nichts Dahinterliegendes im Sinn des platonischen Höhlengleichnisses. Das beinhaltet auch, daß Handeln keine theoretische Basis hat, sondern sich immer am Phänomen, an dem, was erscheint, orientieren muß. Wenn demnach die Dinge so sind, wie sie erscheinen, dann liegt der Grund für bessere oder schlechtere Erkenntnis im Erkennen, d. h. jeder Sophist ist nur so gut wie seine Wahrnehmung, und ebenso ist die Qualität der sophistischen Lehren sehr vom Lehrer abhängig.

Aber nicht einmal aus dieser Weltsicht ergibt sich eine Leugnung der Götter, also Asebie im Sinn der Anklage. Im Gegenteil: Der korrekte Vollzug der Opfer konnte durch die Lehrmeinung eines Protagoras an Bedeutung gewinnen, und darüber hinaus war es völlig gleichgültig, wie moralisch sich die Götter benahmen, denn das Verhalten der Götter hat niemals jemand gesehen, und das vermag auch niemand. Und trotzdem wurde er im Gegensatz zu Prodikos wegen Asebie in Athen vor Gericht gestellt. Sein Ankläger war Euathlos oder Pythodoros⁸⁰. Worauf lautete nun die Anklage? Protagoras habe — gemäß seiner eben angedeuteten Lehre — verkündet, über die Götter könne er nichts sagen, weder, ob sie sind, noch, ob sie nicht sind oder wie beschaffen sie sind. Denn vieles gebe es, daß das Wissen darüber verhindere. Zu kurz und unbeständig sei das Leben der Menschen⁸¹. Er war also nicht einmal Atheist im strengen Sinn des 4. Jh., er war Agnostiker⁸².

Zu fragen ist nun nach den Hintergründen, die im Jahr 415 zu einer Asebieklage führten. Signifikant für die politische Lage Athens waren die beiden bekanntesten Verbrechen des Jahres 415, der Hermokopidenfrevel⁸³ und die Verletzung der Mysterien⁸⁴. Sie werden häufig in einem Atemzug genannt, da beide mit der Person des Alkibiades, des eifrigsten Befürworters der gescheiterten Sizilienexpedition, in Verbindung gebracht werden, der sich auf die Zustimmung gerade der Athener Jugend berufen konnte⁸⁵. Zunächst sollen die historischen Abläufe kurz skizziert werden, über die wir durch Thukydides (6, 27–29; 60–61), Plutarch (Alkib. 18–22) und Andokides (1, De

⁸⁰ Ostwald, *Sovereignty* (s. o. Anm. 11) 532–533. Zur Anklage 80 Protagoras A13; A23 DK.

⁸¹ *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου* (80 Protagoras B4 DK).

⁸² Diogenes Laertios berichtet, daß er verurteilt und aus Athen vertrieben worden sei. Seine Bücher wurden verbrannt, er starb auf der Reise nach Sizilien (Diog. Laert. 9,52; 54; 55, die Bücherverbrennung ist wenig wahrscheinlich). Anderslautenden Berichten zufolge wurde er zum Tod verurteilt, entkam aber vor seiner Hinrichtung (W. Nestle, *Asebieprozesse*, RAC 1 [1950] 735–740). Gesichert ist das Todesdatum 415 v. Chr.

⁸³ Thuk. 6,53; And. 1,36. Rubel, *Stadt* (s. o. Anm. 4) 183–215, R. E. Allen, *The Mutation of the Herms. A Study in Athenian Politics*, Cincinnati 1951. Zur Bedeutung der Hermen insgesamt B. Rückert, *Die Herme im öffentlichen und privaten Leben der Griechen*, Regensburg 1998.

⁸⁴ Dazu O. Murray, *The Affair of the Mysteries: Democracy and the Drinking Group*, in: ders. (Hrsg.), *Sympotica. A Symposium on the Symposium*, Oxford 1990, 149–161 und D. M. Lewis, *After the Profanation of the Mysteries*, in: E. Badian (Hrsg.), *Ancient Society and Institutions. Studies presented to V. Ehrenberg*, Oxford 1966, 177–191.

