Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 31 (1974)

Heft: 2

Artikel: Das Lob Athens in der Grabrede des Perikles : Thukydides II 34-41

Autor: Landmann, G.P.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-25087

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

MUSEUM HELVETICUM
Vol. 31 1974 Fasc. 2

Das Lob Athens in der Grabrede des Perikles

Thukydides II 34–41

Von G. P. Landmann, Basel

Die Grabrede auf die Gefallenen, die Thukydides dem Perikles in den Mund legt, hat immer als ein Glanzstück griechischer Prosa gegolten und ist auch aus politischen Gründen – als Verherrlichung von Freiheit oder Demokratie oder Vaterlandsliebe – immer wieder gepriesen worden. Öfter ist sie für sich allein herausgegeben und übersetzt worden. Umgekehrt hat der griechische Diktator Metaxas in den dreissiger Jahren das Stück aus dem Lektüreplan seiner Gymnasien gestrichen, weil die freiheitlichen Gedanken darin ihm politisch gefährlich schienen, und moderne Wissenschaftler bemühen sich, den Epitaphios als Propagandarede perikleischen – und das heisst ihnen beinah nationalistischen, ja nationalsozialistischen – Machtgefühls zu entthronen[1]. Diese seine besondere und umstrittene Bedeutung mag es rechtfertigen, wenn hier abermals eine Interpretation versucht wird. Es gilt herauszuarbeiten, was an der Rede ihr den überzeitlichen Ruhm eingetragen hat, und wieweit sie bedingt ist durch ihre literarische Gattung, durch den Augenblick, in dem sie gehalten wurde, und durch ihre Funktion im Gesamtwerk des Thukydides. Kein grosses Kunstwerk steht ja für sich allein im Reich des Idealen; alles Höchste, das ist ein Lebensgesetz, leuchtet nur im konkreten Augenblick auf; der Betrachter braucht beides: den Blick aus der Ferne, der die Dimensionen zeigt, und den Blick aus der Nähe, dem sich die feineren Profile darstellen, wir müssen hinter so manchem Satz die ungestellte Frage hören, auf die er antwortet, und merken, was verschwiegen wird. Nur so kann das zunächst Befremdende oder blind Ergriffene verstanden und zu einem Stück miterlebten lebendigen Lebens werden.

Diese Aufgabe jeder Interpretation ist bei Thukydides besonders schwierig, weil er so wortkarg ist. Wir müssen ihn lesen mit einer Bereitschaft, wie sie ihm der moderne Pole Zbigniew Herbert entgegenbringt. Herbert, geboren 1924 in Lwów, schreibt unter der Überschrift: Warum Klassiker?

---

* Diese Interpretation wurde im März 1971 im Thukydides-Seminar von Prof. Stefan Radt in Groningen vorgetragen.

[1] H. Strasburger, Hermes 86 (1958) 17–40 (= *Thukydides*, Wege d. Forschung Bd. 98 [1968] 498–530). H. Flashar, Heidelberger Sitzungsberichte 1969, 1.

I Im vierten Buch des Peloponnesischen Krieges
erzählt Thukydides unter anderem
die Geschichte seines misslungenen Feldzuges.
Neben den langen Reden der Führer
Schlachten, Belagerungen, Seuchen,
dichten Netzen von Intrigen, diplomatischen Schritten,
ist diese Episode wie eine Nadel im Wald.

Die griechische Kolonie Amphipolis
fiel in die Hände des feindlichen Führers Brasidas,
weil Thukydides mit dem Entsatz zu spät kam.
Er zahlte der Heimatstadt dafür
mit lebenslänglicher Verbannung –
die Exilierten aller Zeiten kennen den Preis.

II Die Generäle der letzten Kriege,
wenn ihnen ähnliches zustösst,
knien vor der Geschichte,
beteuern ihr Heldentum und ihre Unschuld,
sie klagen die Befehlsempfänger an,
die neidischen Kollegen, die ungünstigen Winde.

Thukydides sagte nur, er habe sieben Schiffe gehabt,
es sei Winter gewesen, er sei schnell gesegelt ...[2]

Aktualität gewinnt unser Stück schon durch die Fragestellung; es ist ja eine Grabrede für Kriegsgefallene; diese haben das grösste Opfer gebracht, das der Mensch bringen kann, das Opfer des eigenen Lebens. Wer über den Tod der besten Jugend trösten und diesen Tod als Vorbild hinstellen will, muss seine Hörer überzeugen, dass der bestehende Staat und der für diesen Staat geführte Krieg einen Sinn haben, der über den des Einzellebens erhaben und jedes Opfer wert ist. Ist diese Frage nach dem Sinn nicht genau die unsrige? Wir haben die anarchistischen, utopistischen Revolutionäre, wir haben die Kriegsdienstverweigerer. Wir werden prüfen müssen, wieweit Perikles' Gedanken heut noch tragfähig sind.

Die Antwort auf die Sinnfrage kann vom Geistigen her bestimmt sein, ja unser geistiges Wesen verlangt nach einer verstandeshellen Sinngebung. Aber angelegt ist die Fähigkeit zu solchem Opfer, ja der Trieb dazu, schon in tieferen Schichten unserer Natur. Die Natur stellt das Einzelwesen unter das Gesetz von der Erhaltung der Art. Tiere kämpfen für ihre Jungen auch gegen stärkere Gegner. So kämpfen menschliche Stämme und Völker um ihr Überleben. Man versucht, dies intellektuell-individualistisch als primitiven Herdentrieb abzutun. Aber dies Ge-

[2] Was sich hinter dem knappen Bericht verbergen mag, deutet K. Reinhardt an: *Thukydides und Machiavelli*, in *Vermächtnis der Antike* (1960) 206.

meinschaftsfühlen ist heilig, weil naturgegeben, wie Gattenliebe, Eltern- und Kinderliebe, wie unser Instinkt für Ordnung und Recht, die allein Frieden im Innern gewähren. Der Mensch ist ein zoon politikon nicht nur faktisch, sondern schon dem innern Wesen nach. Wie innerstaatlich in der Notwehr auch Gewalt erlaubt ist, so wagt es keine internationale Rechtsordnung, den Kampf um die Selbsterhaltung zu verpönen. Freilich, dem Naturtrieb geht es zunächst nur um Rettung und Erhaltung der Gemeinschaft; er kann sich, muss sich aber nicht steigern zum Machttrieb. Als heilig gilt uns nicht der Wille zur Macht, so natürlich auch er ist, sondern der Verteidigungskrieg; aber der ist und bleibt es.

Wie alles in der Frühzeit, ist auch dieser Wille eingebettet in die Religion. Man verteidigt Vaterland und Mutter Erde, die Gräber der Ahnen und die Tempel der Götter, die Ehre der Frauen und Kinder; die Götter helfen uns im Freiheitskampf, sie schützen die gerechte Sache. Das sind die Topoi, die stereotypen Gedanken, mit denen man dem Krieger sein Opfer begründete. Das war nicht 'Manipulation'; auch der kampfwillige Bürger verlangte vor der Schlacht nach einer solchen Erinnerung; daher der Brauch der Feldherrnrede. Wenn aber die Religion versinkt, verliert sich entweder die Bereitschaft zum Opfer überhaupt – und damit eines der edelsten Elemente der menschlichen Existenz –, oder das Opfer muss neu begründet werden. Um eine solche neue Sinngebung geht es im Epitaphios des Thukydides: er ersetzt die alte fromme Antwort durch eine neue, die aufs engste mit seiner eigensten Entdeckung zusammenhängt, mit der Autonomie des Staates. Man sagt es leicht und ermisst so schwer, wieviel es existentiell bedeutet: der Staat tritt an die Stelle der Religion, ein Teil an die Stelle eines Ganzen. Denn vergleichbar ist damit der fast gleichzeitige Vorgang, wie Sokrates und dann Platon auch die Ethik aus der altreligiösen Bindung lösen, die zu versagen beginnt, und sie auf die ewige Menschennatur zurückführen. Von diesem Augenblick an sind auf beiden Gebieten die herkömmlichen mythisch-religiösen Redewendungen überholt, und damit werden sie unwahr. Was früher heilige Wahrheit war, wird Phrase – so wie heute, eine Stufe weiter, im maschinellen Krieg die alte Rede vom Heldentod keiner Wirklichkeit mehr entspricht. Während aber Platon zwischen Religion und Ethik auf höherer Ebene ein Bündnis schliesst, ist Thukydides einzig von seinem neuen Staatsgefühl beherrscht; kein anderer antiker Denker ist so götterlos wie er; den Appell an Religion und Pietät nennt er mitleidig *ἀρχαιολογεῖν* (VII 69) – altväterische Sprüche. Seither sind wir, und heute erst recht, zerrissen in der Antinomie zwischen ethischem und politischem Denken. Rein ethisches Denken gefährdet unsere physische Existenz; rein politisches Denken verfehlt den Sinn der eigentlich menschlichen Existenz (und macht ausserdem schlechte Politik). Je weiter der ethische und der politische Pol auseinandertreten, desto heilloser die Spannung; in Perikles lag beides noch nah beieinander.

Die Entwicklung hat sich im Abendland wiederholt: der Germane preist den Schlachtentod des Gefolgsmannes und die Sippentreue, das Mittelalter ganz religiös den Glaubenstod des Märtyrers oder des Kreuzfahrers; diese dürfen immerhin,

wie der kämpfende Araber, die ewige Seligkeit erwarten. Erst in der Neuzeit ist der Staat wieder autonom geworden und verlangt das Opfer um seiner selbst willen. Darum rufen heute Verteidiger wie Angreifer mit gleicher Leidenschaft den Epitaphios als Kronzeugen an.