⁸⁵ Strauss, *Fathers* (s. o. Anm. 3) 140.

myst.), unterrichtet sind. Wichtige Zeugen sind auch die inschriftlichen, z. T. erhaltenen Konfiskationslisten⁸⁶.

Im Hermokopidenfrevl sahen die Athener ein schlechtes Omen für den Auszug zur sizilischen Expedition, sie bewerteten den Vorfall als ἀσέβημα⁸⁷. Für die Anzeige von Schuldigen wurde Straffreiheit versprochen und eine Belohnung ausgesetzt, was zu zahlreichen Denunziationen geführt hat. Die angewandte Anklageform der Eisangelie zeigt deutlich, daß man die Schuldigen unter allen Umständen fassen wollte, noch mehr aber die Hilflosigkeit angesichts der überdehnten athenischen Moral. Thukydides unterstrich dies mit der Aussage, daß meist höherrangige Personen von niedrigergestellten verraten wurden⁸⁸, unzählige Verhaftungen folgten. Auch Andokides verriet als Kronzeuge mehrere Teilnehmer, die im Prozeß hingerichtet wurden. Durch die Anzeige des Hermokopidenfrevls kam eine weitere Untat ans Tageslicht: der Mysterienfrevl, in den Alkibiades involviert war. Sein Sklave Andromachos belastete ihn vor der Versammlung schwer. Es wurde bekannt, daß er im privaten Umfeld die Mysterien zelebriert habe. Er soll im prächtigen Gewand des Hierophanten aufgetreten sein und Geheimnisse laut ausgesprochen haben. Dazu wurde sogar der Kykeon gereicht. Das aber waren nicht die Vergehen, die ihm offiziell in der Asebie-Klage angelastet wurden: sie lautete auf Mißachtung gegenüber den beiden Göttinnen Demeter und Kore, den wichtigsten der Mysterien⁸⁹. In diesem katastrophalen Jahr reichte die Anklage, um Alkibiades *in absentia* zum Tod zu verurteilen und sein Vermögen zu konfiszieren. Am Hermokopidenfrevl war er nachweislich *in persona* nicht beteiligt⁹⁰, darin stimmen unsere Quellen überein. Nicht auszuschließen ist, daß Mitglieder aus seinem Kreis an der nächtlichen Aktion beteiligt waren, vielleicht waren es Hetairien um Alkibiades⁹¹. Auch die Motivation der Tat ist noch nicht hinreichend erklärt, die ältere Forschung ging von einer Art spontaner Aktion ausgelassener junger Aristokraten aus, wohingegen man in der jüngeren geneigt ist, dahinter einen geplanten Umsturzversuch zu vermuten. Für ein geplantes Vorgehen spräche, daß in einer Nacht fast sämtliche Hermen Opfer des Anschlages wurden. Selbst die übermütigste angetrunkene Schar hätte nach einigen Gewaltausbrüchen die Lust an weiteren Demolationen verloren. Für die Tatsache, daß die Zerstörung der Hermen als Frontalangriff auf die athenische Demokratie gewertet werden konnte, gibt es mehrere Erklärungsmodelle: Hermes in seiner Funktion als Mittler in der Kommunikation zwischen Gott und Mensch war wohl weniger

⁸⁶ SEG 13 (1956) 12–22; SEG 19 (1963) 23–25, vgl. dazu die detaillierte Auflistung der Personen bei A. W. Gomme, A. Andrewes, K. J. Dover, *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford 1970, 277–280 und bei Ostwald, *Sovereignty* (s. o. Anm. 11) 539–540.

⁸⁷ Leider verrät uns keine antike Quelle den genauen zeitlichen Abstand zwischen dem Frevl und der Ausfahrt nach Sizilien. Wie weit gefaßt der Begriff „Vorabend“ zu verstehen ist, muß dahingestellt bleiben, Gomme, Andrewes, Dover, *Thucydides* (s. o. Anm. 86) 271.