Jeder Staat ist, er mag wollen oder nicht, auch ein Machtgebilde. Auch die Macht ist – diese Überzeugung teilt Thukydides mit den Sophisten[3] – ein Gesetz der Natur. Aber die Tragik der Macht ist die ihr innewohnende Masslosigkeit. Dass Thukydides sich dessen bewusst war, beweist sein Melierdialog (V 85ff.); diese Darstellung ungebändigten Machtstrebens stellt er unmittelbar vor die sizilische Expedition, die die Katastrophe von 404 einleitete. So steht auch das Werk des Thukydides, wie das Herodots, nur ins Götterlose transponiert, unter dem Leitgedanken der Hybris[4]. Aber nicht Macht an sich ist Hybris. Auch für Macht gilt, wie für jeden andern Lebenstrieb, das Gesetz von Mass und Mitte, das heisst ihre Umgrenzung durch die übrigen Ansprüche des menschlichen Lebens. Der Staat, der Mass und Mitte bewahrt oder anstrebt, braucht kein schlechtes Gewissen zu haben, er darf sich selber fühlen. Diese Liebe zum rechten Staat, das ist der neue Sinn, den der thukydideische Perikles aus dem Geist seiner Weltstunde nach dem Absinken der Religion für den tief in der Menschennatur angelegten Opferwillen findet und ausspricht.

Am Grabe der Toten bedarf es nicht der Einschränkungen und Fragezeichen; das volle Register der Rede erklärt sich aus der Aufgabe des Augenblicks: zu mahnen und mitzureissen. Muss doch jede sinngebende Rede die Stimme anheben gegen den im Untergrund unserer Seele stets lauernden mephistophelischen Zweifel. Klassizismus meinte, diese Darstellung als bare Münze nehmen zu dürfen; von solcher Verklärung hat uns die historische Forschung geheilt. Wenn aber nun Gelehrte der skeptischen Nachkriegsgeneration, etwa Flashar[5], die attische Wirklichkeit gegen die Rede ausspielen, so verkennen sie, dass hier ein Zielbild aufgerichtet wird, nach dem der perikleische Staat sich selber deutet. Kein Ideal wird in der menschlichen Wirklichkeit erreicht, und doch lenkt es auch die Wirklichkeit in bestimmte Richtung. Es ist erzieherisch wirksamer zu sagen: «So bist du» als «So sollst du sein». Und bedenken wir: Einreissen, Verdammen, Entlarven ist nach dem Sieg der Aufklärung, nach Nietzsche, zu einem leichten Geschäft geworden; unsere Utopisten brauchen dazu ein bisschen Intellekt und ein hohes moralisches Ross; aber Sinn finden und einen Glauben aufrichten, auf dem ein Leben und ein Sterben ruhen kann, das ist schwer. Wir werden daher dem Versuch des Perikles-Thukydides zumindest mit Respekt begegnen und prüfen, wie weit wir ihn verstehn und ihm folgen können, und wo wir halt machen müssen. Ich weiss wohl, das heisst viel verlangen von einer Generation, der Kritik um jeden

---

[3] Vgl. Franz Kiechle, *Ursprung und Wirkung der machtpolitischen Theorien bei Thukydides*, Gymnasium 70 (1963) 289–312.

[4] Ähnlich, aber differenzierter K. Reinhardt a.O. S. 216, auch Strasburger a.O. S. 39f.

[5] Vgl. oben Anm. 1.

Preis zum Selbstzweck geworden ist. So klagt schon Tacitus[6]: «Grösse wird in denselben Zeiten am besten geschätzt, in denen sie am ehesten gedeiht. Heut aber muss ich, um das Leben eines Entschlafenen zu erzählen, um eine Nachsicht bitten, deren ich nicht bedurft hätte, um zu lästern. So grauenhaft und jeder Grösse abhold sind die Zeiten.» Doch nun genug der Einleitung.

II 34, 1.2. Im selben Winter begingen die Athener nach der Sitte der Väter das öffentliche Begräbnis der ersten in diesem Kriege Gefallenen. Dabei werden die Gebeine der Gebliebenen drei Tage vorher auf einem errichteten Gerüst aufgestellt, und jeder bringt dem Seinen Spenden dar, wie er mag.

Diese Sitte der Väter war speziell attisch. Natürlich verbrannten auch die Athener, wie alle, ihre Toten auf Scheiterhaufen auf dem Schlachtfeld; aber nur sie schafften die Urnen mit der Asche in die Heimat, die andern begruben an Ort und Stelle. Wir erinnern uns der Grabschrift der dreihundert Spartaner: «du habest hier uns liegen gesehn». Wir wissen von feindlichen Gräbern in Attika. Nach der Schlacht bei Chaironeia 338 wurden die übrigen Griechen dort begraben, die Asche der toten Athener heimgeschafft. Aber noch in Plataiai, 479, wurden die Gefallenen Athens neben denen der übrigen Hellenen beigesetzt (Herodot IX 85). So hat man gefragt, wie alt der Brauch ist[7]. Denkbar, dass er erst nach den Perserkriegen aufkam – vielleicht aus dem frommen Bedürfnis, mit den Toten zu leben, eher wohl um sie zu ehren; denn sie wurden ja nicht mehr im Sippenverband, im Familiengrab beigesetzt, sondern in einem eigenen Staatsgrab, Zeichen erstarkten Polisdenkens. Vielleicht hängt die Heimholung der Gebeine des Theseus durch Kimon damit zusammen. Wir brauchen uns hier mit dieser Diskussion nicht zu beschäftigen; für Perikles jedenfalls ist der Brauch schon Vätersitte.

34, 3. Wenn dann die Beisetzung ist, führen sie auf Wagen zypressene Schreine hinaus, einen für jeden Stamm, darin sind die Gebeine, welchen Stamms jeder war. Ein Lager wird leer mitgetragen, bereitet für die Vermissten, die bei der Bergung nicht gefunden wurden.

Ein Schrein pro Phyle, das entspricht der militärischen Einteilung der Athener; aus den Truppen der zehn Phylen baute sich die Schlachtlinie auf. Im Epitaphios des Demosthenes bekommt jede einzelne Phyle ihr Lob.

34, 4.5. Das Geleit gibt jeder der will, Bürger und Fremde; auch die verwandten Frauen sind mit beim Grab und erheben den Wehruf. Dann setzen sie sie in dem öffentlichen Grab bei, das in der schönsten Vorstadt liegt. Die im Krieg Gefallenen begraben sie immer dort, ausser denen von Marathon: denen gaben sie zur Auszeichnung ihrer Tapferkeit an Ort und Stelle ihr Grab.

Das öffentliche Grab ist nicht ein einzelnes, sondern meint den für solche Staatsgräber bestimmten Friedhof am Kerameikos, westlich vor der Stadt.

Wie ein solches Grab geschmückt war, zeigt ein Marmorrelief, das vielleicht Winckelmann der Sammlung des Kardinals Albani einverleibt hat[8]. Der Stil ist

---

[6] Tac. *Agricola* 1.

[7] F. Jacoby, JHS 64 (1944) 37–66 (= *Abhandl. z. griech. Geschichtsschreibung* [Leiden 1956] 260–315). Dagegen Gomme im Kommentar zu dieser Stelle.

[8] Abbildung auf unserer Tafel 2 (bei S. 73).

so stark von Fries und Giebelskulptur des Parthenon bestimmt, dass man es in die ersten Jahre des Peloponnesischen Krieges datieren muss. Mit seiner Länge von über 2 m übertrifft es die Masse eines Privatgrabes; vielleicht bezieht es sich sogar auf die Reitertreffen im ersten Sommer 431; dann würde es aufs engste mit unserer Rede zusammengehören und ist vielleicht wegen dieses Bezugs nach Rom verschleppt worden. Der Felsen links könnte eine Andeutung des Aigaleosgebirges sein; links der gestürzte und wehrlose Feind, der mit dem Mantel und erhobener Linker den tödlichen Streich vergeblich abzufangen sucht. Der Athener ist vom galoppierenden Pferd gesprungen, hält es mit der Linken am langen Zügel, sucht noch mit den Füssen den Boden und hat schon sich umwendend das Schwert gezückt. Diese Rückwendung hält kompositorisch dem Galopp des Pferdes nach rechts die Waage. Das ist noch klassisch, während das reiche Gefältel, das Wehen von Chlamys und Pferdeschweif schon auf den fliessenden Stil der Nikebalustrade und der Meidiasvasen deuten. So erreicht das Relief bei weitem nicht die herbe Grösse unserer Rede, sondern erinnert eher an die schwelgerische Schönheit Gorgianischer Rede. Das ist der Zeitstil, von dem Thukydides sich abhebt. Aber gemeinsam ist dem Epitaphios und dem Relief die fraglose Hinnahme des kriegerischen Erlebens und, was Marie Luise Kaschnitz von der Nike von Samothrake sagt: «Des Sieges unvergleichliche Gebärde.»

34, 6.7. Wenn sie es dann mit Erde zugeschüttet haben, spricht ein von der Stadt gewählter, durch Geist und Ansehen hervorragender Mann auf die Toten eine Lobrede, wie sie ihnen gebührt – dann gehen sie. Das ist die Bestattung, und während des ganzes Krieges, so oft es dazu kam, folgten sie diesem Brauch.

Diese ganze Darstellung ist einfach und anschaulich und erinnert im Kleinen an die grosse Schilderung der Belagerung von Plataiai oder der Seeschlachten. Dies augenhafte, fast manuelle Interesse des Thukydides hält seiner Fähigkeit zur geistigen Durchdringung die Waage; in beidem übertrifft er die späteren Historiker. Gegenüber der gedanklichen und sprachlichen Gedrungenheit der folgenden Rede wirkt dieses Kapitel wie ein leichteres Präludium. Da die Athener wissen, was bei ihnen Brauch ist, zeigt es auch mit aller Deutlichkeit, dass Thukydides sich mit seiner Darstellung an eine gemeingriechische, vielleicht auch an eine künftige Leserschaft wendet, ktema eis aei – man darf also, das ist wichtig, den Gehalt des Werkes nicht, wie Ed. Schwartz wollte, bloss als Antwort auf athenische Stimmungen und Strömungen von 404 erklären wollen. Ich glaube zwar auch, dass die Rede so spät geschrieben ist, aber nicht, weil sie eine direkte Verteidigung – oder gar Anprangerung – des Perikles wäre, auch nicht, weil die Wendung «während des ganzen Krieges» immer nur den 27jährigen Krieg meinen soll (immerhin wird man die Einschränkung «so oft es dazu kam» am ehesten auf die Jahre nach 421 deuten), sondern weil sie als Denkmal gedacht ist für das, was Athen einst als menschliche Möglichkeit bedeutet hatte und was im Laufe des peleponnesischen Krieges untergegangen war.

34, 8. Bei diesen ersten nun wurde Perikles Xanthippos' Sohn gewählt zu reden. Und als der

Augenblick gekommen war, trat er vom Grab weg auf eine hohe dort errichtete Rednerbühne, um möglichst weithin von der Menge gehört zu werden, und sprach so:

Perikles, das weiss man, hielt die Rede auf die Gefallenen des samischen Krieges 440/439. Plutarch und Aristoteles zitieren Beispiele seiner Beredsamkeit: «Die Gefallenen seien unsterblich geworden wie die Götter, deren Unsterblichkeit wir ja auch nur aus ihren Wohltaten und aus ihren Ehren erschliessen»[9], und: «Mit dem Tod dieser Jugend sei der Frühling aus dem Jahr herausgebrochen»[10]. Namentlich die zweite Wendung hat eine poetische Kraft und eine Gefühlstiefe, wie wir sie im ganzen Epitaphios des Thukydides nirgends finden. Das Altertum wusste nur von dieser einen Grabrede des Perikles[11], und wir müssen also mit der Möglichkeit rechnen, das Thukydides die Rede, so wie er sie dem Perikles in den Mund legt, von 439 nach 430 verschoben hat, mit einer künstlerischen Freiheit, die ihm durchaus zuzutrauen wäre. Kompositionelle Gründe mögen ihn bewogen haben: Manche Seite im Thukydides bezeugt, mit wieviel Gefühl er der Opfer der Katastrophen gedenkt. Die politisch-militärische Entwicklung des Krieges ist diesem Realisten nicht die einzige Realität; die Toten gehören auch zur Phänomenologie des Krieges; so gedenkt er ihrer am Ende des ersten Kriegsjahres. Dass er nur der athenischen Opfer gedenkt, mag mit dem patriotischeren Charakter der ersten Werkhälfte zusammenhängen. Dazu kommt ein weiteres: Die beiden ersten Periklesreden (I 140; II 13) gelten den äusseren Machtmitteln, den berechenbaren Chancen im Kriege, und die letzte (II 60) zeigt nach den ersten erlittenen Rückschlägen die *constantia*, die auch von den Römern so hoch gewertete Unbeirrbarkeit und durchhaltende Seelenstärke des Staatsmanns, so recht das Gegenteil der von uns Modernen geforderten Flexibilität. Der Epitaphios aber steht chronologisch am Ende des noch harmlosen ersten Kriegsjahrs, Frühling 430, unmittelbar vor dem Einbruch der Seuche, die ungezählte und die Besten wegraffte, also auf dem absoluten Höhepunkt der Macht Athens, und er ergründet die tiefern, innern Wurzeln dieser Macht, ihre menschlichen Voraussetzungen. Denn wenn auch die menschliche Natur, wie Thukydides oft wiederholt, sich immer gleich bleibt, so sind doch die Völker, wie er auch gern wiederholt, verschieden. Was Homer und die Tragiker für ihre Helden entdeckt und dargestellt haben, den unlöslichen Zusammenhang von Charakter und Schicksal, das sieht Thukydides auch in der Völkergeschichte wirksam: die Athener wären nie so mächtig geworden, wenn sie nicht so wären, wie sie sind. Um das darzustellen, benutzt er die überlieferte Form der Grabrede, schiebt aber alle überkommenen Gemeinplätze beiseite.

Schon mit dem ersten Satz stellt sich Perikles in Gegensatz zu dieser Tradition:

35, 1. Die meisten, die bisher hier gesprochen haben, rühmen den, der zuerst den alten Bräuchen diese Rede beifügte, weil es schicklich sei, am Grabe der Gefallenen sie zu sprechen. Mich aber würde es genug dünken, Männern, die ihren Wert durch ein Tun erwiesen haben, auch ihre Ehre durch ein Tun zu bezeugen, wie ihr es jetzt bei diesem öffentlichen Begängnis der Totenfeier seht.

---

[9] Plut. *Perikles* 8. [10] Aristot. *Rhet.* 1411a. [11] Plat. *Menexenos* 236 b.

Es sind uns aus dem Altertum noch mehr solcher Grabreden erhalten; wenn auch die meisten erst dem vierten Jahrhundert angehören, dürften ihre typischen Gedanken auf älterer Überlieferung beruhen, von der sich Thukydides bewusst abhebt[12].

1. Von einer Grabrede des Gorgias, die in die Jahre vor dem Frieden des Nikias gehören wird, haben wir ein längeres Zitat aus dem Schlussteil; davon hier eine Probe[13]: «Zum Zeugnis dessen errichteten sie Siegesmäler über die Feinde, Weihmäler des Zeus, ihre eigenen Denkmäler, nicht unbekannt mit Ares aus angeborenem Trieb und mit Eros nach bändigendem Gesetz, mit waffentragendem Streit und schönheitliebendem Frieden, fromm gegen die Götter durch Rechtlichkeit, ehrfürchtig gegen die Eltern durch Sorglichkeit, gerecht gegen die Mitbürger von gleich zu gleich, achtsam gegen die Freunde durch Treue um Treue. Darum ist nach ihnen, die starben, die Sehnsucht nicht mitgestorben, da sie unsterblich in uns nicht Unsterblichen nach ihnen, die nicht mehr leben, lebt.» Wenn dagegen Perikles aussprechen wird (42, 3): «wenn auch der eine oder andere minder taugte, so haben sie doch durch ihren Tod dem Ganzen mehr genützt als im einzelnen geschadet», so spüren wir, welch anderer Wind hier weht: lieber eine Realität auch einmal krass hinstellen als unbesehen Tugendwörter häufen. Die Schönheit der gorgianischen Sprache, die klangvollen Assonanzen, Wortwahl, Satzbau, haben die Athener gerade damals, 427, zur Begeisterung hingerissen, und auch Thukydides hat viel von ihm gelernt: seine geschliffenen, ausgewogenen, reimenden Antithesen sind gorgianische Figuren, wie wir sie auch aus der Agathonrede in Platons Gastmahl kennen. Aber während bei Gorgias nur zu oft das schöne Wort den Gedanken provoziert, so dass sich der Hörer beinah ausrechnen kann, was jetzt kommen muss, behält Thukydides den Gedanken in straffer Führung und bricht in der Form gerade aus dem musikalischen Gleichklang gern herb aus.

2. Lysias' Rede gehört in den korinthischen Krieg von etwa 392.

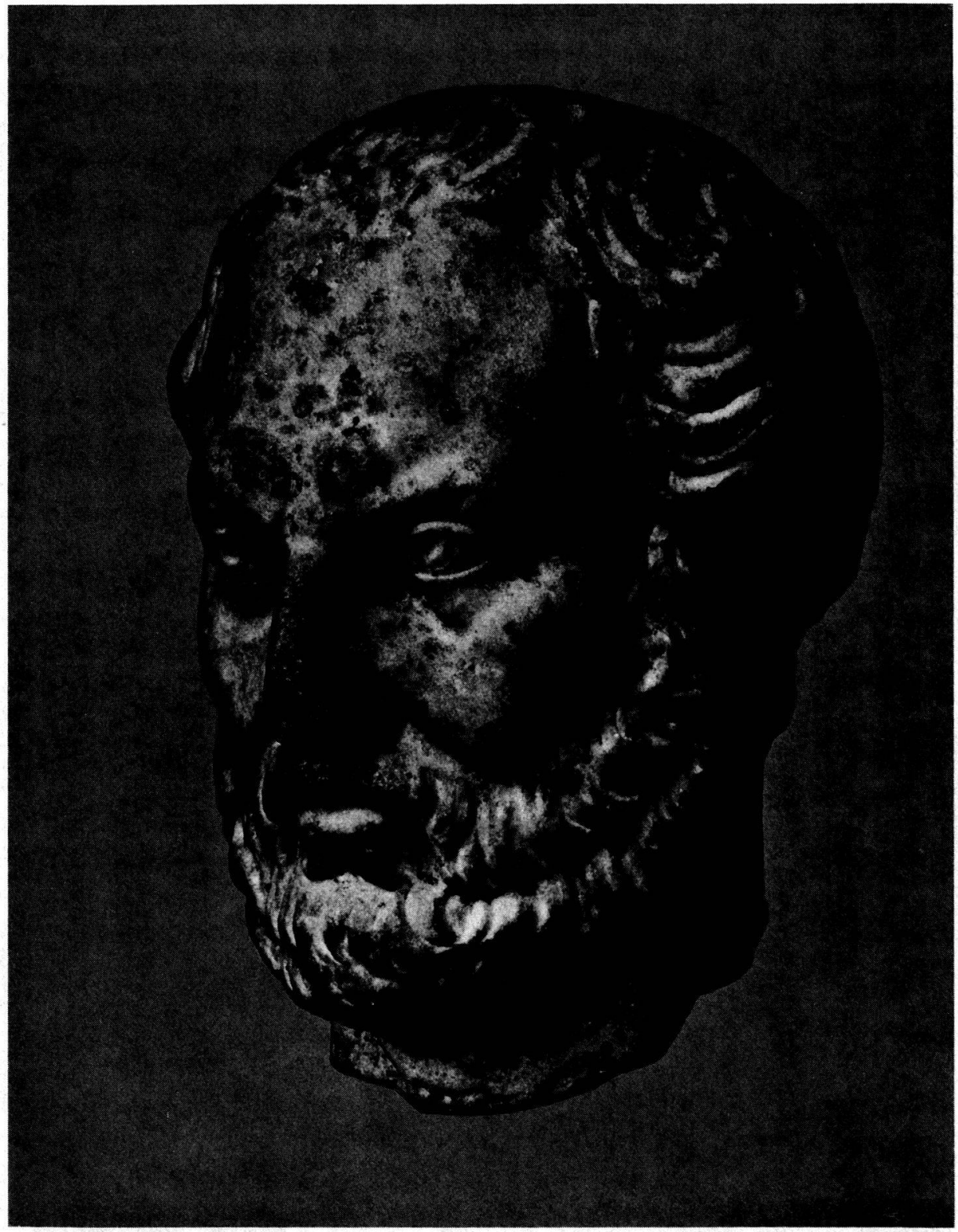
3. Fast gleichzeitig, 386, datiert sich der platonische Menexenos.