⁸⁸ Thuk. 6,27–28.

⁸⁹ ἀδικεῖν περὶ τὸ θεῶν, ἀπομιμούμενον τὰ μυστήρια ... ἔχοντα στολὴν ὀϊανπερ ὁ ἱεροφάντης (Plut. Alkib. 2.4).

⁹⁰ F. Graf, *Der Mysterienprozeß*, in: L. Burckhardt, J. von Ungern-Sternberg (Hrsg.), *Große Prozesse im antiken Athen*, München 2000, 117.

⁹¹ Graf, *Mysterienprozeß* (s. o. Anm. 90) 121.

Ziel des Angriffs⁹². Die Hermen standen an den Hauseingängen und dienten als Grenzmarken des Grundstücks, sie hatten daher bisweilen wegweisende Funktion. Aber auch daraus läßt sich kein Motiv für den Frevel ableiten. Ausgehend von der Annahme einer organisierten Aktion könnte Hermes in seiner Aufgabe als Wegbegleiter Objekt der Attacke gewesen sein, mit dem Ergebnis einer grundsätzlichen Verunsicherung hinsichtlich der Ausfahrt nach Sizilien, eine Hypothek, die das Vorhaben des Alkibiades sehr belastete und demnach schwerlich von seinen Anhängern durchgeführt worden sein kann⁹³. Insgesamt waren jedenfalls ca. 300 Personen in den Skandal verwickelt, darunter eine beachtliche Anzahl junger Intellektueller⁹⁴. Sehr wahrscheinlich hat auch in diesem Fall die sophistische Lehre ihre Früchte getragen, denn das Gros der Beteiligten entsprach exakt der Klientel der sophistischen Redelehrer. Selbst wenn die Motivation zur Tat im politischen Bereich lag, sie äußerte sich in religiös relevantem Handeln und wurde entsprechend als Religionsvergehen geahndet⁹⁵. Die Listen der Verurteilten zeugen vom Erfolg der Strafverfolgung nach erhobener Anzeige. In den Listen taucht ein Vermerk auf, wenn es sich um eine Person handelt, die in beiden Fällen verurteilt worden war, entgegen der Beteuerung des Thukydidides, im Fall der Hermen sei es nicht zu Anzeigen gekommen⁹⁶.

Die Gefahr für die Demokratie Athens bestand beim Hermenfrevel darin — sei sie nun intendiert oder fahrlässig herbeigeführt —, daß ein möglicher außenpolitischer Sieg (denn Alkibiades hatte noch Truppen von außerhalb angeworben, und neben dem Bangen begleitete ihn ja die Hoffnung auf einen militärischen Erfolg) im Vorfeld durch innenpolitische Verwicklungen vereitelt zu werden drohte. Die Anstifter zur ἀσεβεια entstammten darüberhinaus dem Zirkel der jungen Aristokratie, die durch ihre Lehrer zu kritischem Denken und rational fundiertem Machtstreben erzogen war, nicht aber zu ὁμόνοια, zur unbedingten Loyalität gegenüber der Polis. Die Verklammerung von Jugend und Asebie führte die Polis unweigerlich in ein Dilemma, dessen die Athener durch scharfe Maßnahmen Herr zu werden suchten. In dieser Zeit der inneren Krise kamen zwei Faktoren zusammen, die Hauptgegenstände der Untersuchung sind: die Erziehung der Jugend und gezielte Verfolgung von Asebie. Ihr Zusammentreffen bietet vielleicht eine Erklärungshilfe für die erlebte Ausweglosigkeit und die daraus resultierende Härte im Verfahren gegen die Religionsfrevler.

Neben Protagoras war Diagoras von Melos ein weiteres prominentes Opfer des Jahres 415; er wurde wegen Mysterienfrevel angezeigt⁹⁷. Die atheistische Haltung des

⁹² So zu Recht Graf, *Mysterienprozeß* (s. o. Anm. 90) 122.

⁹³ Gegenüber dem schlechten Omen des Hermenfrevels fand das der Feier der Adonia bisher wenig Beachtung, vgl. dazu jetzt Strauss, *Fathers* (s. o. Anm. 3) 151–152.

⁹⁴ Ostwald, *Sovereignty* (s. o. Anm. 11) 539–550, der dort die uns bekannten Personen eingehend untersucht.

⁹⁵ Graf, *Mysterienprozeß* (s. o. Anm. 90) 121.

⁹⁶ Thuk. 6,28.

⁹⁷ Zur überzeugenden Datierung des Prozesses in dieses Jahr vgl. B. Smarczyk, *Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Delisch-Attischen Seebund*, München 1990, 279 Anm. 343, zum Prozeß 278–287. J. Beloch unterstützte dagegen die Datierung der Anzeige vor dem Beginn des Peloponnesischen Krieges. Vgl. auch L. Woodbury, *The Date and Atheism of Diagoras*, Phoenix 19 (1965) 178–211.

Diagoras war bekannt, schon vor der Anklage erschien er in den *Wolken* des Aristophanes i. J. 423 als „der Melier“, der die Existenz des Göttervaters Zeus leugnet⁹⁸. Die Leugnung der Götter insgesamt oder speziell der eleusinischen oder Vergehen gegen sie wie im Fall des Alkibiades, gehört allerdings gerade nicht zu den Punkten der Anklage. Vielmehr wurden ihm seine Invektiven gegen traditionelle Feste, insbesondere die Mysterien, vorgeworfen. Christoph Auffarth hat herausgearbeitet, daß es sich beim Vergehen des Diagoras nicht um die Inszenierung der Mysterien, sondern um das Ausplaudern von Geheimriten, vermischt mit spöttischen Bemerkungen darüber, handelte⁹⁹. Durch seine systematischen Angriffe scheint es Diagoras gelungen zu sein, eine beachtliche Zahl von Anwärtern auf die Einweihungsriten von ihrem Vorhaben abzubringen, und das zu einem Zeitpunkt, zu dem die Athener bemüht waren, möglichst viele Mysterien anzuziehen, um in Athen ein panhellenisches Kultzentrum einzurichten und die Mysterien als Fest für den gesamten Seebund zu etablieren.

Es bleibt die Frage zu beantworten, weshalb Diagoras so unerbittlich gegen das zentrale attische Kultfest vorging. Er führte ja keine Mysterien auf, sondern verkündete absichtlich die Geheimriten, um Athen zu schädigen, worauf die Athener mit der Forderung nach dem Todesurteil in einer Eisangelie-Klage reagierten. Auf einer Bronze-stele proklamierten sie ein *psephisma* mit dem Wortlaut: Wer den nach dem Urteil nach Pellene geflohenen Diagoras tot nach Athen schafft, erhält ein Silbertalent, wer ihn lebend beibringen kann, zwei¹⁰⁰. Offensichtlich war er als Kronzeuge für weitere Verhaftungen vorgesehen¹⁰¹. Das Krisenjahr 415 bot genug Anlaß, scharf gegen die Reden der ἀσεβῶντες, die die Moral der Stadt schwächen konnten, vorzugehen. Im Fall des Diagoras kam noch ein Faktum hinzu, das die Feindschaft zwischen ihm und den Athenern verstärkte: er war Melier. Offensive kritische Reden von Ausländern riefen unmittelbaren Widerspruch auf den Plan. In der ethischen Zuordnung „der Melier“ könnte auch der Schlüssel für seine Invektiven liegen: kurz vor dem Prozeß war schließlich seine Heimatinsel verwüstet und ihre Bewohner verschleppt worden¹⁰².