4. Demosthenes fiel die bittere Aufgabe zu, auf die Gefallenen von Chaironeia zu sprechen.

5. Auf Papyrus erhalten ist die Rede des Hypereides auf die Gefallenen im Lamischen Krieg, Frühjahr 322, nach dem vergeblichen Aufstand gegen die Makedonenherrschaft.

Gemeinsam ist allen Reden in der Einleitung der Ausdruck der Sorge, dem Gegenstand nicht gerecht zu werden, und darauf ein langes Verweilen in der mythischen Vergangenheit und bei den Perserkriegen. Dies ist typisch griechisch. Zwar setzt sich jede Schlacht aus hundert Einzelepisoden zusammen, in denen einzelne sich hervortun können – denken wir, wie in Platons Gastmahl Alkibiades das Verhalten des Sokrates in der Schlacht beim Delion rühmt – und doch werden in keinem Epitaphios Einzelleistungen beschrieben, keine Namen werden genannt, nomina sunt odiosa. Auf dem Schlachtfeld, ja, da werden dem besten Krieger die

[12] So auch Strasburger a. O. 21f. [13] Die Fragmente der Vorsokratiker, Diels-Kranz[5] 82 B 6.



Tafel 1. Thukydides-Kopf aus Schweizer Privatbesitz. Vgl. Erich Boehringer: Ein Bildnis des Thukydides, in: Festschrift Andreas Rumpf, 1952. Aufnahme Julie Boehringer.

Tafel 2 (umstehend). Reiterrelief. Rom, Villa Albani. Aufnahme Alinari 27708.

Aristeia zuerkannt[14], aber an den Toten rühmt man nur den Tod, der hinlänglich ihre Tapferkeit beweist, und man weicht aus in den Mythos, so wie die klassische Kunst Amazonenkämpfe und Kentaurenkämpfe als Chiffern benutzt und die Tragödie auch aktuelle Probleme in mythischem Gewand behandelt. Auch bei den Sportsiegen gab es ja keinen Personenkult: die Siegerstatuen hatten keine Porträtähnlichkeit, und auch in Pindars Epinikien sucht man vergebens eine Physiognomie oder eine Episode des Wettkampfs. Nur der späteste Epitaphios, der des Hypereides, macht mit dem Lob des Feldherrn Leosthenes eine bezeichnende Ausnahme.

An den Schluss der Grabrede gehören Mahnungen an die Überlebenden, Trostworte an die Eltern, Ausdruck der Sorge für Kinder und Witwen. All diese Teile finden sich auch in unserer Rede, teils ausgeführt teils betont an den Rand geschoben, und wenn der Menexenos mit dem Lob dessen beginnt, der die Rede aufgebracht hat, so bestätigt das unsere Meinung, dass die ganze Topik, wenn auch erst später belegt, auch für Thukydides schon vorgegeben war. Aus dieser vorgeprägten Form erklärt sich übrigens auch, warum spätere Epitaphien oft aus dem Stil ihres jeweiligen Autors herausfallen und daher zeitweise für unecht erklärt worden sind[15].

«Den, der dem Brauch diese Rede beifügte.» Für uns kommen Bräuche von selbst allmählich auf; für den Griechen ist jede Institution oder Erfindung eine bewusste Leistung jemandes, und man fragt: wer war's? Bei den Leichenspielen des Patroklos gab es die spontane Totenklage, natürlich, aber keine institutionelle Rede. Wie alt der Brauch sei, das ist eine andere Frage als die nach dem Alter des Staatsbegräbnisses selbst, und sie wurde schon im Altertum diskutiert. Der Redelehrer Anaximenes, und nach ihm unser Scholiast, meinen: Solon habe die Rede eingeführt; Diodor XI 33 sagt, sie sei nach der Schlacht bei Plataiai aufgekommen, und ähnlich Dionys von Halikarnass: nach dem Artemision, Salamis oder Plataiai[16]. Er meint, der römische Brauch der *laudatio funebris* sei älter: die erste habe Valerius Publicola 509 am Grab des Iunius Brutus gehalten. Wie dem auch sei, der Vergleich des Dionys ist interessant. Beides waren Anlässe, im Volk, beim Fehlen jedes Geschichtsunterrichtes, die Vergangenheit aufzurufen. Die Römer haben eine Form herausgebildet, die das aristokratische Individuum preist, mit seinen Besonderheiten, sein gesamtes Leben und die Taten der ganzen Sippe für die Grösse Roms; die Athener verherrlichen den einen Augenblick der Erfüllung und darüber hinaus das Gesamtvolk. Man denkt an die Porträtkunst, die ja auch bei den Griechen ert spät entwickelt wurde, bei den Römern zur höchsten Vollendung kam und bei ihnen ja wohl auch mit dem Brauch der *imagines*, der Totenmasken, zu-

---

[14] Plat. *Symp.* 220 de.

[15] Für die Echtheit des Lysianischen Epitaphios spricht, dass den Metöken darin ein besonderes Lob gespendet wird; die des Menexenos hat Friedländer in seinem Platonbuch verteidigt, der des Demosthenes ist von Sykutris (Hermes 63 [1928]) mit einleuchtenden Gründen als echt erwiesen worden.

[16] Dion. Hal. *Antiq. Rom.* V 17.

sammenhängt. Solon verbot besondere Ehren einzelner Toter. Um so mehr bedeutete darum die Ehre des Staatsbegräbnisses.

An dieser Tat, dem Staatsbegräbnis, meint Perikles, sollte man es genug sein lassen und

sollte nicht den Glauben an vieler Männer Heldentum gefährden durch einen einzigen guten oder minder guten Redner.

Dies Gefühl, dass vor der Wirklichkeit des Todes kein Wort standhält, jedes zu leicht wiegt, zeugt von grosser Gesinnung. Und gerade ein Meister des Wortes weiss auch um die Grenze des Wortes.

Der Gegensatz logos – ergon durchzieht das ganze Werk des Thukydides, ja er ist allgemein sophistisch. Er bedeutet den Durchbruch aus der schönen Welt Homers, Pindars, der Sieben Weisen, zu einer tiefer erkannten Wirklichkeit. Jede Umwälzung in Kunst, Philosophie, Staat bemüht sich um eine neue Wirklichkeit, vor der die alten Worte verblassen, sie ist immer auch Sprachkrise. Man bemüht sich um neue Worte oder man verzichtet auf das Wort wie Hofmannsthal im Chandosbrief. Das zerbrochene Wort der modernen Dichtung beruht wohl auch auf der Skepsis vor dem schönen Wort und auf dem neuen Wirklichkeitsverhältnis, das Phänomenologie und Existentialismus suchen lehren.

Jedes Wort bleibt bloss Wort. Aber dazu kommt, dass der erwählte Redner persönlich versagen kann. Dies Problem macht auch uns zu schaffen. Die katholische Messe etwa am Sonntag oder gerade beim Totenamt ist ein Ergon, eine gleichbleibende heilige Handlung; sie bleibt unpersönlich, feierlich, sie ordnet den Tag in die Ewigkeit. Die protestantische Predigt oder die Abdankungsrede sind aus dem Moment geboren; sie können warm und packend zu Herzen gehn – aber wie bitter ist die Enttäuschung, wenn der Redner, auf den dann alles ankommt, nur dürftige Worte findet.

35, 2. Es ist nämlich schwer, das rechte Mass der Rede zu treffen, wo man auch die Vorstellungen, die jeder sich von der Wahrheit macht[17], kaum bestätigen kann: denn der wohlwollende Hörer, der dabei war, wird leicht finden, die Darstellung bliebe hinter seinem Wunsch und Wissen zurück, und der Unkundige, es sei doch manches übertrieben, aus Missgunst, wenn er von Taten hört, die seine eigne Kraft übersteigen. Denn so weit ist Lob erträglich, das andern gespendet wird, als jeder sich fähig dünkt, wie er's gehört hat, auch zu handeln; was darüber hinausgeht, wird aus Schelsucht auch nicht mehr geglaubt.