16 Jahre später, im Jahr 399, in der Umbruchphase des Niedergangs der alten und des Aufbaus der neuen athenischen Demokratie, gestärkt durch die Erfahrung des peloponnesischen Krieges, war wieder ein solches Krisenjahr. Entsprechend entschieden antworteten die Athener auf Stimmen, die diese eben wiedergewonnene Zukunft zu zerstören drohten und verurteilten Sokrates zum Tod¹⁰³. Der Prozeß gegen Sokrates

⁹⁸ Eigentlich leugnet Sokrates, aber die Benennung „der Melier“ weist auf Diagoras, Aristoph. Nub. 830.

⁹⁹ C. Auffarth, *Aufnahme und Zurückweisung „Neuer Götter“ im spätclassischen Athen: Religion gegen die Krise, Religion in der Krise?*, in: W. Eder (Hrsg.), *Die athenische Demokratie im 4. Jh. v. Chr.*, Stuttgart 1995, 341.

¹⁰⁰ FGrH 326 Melanthios F 3b, Suda s.v. D.

¹⁰¹ Auffarth, *Neue Götter* (s. o. Anm. 99) 341.

¹⁰² So m. E. zu Recht Auffarth, *Neue Götter* (s. o. Anm. 99) 341, der damit auch das Datum des Prozeßjahres stützt. Zu Diagoras vgl. auch M. Winiarczyk, *Diagoras von Melos. Wahrheit und Legende*, Eos 67 (1979) 191–218 und Eos 68 (1980) 51–75.

¹⁰³ Die ausführliche neuere Biographie von T. Brickhouse und M. Smith, *Socrates on Trial*, Oxford 1990, gibt einen guten Überblick über den bisherigen Forschungsstand. Vgl. auch M. L. McPherran, *The Religion of Socrates*, Philadelphia 1996.

ist vor allem eine Warnung an alle, die nach dem Mißerfolg der Sophisten auf die Erziehung der Jugend Einfluß zu nehmen suchten. Offiziell lautete die Anklage auch auf Asebie¹⁰⁴, die jedoch dem Sokrates noch schwerer nachzuweisen war, da er sich zur Existenz der Götter bekannte, allerdings ihre moralische Integrität hinterfragte und die staatlich verordneten Götter nicht weisungsgemäß verehrte.

Um das Vorgehen der Athener in Krisenzeiten besser zu fassen, soll zum Vergleich ein Asebie-Prozeß desselben Jahres in den Blick genommen werden: 399 verteidigte sich Andokides mit seiner Rede über die Mysterien gegen die Klage wegen Asebie durch Mysterienprofanation. Dahinter stand das Mißverhalten des jungen Aristokraten gegenüber seinem Vater¹⁰⁵. Andokides, im Jahr 440 geboren, war zum Zeitpunkt, als er von Diokleides angeklagt wurde, 25 Jahre alt und gehörte damit in die Gruppe der jugendlichen Aristokraten. Im Dekret des Isotimides vom Jahr 415, das wohl gegen die Person des Andokides gerichtet war, lautete die beantragte Strafe für erwiesene Gottlosigkeit auf Ausschluß vom öffentlichen Leben (konkret das Verbot, die Agora zu betreten) und Ausschluß vom Kultgeschehen (es wurde ihm untersagt, Tempel zu besuchen). Allerdings durfte der Betroffene sein Eigentum behalten. Gut zehn Jahre verbrachte Andokides im Exil, bevor er etwa 403 nach dem Erlaß der Generalamnestie nach Athen zurückkehrte. Im Jahr 400 klagte Kallias Andokides an, er habe im Gewand des Hierophanten die Zeremonie verspottet, Nichteingeweihten offenbart und Geheimenes laut ausgesprochen. Damit habe er die Götter geschändet und seine Schuld auch zugegeben. Später habe er, obwohl er aufgrund des Isotimides-Dekrets ausgeschlossen gewesen sei, an den Kulthandlungen teilgenommen. Da er in all diesen Punkten schuldig sei und nicht unter die Bestimmungen des Amnestie-Dekrets falle, beantragte er die Todesstrafe¹⁰⁶. Andokides hielt also seine Rede *Über die Mysterien* zwar auf Leben und Tod, stand aber geneigten Richtern gegenüber, die kein vehementes Interesse daran hatten, den Fall, der nun 16 Jahre zurücklag, komplett wieder aufzurollen. Der Freispruch kam nicht überraschend. Das beantragte Strafmaß jedoch bezeugt die Krise des Jahres 399, die instabile politische Lage, in der sich Kallias — wie im Fall des Sokrates — sehr wohl Erfolgchancen ausrechnete, nur zählte Andokides nicht zur Gruppe der „Verführer“, wie Sokrates, sondern eher zu den „Verführten“. Darüberhinaus hatte er sich nach seiner Rückkehr als guter Demokrat gezeigt, was man Sokrates nicht gerade bestätigen konnte.

Sokrates unterwies stets den Einzelnen und betonte die Verantwortlichkeit des Polismitgliedes gegenüber der Gemeinschaft, indem jedes Individuum durch richtiges Handeln Vorbild sein sollte. Er stellte — anders als die Sophisten, die mehr die Rechte und Möglichkeiten des Einzelnen in den Vordergrund rückten — dessen Pflichten ins Zentrum. Polos, ein junger Sophistenschüler im Platondialog *Gorgias*, pries den Herrscher, der glücklich sei, weil er töten oder verbannen konnte, wen er wollte, völlig un-

¹⁰⁴ Zutreffend betont Rubel, daß Sokrates aufgrund der aktuellen Anklage hingerichtet wurde, er war kein Opfer eines politischen Racheaktes (Rubel, *Stadt* [s. o. Anm. 4] 347).

¹⁰⁵ Strauss, *Fathers* (s. o. Anm. 3) 209.

¹⁰⁶ [Lys.] In Andok. 6,12–13.

abhängig von der Frage, ob sein Verhalten als ungerecht zu verurteilen sei¹⁰⁷. Sokrates antwortete darauf, daß das größte aller Übel das Unrecht tun sei¹⁰⁸. Polos radikalisierte und überspitzte in typisch jugendlicher Manier die Argumentation des Gorgias, der postulierte, daß die Redekunst, die eingesetzt wurde, um Macht zu gewinnen, nur für eine gerechte Sache genutzt würde. Daraus folgt, daß der, der durch die Rede Macht erlangt, auch nur gerecht zu handeln trachtet¹⁰⁹. Auf's schärfste verurteilte Sokrates die Haltung des Polos. Die Konzentration auf die Fähigkeiten und Chancen des Einzelnen, angelegt in der Lehre des Sokrates und der Sophisten — darin stimmen sie überein — wurde im 4. Jh. forciert weiterentwickelt und spiegelt sich in der Literatur — jedoch unter verändertem Vorzeichen — wieder. Die neu einsetzenden Gattungen der Biographie und des Fürstenspiegels¹¹⁰ beschreiben die Stellung und den Charakter des Einzelnen, den Rahmen bilden die gerade stabilisierten demokratischen Polisstrukturen, so daß — gerade im Hinblick auf den Fürstenspiegel — nicht vom Ziel der Herrschaft eines Einzelnen die Rede sein kann¹¹¹. Eine erste gültige Definition des Fürstenspiegels, von Walter Eder vorgeschlagen, wird an dieser Stelle angewandt. Zum formalen Kriterium der Abfassung eines Fürstenspiegels in Form eines Prosa-Enkomiums kommt nun das inhaltliche: „Gegenstand des Fürstenspiegels ist die Darstellung politisch-ethischer Ziele, die am Beispiel der Erziehung oder des Handelns idealer Herrscher im praktischen Leben anzustreben und zu erreichen sind“¹¹². Als herausragendes Exempel ist hier die *Kyropädie* des Xenophon zu nennen, die genau diese Kriterien erfüllt¹¹³. Die φιλανθρωπία des Kyros schloß andere Herrschertugenden wie Gerechtigkeit, Großzügigkeit und Milde mit ein¹¹⁴. Fünf von Nicolo Macchiavelli im Vorwort des *Il principe* notierte Fragen muß der Fürstenspiegel wenigstens *in nuce* berühren, um die Definition zu erfüllen: Was ist Herrschaft, wie viele Gattungen von Herrschaft gibt es, wie kann man sie erwerben, wie erhält man sie am besten und wie kann man sie verlieren¹¹⁵? Allen Fürstenspiegeln gemeinsam ist, daß sie „Rezepte der Macht verteilen“¹¹⁶. Das erklärte Ziel der Fürstenspiegelliteratur ist die Erziehung der aristokratischen Jugend¹¹⁷ und die Vorbereitung zur Übernahme politischer Funktio-