Die Gedanken kehren wieder bei Sallust[18], der als Schwierigkeiten des Geschichtsschreibers nennt: «erstens, dass Worte Taten gleichkommen sollen; dann, dass die meisten jeden Tadel von Schlechtigkeiten als gehässige Missgunst deuten – erzählst du aber von vollbrachten Leistungen, von Ehre und Ruhm, wird jeder nur so viel gleichmütig anhören, als er sich selbst auch zu leisten zutraut, was darüber hinausgeht, wird er für erfunden und unwahr halten.»

---

[17] *δόκησις* heisst hier weder «die erkannte Wahrheit» (Steup) noch «der Anschein der Wahrheit» (Flashar a. O. 13), sondern, wie II 87 und III 43, 'Erwartung', mit Anklang an *δοκᾶν*, *προσδοκᾶν*. [18] Sall. *Cat.* 3.

Die Schwierigkeit, das rechte Mass zu treffen, das geht zunächst auf das genannte Gleichgewicht von Wort und Tat. Aber dabei verweilt der Redner nicht, es könnte aussehn wie eine Vorweg-Entschuldigung für eigenes Versagen, und dafür ist er zu stolz. Für ein Gefühl der Unangemessenheit kann ja die Schuld auch beim Hörer liegen, wenn er entweder zuviel erwartet und das Gesagte dürftig findet (das ist nur zur polaren Ergänzung gesagt) oder aber wenn er zu kleinlich ist, das wahrheitsgemässe Lob zu akzeptieren.

Zwei Gruppen von Hörern, unterschieden durch ein doppeltes Gegensatzpaar, wie das Thukydides liebt; erstens Augenzeugen und Abwesende, zweitens Wohlwollende und Missgünstige. Nur zwei der vier hier möglichen Kombinationen sind genannt; denn der Augenzeuge ist ja eo ipso hingerissen von den Heldentaten, die er sah, er wird auch hohes Lob noch gering finden; übelwollende Augenzeugen gibt es also nicht. Und auch von denen ist nicht die Rede, die begeisterungswillig glauben, was ihnen erzählt wird: von ihnen hat ja der Redner nichts zu fürchten – sofern es sie überhaupt gibt. Denn der Nicht-Augenzeuge muss der menschlichen Natur nach bei fremdem Lob misstrauisch, schelsüchtig sein. Das ist der Realismus der Klassiker, der so fern ist aller rousseauischen Schwärmerei vom natürlicherweise guten und edeln Menschen. Phthonos ist wie Invidia mit Neid nicht gut übersetzt. Auch die Götter sind ja nicht neidisch, als wollten sie haben, was die Menschen haben; nur sollen die Menschen nicht auf lichter Höhe wandeln wie sie. Das Hervorragende herabdrücken, das ist Phthonos, ein Instinkt der Menge, daher ein hässliches Wort. Kakridis[19] in seinem Kommentar zum Epitaphios meint, unmöglich hätte ein wirklicher Perikles dem Volke so kommen dürfen. Doch, Thukydides zeichnet damit gerade den Charakter des historischen Perikles, der nicht schmeichelte und Person genug war, dem Volk auch etwa im Zorn entgegenzutreten[20]. Er wusste, dass er es nicht mit lauter Edelmenschen zu tun hatte. Wie anders tönt das, als wenn Demosthenes in der Leptinea XX 141 den Athenern sagt: «Tut das und das nicht, ihr Athener, es könnte wie Neid aussehn, ihr aber seid frei von Missgunst. Ihr allein von allen Menschen haltet ja von Staats wegen Grabreden auf die Gefallenen, worin die Taten tapferer Männer gepriesen werden. Solcher Brauch aber zeugt von edlem Wetteifer und nicht von Neid auf die so Geehrten.» Das ist das vierte Jahrhundert mit seinem leicht etwas verblasenen, wirklichkeitsfernen Idealismus, das nicht nur die mythischen Ahnen, sondern selbst schon die perikleische Zeit idealisiert hat. Nein, Neid gibt es, wo Menschen sind, und wer etwas Besonderes sein will, muss den Neid in Kauf nehmen, wie Pindar ein älteres Sprichwort umformt: *κρέσσον οἰκτιρμοῦ φθόνος*[21], 'Besser Neid als Mitleid'. Wenn also Perikles hier mit der Schelsucht rechnet, als einem Widerstand gegen seine Rede, so ist damit bereits etwas gesagt über die Höhe dessen, was er zu preisen hat. Da das, was er preisen wird, die Grösse Athens ist, so denkt

[19] Joh. Theoph. Kakridis, *Der Thukydideische Epitaphios*. Zetemata 26 (München 1961).
[20] II 65, 8.
[21] Pind. *Pyth.* 1, 85, nach Thales (bei Stob. III 1, 172): *φθονοῦ μᾶλλον ἢ οἰκτίρου.*

er bei den misswilligen Hörern wohl nicht so sehr an die Mitbürger als an die anwesenden Fremden, in der Hauptsache also wohl die Untertanen Athens; so wird die Preisrede gleichzeitig zur Apologie der Herrschaft und will als solche zusammen gelesen sein mit der Athenerrede in Sparta (I 73) und der des Euphemos in Kamarina (VI 82).

Der erste Satz der Rede sprach vom Brauch der Grabrede. Der ganze Mittelteil des Kapitels begründete des Perikles persönliche Abneigung dagegen: Die meisten, mich aber ... So spricht das erwachte Individuum, das von allem Herkömmlichen sich bewusst absetzt. Das beginnt bei Sappho (27a D): «Die sagen: ein Reitertrupp, und die: Fussvolk, und andre: Flottenauffahrt sei auf der dunklen Erde das schönste, ich aber: was einer liebt.» Und Xenophanes (VS[5] 21 B 2, 13) über Siegerehrungen: *ἀλλ' εἰκῇ μάλα τοῦτο νομίζεται*, «ganz sinnlose Bräuche sind das». Spätere entziehen sich darum den Bräuchen, Perikles noch nicht: er lenkt ein:

35, 3. Nachdem es aber den Ahnen sich bewährt hat, daß dies so recht sei, muss auch ich dem Brauche folgen und versuchen, jedem von euch Wunsch und Erwartung zu erfüllen, so gut es geht.

Das ist jene Übergangsgeneration, die bei aller geistigen Freiheit des selbstbewussten Individuums doch das Persönliche zurücktreten lässt und sich dem Herkommen fügt, so wie Sokrates trotz seinem Deismus die alten religiösen Zeremonien erfüllte, so wie Perikles selbst seine Machtstellung nicht zur Tyrannis ausbaute – zur Verwunderung des Alkibiades –, sondern der Demokratie treu blieb.

36, 1. Zunächst will ich unsrer Vorfahren gedenken: es ist recht und geziemend, ihnen in solchem Augenblick diese Ehre des Gedächtnisses zu erweisen.

Mit dieser Ankündigung hält sich Perikles genau an das erwartete Schema. Das Lob der Ahnen gehört zum eisernen Bestand jeder Lobrede, gelte sie nun einem einzelnen oder der ganzen Schar der Gefallenen. Man denke an Pindars Siegeslieder, in denen nicht nur die Ahnen genannt werden, sondern sehr oft auch der erzählte Mythos aus den Erinnerungen der Familie oder der Heimatstadt genommen ist. Und der Rhetor Anaximenes rät: 'Wenn der, den du zu loben hast, von edler Abstammung ist, so holst du weit aus und verfolgst durch den ganzen Stammbaum die Ruhmestaten seiner Ahnen; ist er aber von niedriger Geburt, dann sagst du umgekehrt: edel ist, wer Grosses vollbringt, oder: welches Lob hat der nicht verdient, der ohne ruhmreiche Ahnen ganz aus eigener Kraft sich zu solcher Leistung aufgeschwungen hat![22] Fast in allen Epitaphien ist das Ahnenlob breit ausgeführt, auch im Panegyrikos des Isokrates, der zwar keine Grabrede, aber doch auch eine Festrede zum Ruhme Athens ist. Das Hauptgewicht liegt auf den mythischen Überlieferungen. Im einzelnen geht es immer wieder um folgende Punkte:

1. Die Autochthonie. Als einzige Griechen bewahrten ja die Athener keine Erinnerung an ihre Einwanderung, weil sie seit der ersten ionischen Einwanderung in Attika festsassen, sie hielten sich also für Söhne des Landes. Thukydides sagt es

[22] Anaximenes *Rhet.* 35, 5–9.

ohne die mythische Einkleidung: immer dieselben Bewohner, d. h. präzisierend: in der Abfolge der Geschlechter. Dieser ungestörten Abfolge entnimmt er einen Beweis für die Wehrhaftigkeit der Athener; die andern Festredner viel sonntäglicher: die Athener brauchten also niemand erobernd Unrecht zu tun, sie waren homogen und daher einträchtig.

2. Athene schenkte dem Lande den Ölbaum, Demeter das Korn. Ackerbau und Ölbau verbreiteten sich von Attika aus zu den Menschen; so sind die Athener das erste Kulturvolk, Kulturbringer.

3. Unter Theseus fielen die barbarischen und gefürchteten Amazonen ins Land ein und wurden vernichtet. So tapfer sind Athener.

4. Als die Thebaner nach dem Sieg über die Sieben Belagerer die Gefallenen nicht freigeben wollten zur Beerdigung, zogen die Athener mit Heeresmacht hin, holten die Leichen und bestatteten sie bei Eleusis. So fromm sind Athener.

5. Als Eurystheus die Söhne und Nachkommen des Herakles (historisch gesprochen: die Dorier) verfolgte, suchten sie Zuflucht in Athen, und die Athener gewährten ihnen Schutz, trotzten der Gefahr und kämpften für ihre Freiheit. So selbstloser Hilfe sind Athener fähig, sie sind Retter in der Not, selbst Sparta verdankt ihnen seine Existenz.

6. Retter in der Not waren die Athener auch, als die Perser kamen: bei Marathon und bei Salamis.

Nun Thukydides:

36, 1–3. Die Freiheit dieses Landes haben sie, in der Aufeinanderfolge der Nachwachsenden immer die gleichen Bewohner, mit ihrer Kraft bis jetzt weitergegeben. So sind sie preiswürdig, und noch mehr als sie unsre Väter. Denn diese erwarben zu dem, was sie empfingen, noch unser ganzes Reich, nicht ohne Mühe, und haben es uns Heutigen mitvererbt. Das meiste davon haben jedoch wir selber hier, die jetzt noch Lebenden, in unsern reifen Jahren ausgebaut und die Stadt in allem so ausgestattet, dass sie zu Krieg und Frieden sich völlig selber genügen kann.

Also ein energischer Bruch mit all den schönen pietätvollen Reden. Was zählt, ist einzig das Problem des heutigen Tages, das attische Reich. Die mythischen und frühhistorischen Erinnerungen haben politisch kein Gewicht mehr; das hat Thukydides schon gleich am Anfang gezeigt: pietätlos fällt Kerkyra von seiner Mutterstadt Korinth ab und schliesst sich um des Nutzens willen an das stammfremde Athen an.

Die meisten Griechen sahen zu den Ahnen auf, fühlten sich in absteigender Linie, kleine Enkel grosser Helden und Göttersöhne, das goldene Zeitalter am Anfang. Umgekehrt war das Lebensgefühl der Sophisten. Ihnen entwickelte sich die Kultur aus primitiven Anfängen langsam höher, und in der Geschichte der Macht, in seiner Archäologie, hat Thukydides den so viel besungenen troischen Krieg als geringfügig erwiesen gegenüber dem peloponnesischen. So hier: die mythischen Ahnen werden beschwiegen, die Marathonkämpfer gestreift, die Reichsgründer gelobt; die Hauptleistung ist das Verdienst der Heutigen. Die Linie steigt, Thukydides ist Modernist. Perikles spricht von sich aus: die Väter sind die um 510 geborene Generation, die Kämpfer von Salamis, die danach die Inseln unterwarfen, Aristei-

des, Kimon, Thukydides Melesiu. Die Periklesgeneration von 490 hat bis zum Frieden von Euboia 445 weiter erobert, dann das Reich konsolidiert. Ganz naiv gilt ihm die Mehrung des Erbteils als rühmlich, wie im Privatleben, wo der Hausherr das Familiengut ungeschmälert weitergeben soll und Schande erntet, wenn er es mindert, Lob, wenn er etwas dazu-hinterlässt.

36, 4. Was davon Kriegstaten sind, durch die Teil um Teil erworben wurde, oder wenn wir selbst oder unsere Väter einen fremdländischen oder griechischen Feind, der angriff, opferfreudig abgewehrt haben, das will ich, um nicht weitschweifig von Bekanntem zu reden, beiseitelassen. Aber aus welcher Gesinnung wir dazu gelangt sind, mit welcher Verfassung, durch welche Lebensform wir so gross wurden, das will ich darlegen, bevor ich dann zum Preis unserer Gefallenen mich wende – es ist dieser Stunde, glaube ich, doch wohl angemessen, dass dies ausgesprochen werde, und von Vorteil, wenn die ganze Menge von Bürgern und Fremden es anhört.

Da haben wir eine richtiggehende Disposition: erst die erwähnte praeteritio, dann die partitio. Erst will der Redner von der *ἐπιτήδευσις* reden, der allem zugrundeliegenden Gesinnung und erwählten Lebensführung (was durch *πολιτεία* und *τρόποι*, Verfassung und Volksart, nicht ergänzt oder unterteilt, sondern nur ausgefaltet wird); nachher spricht er von den Gefallenen selbst. Das zeigt, wie weit die kunst- und schulmässige Rhetorik damals bereits entwickelt war und Thukydides sich ihrer Formen bedient. Wenn er aber diesen langen Abschnitt über die inneren Ressourcen (37–41) an die Stelle des überlieferten Ahnenlobes setzt, so schaltet er mit den überkommenen Formen nach seiner eigenen Notwendigkeit. Sein Neues ist die Erkenntnis, dass hinter aller bunten Vielfalt der Ereignisse (wie sie noch Herodot gibt) sich doch gewisse Konstanten abzeichnen; eine von diesen ist der Volkscharakter, der den Stil der Politik bestimmt. Eine andere sind die ewigen Gesetze politischen Handelns. So kommt – echt klassisch – in den Ablauf der Ereignisse ein statisches Element, die Vorgänge werden zu Einzelerscheinungen, dahinter steht das Wesen.

Den attischen Volkscharakter zeichnen mit dem Blick des Feindes die Korinther in Sparta, zur Warnung (I 70), Perikles sieht als Freund die Macht Athens darauf gegründet. Auch diesen Gedanken hat Sallust in eine Betrachtung über Aufstieg und Niedergang der Reiche übernommen[23]: «Mit dem moralischen Niedergang sinkt auch die äussere Macht; so geht die Herrschaft immer vom Geringeren an den jeweils Besten und Tüchtigsten über.» Im Bewusstsein ihres Wertes fühlen sich die Athener stolz ihrer Herrschaft würdig. So dient die Darstellung ihres Wesens der Rechtfertigung des attischen Reiches. Daher die Doppelaussage des letzten Satzes: «angemessen» und «von Vorteil». So gesehen stellt sich der Epitaphios in eine Reihe mit der Rede der Athener in Sparta (I 73) und der des Euphemos in Kamarina (VI 82). Aber gerade im Vergleich wächst der Epitaphios: er will ein bestärkendes und darum gewiss erhöhendes Bild des ganzen Wesens malen, in dem das apologetische Element, sozusagen als heuristisches Prinzip, nur noch

[23] Sall. *Cat.* 2, 6.

durchschimmert. Man hüte sich, eine solche Haltung vorschnell nazistisch zu nennen – wenn zwei das Gleiche tun, ist es nicht das Gleiche. Weder ist attisch gleich neudeutsch, wie wir gleich sehen werden, noch waren die Formen der Herrschaft vergleichbar. Aber freilich, Gegner des Reichsgedankens hatte Perikles genug, im freien Griechenland, unter den brodelnden Untertanen und vor allem bei der Gegenpartei in Athen selbst, den Konservativen. An sie denkt er, wenn er sagt, es sei nützlich, dass die ganze versammelte Menge es anhöre. Die Herrschaft Athens musste nicht nur militärisch gesichert, sondern auch mit Worten und Gedanken nach aussen und innen verteidigt werden. Schon gleich zu Beginn der Machtentfaltung hatte Aristeides dem Flottenbau des Themistokles opponiert, und seither rieten die entmachteten Adligen zur Bescheidung: man solle geniessen, was man hat, Feste feiern (aber sparsam), nicht in unnötiger Aktivität Kräfte verschleudern; Perikles habe mit seinen Prachtbauten die Stadt aufgeputzt wie ein prahlerisches, eitles Weib[24]. Eine Verteidigung gegen Vorwürfe pflegt man heut mit dem Wort Propaganda abzutun. Hüten wir uns vor diesem groben Wort. Propaganda kann man mit einem käuflichen Apparat und mit einer ebenfalls käuflichen Intelligenz für alles und jedes machen. Aber es gibt ja auch Menschen, die mit leidenschaftlichem Ernst und triftigen Gründen für eine echte Überzeugung eintreten. Wer besonnen urteilen will, hat doch zu prüfen, ob Perikles wirklich wider besseres Wissen um der Wirkung willen die Wahrheit färbt. Die apologetische Funktion hindert nicht, dass unser Abschnitt ein Staatsbild von überzeitlicher Bedeutung entwirft. Gerade in solcher Durchdringung, dem Sprechen aus dem Tag und doch über den Tag hinaus, erkennen wir die vergeistigende Höhe und Kraft des Thukydides.

37, 1. Die Verfassung, mit der wir leben, sucht es nicht fremden Gesetzen gleichzutun; viel eher sind wir für sonst jemand ein Vorbild als Nachahmer anderer.

Im Bau eine typisch thukydideische Antithese, bei der sich das zweite Glied noch einmal in zweie gabelt, so dass sich das erste am Schluss mit abgewandelten Worten noch einmal wiederholt.

Inhaltlich eigentlich ganz ungriechisch. Zelos und Mimesis sind ja Elemente des Agons, der die Griechen auf allen Gebieten zur vollkommenen Form geführt hat. Nicht immer wieder von vorne beginnen wie wir, die damit immer auf die Errungenschaften unserer Vorgänger verzichten, nicht originell sein müssen um jeden Preis, sondern das Gleiche immer besser machen ist griechisch – die Jünglingsfigur, das Drama von Elektra. Aber die Verfassung von Athen ist tatsächlich original; gleichzeitig mit Chios um 600 ist Athen die älteste Demokratie. 'Vorbild für andere' ist natürlich schön gesagt. Gewiss, Syrakus hatte auch eine autonome Demokratie; aber im ganzen Bereich des attischen Reiches herrschte das Volk, weil Athen ihm gewaltsam zur Macht verholfen hatte.