¹⁰⁷ Plat. Gorg. 466b–c.

¹⁰⁸ Plat. Gorg. 469b. Dazu Ostwald, *Sovereignty* (s. o. Anm. 11) 245.

¹⁰⁹ Raaflaub, *Denken* (s. o. Anm. 12) 44.

¹¹⁰ W. Eder, *Monarchie und Demokratie im 4. Jh. v. Chr.: Die Rolle des Fürstenspiegels in der athenischen Demokratie*, in: W. Eder (Hrsg.), *Demokratie* (s. o. Anm. 99); zu den neu einsetzenden Gattungen 160.

¹¹¹ Eder, *Fürstenspiegel* (s. o. Anm. 110) 171.

¹¹² Eder, *Fürstenspiegel* (s. o. Anm. 110) 158. Zu nennen sind z. B. der *Euagoras* des Isokrates und das Enkomion Xenophons auf Agesilaos.

¹¹³ Zu Absicht und Wirkung der *Kyropädie* J. Manuel Schulte, *Speculum Regis*, Münster (u. a.) 2001, 87–89.

¹¹⁴ Schulte, *Speculum* (s. o. Anm. 113) 87.

¹¹⁵ Schulte geht in seiner Studie zum antiken Fürstenspiegel von diesen Fragestellungen aus. So gefaßt zählen zu den Fürstenspiegeln auch der Tatenbericht des Augustus, der Panegyricus des Plinius und die Selbstbetrachtungen des Markus Aurelius (Schulte, *Speculum* [s. o. Anm. 113] 259).

¹¹⁶ Schulte, *Speculum* (s. o. Anm. 113) 257.

¹¹⁷ Eder, *Fürstenspiegel* (s. o. Anm. 110) 155.

nen innerhalb der Gemeinschaft. Das klingt vertraut: eine sehr ähnliche Zielsetzung haben wir als Motivation zur Förderung der sophistischen Lehre schon einmal gehört.

Ein Grund für das Scheitern der sophistischen Lehre, aber auch für ihren anfänglichen Erfolg, lag in der politischen Realität des peloponnesischen Krieges. Der zweite ist in der einseitigen Ausrichtung auf die Stärke und Überlegenheit des Individuums auf Kosten der Gemeinschaft zu suchen, wie das Beispiel des Polos demonstriert. Dieser Fehler wurde nicht wiederholt. Zwar rückte der Einzelne noch stärker ins Zentrum, dieses Mal aber mit seiner Verantwortung für die Gemeinschaft und dem Ziel, seinen Platz in der Polis zu finden und auszufüllen. Aus der Krise des peloponnesischen Krieges ging die athenische Demokratie gestärkt und konsolidiert hervor. Keinesfalls wurde es als Angriff auf die Demokratie empfunden, daß sich die Literatur nun dem Individuum zuwandte. Die Konzentration auf den Einzelnen offenbart, daß dem Karrieredurst der jugendlichen Aristokraten Rechnung getragen wurde und man sie gleichzeitig optimal in die demokratische Zukunft der Polis einband. Man hatte gelernt, daß die Polis ohne einzelne starke Vertreter nicht überlebensfähig war, und auch nicht die athenische Demokratie, die im eng verstandenen Sinn ja nie eine war.