Diese Feststellung der Originalität dient als Hieb gegen Sparta. Die Spartaner

[24] Plut. *Perikles* 12.

leiteten ihre Verfassung von der der kretischen Dorier ab. Weithin wird der Gegensatz zu Sparta die Darstellung bestimmen. Wir sind im Krieg, und dem Kriegführenden hilft es, sich seiner Besonderheit, seines Andersseins bewusst zu sein. Zu Unrecht hat man in dieser Rede versöhnliche, panhellenische Töne vermisst, wie sie Isokrates im Panegyrikos angeschlagen hat – es war nicht der Ort dafür. Man weiss, dass Perikles einen panhellenischen Kongress vorgeschlagen hat, aber das war vor dem Krieg, als er noch, vergebens, den Frieden zu retten versuchte. Natürlich beklagen wir den peloponnesischen Krieg, in dem sich die Städte Griechenlands zugrunde richteten. Aber für einen Zusammenschluss hätte es einer gemeinsamen Bedrohung von aussen bedurft wie im Perserkrieg oder wie sie Hermokrates den Siziliern einleuchtend machen kann. So war unser heutiges Europa zum Zusammenschluss nur so lange bereit, als der russische Druck bedrohlich schien.

37, 1. Mit Namen heisst sie, weil der Staat nicht auf wenige Bürger, sondern auf eine grössere Zahl gestellt ist, Volksherrschaft. Alle haben nach dem Gesetz in den Streitigkeiten der Bürger gleichen Anteil; der Geltung nach aber hat im öffentlichen Wesen den Vorzug, wer sich irgendwie Ansehn erworben hat, nicht nach irgendeiner Zugehörigkeit, sondern nach seinem Verdienst; und ebenso wird keiner aus Armut, wenn er für die Stadt etwas leisten könnte, durch die Unscheinbarkeit seines Namens verhindert.

Merkwürdig vorsichtig wird das Wort demokratia eingeführt, als ein Name für eine andere Wirklichkeit; ähnlich in der Würdigung des Perikles (II 65, 9): «es war dem Namen nach eine Volksherrschaft, in Wirklichkeit eine Regierung durch den besten Mann». Wir müssen unsere Ohren umgewöhnen: für uns Moderne ist Demokratie ein so heiliges Wort geworden, Inbegriff der Gerechtigkeit, dass keine noch so diktatorische Regierung auf der Welt es sich leisten kann, sich undemokratisch zu nennen. Damals aber war es noch ein Kampfwort der Klassen und hiess nicht Mitbestimmung von allen, sondern Herrschaft der Masse über die Adligen und Patrizier; das Wort ist wohl aufgekommen als Schimpfname im Munde der Konservativen. So höhnt Alkibiades vor den konservativen Spartanern (VI 89, 6): Demokratie, dieser unbestrittene Unsinn. Darum grenzt Perikles seine Demokratie nach beiden Seiten ab: in der Oligarchie muss man bestimmten Familien angehören, um mitreden zu dürfen, und diese Schicht hat Sonderrechte, Privilegien, und kann im Gericht ungestraft das Recht zu ihren Gunsten beugen. In der Demokratie ist jeder Bürger vor dem Gesetz gleich. Darum hiess die Verfassung des Kleisthenes isonomia. In privaten Händeln, diaphora, oder in seinen Privatinteressen ist jeder jedem gleichgestellt. Auf der andern Seite muss das aber nicht heissen, dass politisch alle gleiches Gewicht haben sollen; die perikleische Demokratie anerkennt Autorität (axiosis, axioma). Eine autoritätslose Geselllschaft ist ein Utopistentraum, der offenbar auch damals schon geträumt worden ist. Der Oligarch Theramenes höhnte[25]: «Manche Leute meinen, die Demokratie sei erst verwirklicht, wenn auch die Sklaven und die Ärmsten, die den Staat für eine Drachme verkaufen würden, gleichen Anteil haben.» In jeder Gemeinschaft gibt

[25] Xenophon, *Hell.* II 3, 48.

es Führende und Geführte, im Rudel, in der Herde wie im menschlichen Staat, daran ist nicht zu rütteln, man sieht es schon in jeder Schulklasse; die Soziologie untersucht nur, nach welchen Kriterien sich der Vorrang von einzelnen und ganzen Schichten herausbildet, und der Gesetzgeber muss Wege suchen, wie die richtigen Leute, nämlich die Uneigennützigen und Fähigen, auch zum Zuge kommen. Diese Bedingung wird bei dem heut so heftig geführten Kampf um die Mitspracherechte meist vergessen. Es gibt auch in der Demokratie Vorrang; den Vorzug geniesst, wer auf irgend einem Gebiet sich einen Namen gemacht hat. In Scheinantithesen wird dieser Liberalismus nach oben und unten abgegrenzt: weder besetzt der Adel, nur ein Teil der Bevölkerung, kraft seines Adels alle Stellen, noch ist der Arme durch seine Armut ausgeschlossen[26].

Dieser Vorzug Einzelner ist nicht wirtschaftlich gemeint, sondern politisch. In Sparta haben bloss 8000–10 000 Vollbürger das Recht, über die Vorlagen der Beamten abzustimmen, und diese Beamten stammen aus der Oberschicht, wie ja auch in Rom; in Athen aber darf in der Versammlung nicht nur jeder stimmen, sondern auch reden. Nicht gleiches Gewicht, aber gleiche Chancen. Diese direkteste Form der Demokratie ist freilich nur in so kleinen Verhältnissen möglich. Aristoteles nennt 100 000 Einwohner als Höchstzahl für eine rechte Polis, die Zahl mag zum damaligen Athen stimmen, das etwa 25 000 Wehrfähige hatte, aber auch an wichtigen Volksversammlungen nahmen kaum je 5000 Bürger teil[27]. Wir Heutigen müssen zur Diskussion den Umweg über Parlamente und Zeitungen nehmen, über die Kommissionen und Kommissiönchen der Parteien, wir kämpfen um Raum in Radio und Fernsehen. Nun steht freilich im Text nicht «reden», sondern «etwas Gutes der Stadt tun». Das blosse Reden wäre ja auch nur ein Ventil für Ärger oder Geltungsdrang; aber ein substantielles Votum ist auch eine Tat. Oder Thukydides denkt wohl an die Wählbarkeit aller Bürger für die Exekutive. Für die obersten Ämter war sie freilich auch damals noch an einen gewissen Zensus gebunden, nicht aber für die zahlreichen Epimeletai, die Schiffs- und Strassenbau, Brunnen und Tempel verwalteten, militärische Chargen bekleideten – lauter Experten mit öffentlicher Verantwortung – und für die durchs Bohnenlos bestellten Mitglieder von Rat und Gericht. Diese Bestellung durchs Los ist kein Einwand

---

[26] Die Wendung *ἀπὸ μέρους* bezieht Gomme, sprachlich hart, auf den Zugang zu den Ämtern *ἐν μέρει*, nach dem Los; denn der Bezug auf die Oberschicht gäbe keinen Sinn: «Dem Namen nach ist die Verfassung eine Demokratie, aber die Bekleidung der Ämter ist nicht auf eine Klasse beschränkt.» Hier ist aber ein Zwischenglied übersprungen: demokratische Gleichheit ja, insofern vor dem Gesetz in privaten Händeln jeder gleich ist, aber im Politischen gibt es Ungleichheit – *προτιμᾶται*; diese Ungleichheit beruht aber nicht (wie in den Oligarchien) auf Zugehörigkeit zu einer Schicht (*μέρος*), sondern auf dem Verdienst. Auch die folgende Bemerkung: «Und andrerseits ist niemand durch Armut ausgeschlossen» setzt doch als Antithese voraus: «Es gibt kein Privileg der Reichen»; das muss also in *ἀπὸ μέρους* stecken. Mit dieser Deutung entfällt auch die Argumentation von H. Vretska, Rhein. Mus. 109 (1966) 108–120, der die *ἀξίωσις* gegenüber den Losämtern auf die persönliche Machtstellung des Prostates, also des Perikles, einengen möchte.

[27] Thuk. VIII 72.

gegen Perikles' Behauptung vom Vorrang des Würdigsten, denn auch in diesen grossen Gremien mochte das gewichtige Wort sich durchsetzen wie in der Volksversammlung.

Freilich – und hier greifen wir einen Widerspruch zwischen Thukydides selbst und seinem Perikles – Perikles konnte zurückblicken auf eine achtbare Reihe von Volksführern: Aristeides, Kimon, Thukydides Melesiu, die wie er selbst Vornehme waren, aber auch Themistokles, der kleinen Verhältnissen entstammte und doch das Grösste für die Stadt geleistet hatte. Er erlebte nicht mehr, was Thukydides erlebte, die Entartung der Demokratie unter Kleon und Hyperbolos, die Masslosigkeit des Alkibiades und den Wankelmut des Volkes ihm gegenüber, den Arginusenprozess – wir denken natürlich auch an den Prozess des Sokrates. Darum rühmt Thukydides an einer der wenigen Stellen, wo er seine persönliche Meinung äussert, VIII 97, die im Jahr 411 versuchte Verfassung der 5000, die zwischen der Oligarchie der 400 und der Demokratie vermittelte, – «zum erstenmal, seit ich lebe, eine gute Verfassung»[28]. Er sah also, dass die von Perikles gerühmte Demokratie entarten konnte, da sie aber damals noch nicht so entartet war, durfte er ihm ihren Lobpreis in den Mund legen. Auch der Epitaphios erfüllt also den programmatischen Satz I 22, 1: «Die Reden sind so abgefasst, wie jeder aus dem jeweiligen Augenblick heraus sprechen musste.»

37, 2. Sondern frei leben wir miteinander im Staat und in den gegenseitigen Verdächtigungen des alltäglichen Treibens, ohne dem lieben Nachbar zu grollen, wenn er einmal seiner Laune lebt, und ohne jenes Ärgernis zu nehmen, das zwar keine Strafe, aber doch kränkend anzusehen ist.

Nun fällt das wichtigste Stichwort: Freiheit. Damit kann nicht der juristische Begriff gemeint sein, denn Sklave war kein attischer Bürger. Es geht also auf das Freiheitsgefühl von politisch und privat unabhängigen, ununterdrückten, gleichberechtigten Männern, also um *ἐλευθεριότης*, *liberalitas*, Freiheit, die man geniesst und gewährt. Es ist beobachtet worden, dass im damaligen Athen zwischen den sozialen Schichten keine hohen gesellschaftlichen Schranken sich erhoben, keine Quartierdialekte sich herausgebildet hatten[29]. Die adligste Jugend verkehrte mit dem Sohn des Steinmetzen völlig problemlos. Nikias mahnt noch in letzter Not (VII 69) die Athener an ihre zwanglose Freiheit des täglichen Lebens, *τὸ ἀνεπίτακτον*, das Unbefohlene. Auch Spartaner sind frei, und doch untersteht dort jeder einem Höhergestellten.

«Im Staat» ist Zusammenfassung des Vorhergehenden; dazu tritt die Liberalität im Privaten. Diese muss in dem sonderbaren Ausdruck stecken: im gegenseitigen Verdächtigen des alltäglichen Treibens. Wir sind frei von den allerorten üblichen Verdächtigungen. Kein Ärgernis nehmen, auch wenn der Nachbar von seiner indi-

---

[28] Ebenso kritisch die Bemerkung über den Wankelmut des Volkes Perikles gegenüber, II 65, 4, «wie der Haufen zu tun pflegt». Vgl. F. Kiechle a. O. (oben Anm. 3) 291.

[29] P. Von der Mühll, *Über das naturgemässe Leben der alten Athener*, Basler Universitätsreden 14 (1943) 15.

viduellen Freiheit einen etwas originellen Gebrauch macht[30]. Vom Tierreich aufsteigend strebt in der Natur jede Gesellschaft nach Homogenität und will jedes einzelne Mitglied konform. Der weisse Rabe wird von den schwarzen totgehackt. Wer eigene Wege geht, erregt Ärgernis, Zorn, Zurechtweisung oder wenigstens Naserümpfen, man zeigt mit Fingern auf ihn. Und nirgends passten die Leute gegenseitig mehr auf sich auf als in Sparta. Heut noch herrscht in allen kleinen Städten der Welt dies provinzielle Gebot der Anpassung. Athen ist die erste Grossstadt Europas: man darf da tun, was man will.

Ein Spartaner kam aus Athen nach Sparta zurück und erzählte dort: *Ἐν Ἀθήναις πάντα καλά*[31]. Das war kein Ausdruck der Begeisterung: in Athen ist alles herrlich! sondern der tiefsten Verachtung: In Athen gilt alles als schön, da dürfen sie alles. Er empfand die attische Freiheit als Zuchtlosigkeit. Ich sprach einmal vor vierzig Jahren mit einer jungen Italienerin, die sich beklagte über den Mangel an Freiheit, sie dürfe nie nachts allein auf die Strasse, immer gehe die Mutter oder die Tante mit; freilich, so frei wie die Mädchen in Deutschland wolle sie doch auch nicht leben. Sie war sichtlich stolz darauf, gut gehalten und behütet zu sein. Wer ein strenges Gesetz befolgt, wie ein Spartaner oder heut noch ein orthodoxer Gläubiger, gewinnt aus seinem Gehorsam einen eigenen Stolz, ohne Bindungen verliert das Leben Form und Wert. Daher die Fortsetzung:

37, 3. Bei so viel Nachsicht im Umgang von Mensch zu Mensch erlauben wir uns doch im Staat, schon aus Furcht, keine Rechtsverletzung, im Gehorsam gegen die jährlichen Beamten und gegen die Gesetze, vornehmlich die, welche zu Nutz und Frommen der Verfolgten bestehen, und gegen die ungeschriebnen, die nach allgemeinem Urteil Schande bringen.

Also Freiheit eingegrenzt durch Furcht vor den Beamten und den Gesetzen und durch das Moralgesetz, das keine anderen Sanktionen kennt als die öffentliche Schande. Wieviel Erfahrung und Nachdenken steckt in dieser Einschränkung! Wie im ersten Satz die Gleichheit vor dem Gesetz ergänzt war durch die Ungleichheit des Einflusses (je nach Verdienst), so ist die Freiheit nicht absolut, keine Anarchie, sondern begrenzt durch Gesetz und Anstand. Gewiss lebten auch die Athener nicht in paradiesischer Minne miteinander, Prozesse und Sykophanten, Erpresser, gab es genug – aber es gab keine geheime Staatspolizei, ja auch als gewöhnliche Polizei nur ein paar Skythensklaven. An den vergleichsweise wirklich liberalen Lebensformen der Athener ist nicht zu zweifeln.

Der ständige Vergleich mit Sparta kann zwei Formen annehmen; entweder: wir sind ganz anders als ihr, oder: was ihr als eure besten Tugenden rühmt, haben wir auch. So hier die von den Spartanern so geliebte *πειθαρχία*, der Gehorsam gegen die Obern. Auch ein hochgestellter Spartaner kam im Laufschritt, wenn ihn ein

---

[30] Reifferscheid konjizierte für Verdacht, *ὑποψία*, das Gegenteil, Freiheit von Verdacht, *ἀνυποψία*, dem Sinne nach richtig, aber vielleicht unnötig, wenn man bedenkt, dass gegenseitiges Misstrauen ja das Normale ist.

[31] Plut. *Lak. apophth.* 236 BC.

Höherer rief[32]. So dann gleich im nächsten Abschnitt, wo es um die militärische Tüchtigkeit geht.

Da der Kampfruf «liberté et égalité» seit der französischen Revolution bis heute weiterklingt, von immer tiefern Schichten erhoben wird, aus immer jüngeren Mündern tönt, ist es wichtig, aus unserer Rede zu lernen, dass diese Prinzipien an ihrem Ursprungsort nicht absolut galten, wie sie heut verstanden werden; dort war ein Gleichgewicht der Kräfte, die so schwer zu lebende klassische Mitte. Die attische Demokratie war, man verzeihe mir den Ausdruck, eine sozusagen aristokratische Demokratie. Denn Anerkennung überlegenen Könnens, und den Mann des Vertrauens dann machen lassen, den Nachbarn gelten lassen, Respekt vor dem Gesetz, Gehorsam gegenüber den Beamten und eine natürliche, unerzwungene Sittlichkeit, das sind höhere, aristokratische Eigenschaften oder jedenfalls Produkte schwieriger staatsbürgerlicher Erziehung, Eigenschaften, das sehen wir immer deutlicher, ohne die eine Demokratie auch ihre eigenen Ideale nicht verwirklichen kann. Eine solche Verfassung, lernen wir, ruht weniger auf ihren Paragraphen als auf den menschlichen Voraussetzungen. Wo diese fehlen, droht Ochlokratie und Diktatur. Übrigens waren in dieser staatsbürgerlichen Reife Athener und Spartaner sich gleich: Als Xerxes zweifelte, ob die Spartaner gegen seine Übermacht wirklich kämpfen würden, sie hätten ja keinen Herrn, den sie fürchteten, erklärte ihm Demarat: «Ja, sie sind frei, aber nicht ganz frei, sie haben als Herrn über sich ihr Gesetz, das sie noch weit mehr fürchten als die deinen dich.»[33] So heisst es bei Pindar: *νόμος ὁ πάντων βασιλεύς*, das Gesetz ist König, König über alle[34]. Das Besondere der Athener ist also nur graduell: ein höheres Mass individueller Freiheit.

38. Dann haben wir uns bei unserer Denkweise auch von der Arbeit die meisten Erholungen geschaffen: Wettspiele und Opfer, die jahraus jahrein bei uns Brauch sind, und die schönsten häuslichen Einrichtungen, deren tägliche Lust das Bittere verscheucht. Und es kommt wegen der Grösse der Stadt aus aller Welt alles zu uns herein. So können wir von uns sagen, wir ernten zu grad so vertrautem Genuss wie die Güter, die hier gedeihen, auch die der übrigen Menschen.

Auf den ersten Blick scheinen diese beiden Sätze nichts miteinander zu tun zu haben. Sie rücken zusammen, wenn man auch sie apologetisch versteht. Feste, Bauten und Welthandel dienen gemeinsam dem Lebensgenuss. Die Vorwürfe gehn diesmal von den Konservativen aus[35]. So sagen die Korinther (I 70, 8) von den Athenern: «So plagen sie sich mit Mühen und Gefahren ihr ganzes Leben lang und geniessen kaum was sie haben, weil sie immer nur erwerben und von keinem andern Fest wissen als das grad Nötige zu tun, und gelassene Musse für kein minderes Unglück halten als die geschäftige Mühsal.» Genau dasselbe warfen vor 1914 die Westmächte den Deutschen vor: sie fühlten sich durch deren betriebsame Tüchtigkeit gehetzt oder an die Wand gedrückt. Ferrero sah darin einen der Kriegsgründe. Auch die Konservativen in Athen rieten zur Bescheidung, sie warfen Peri-

[32] Xenophon, *Lak. Pol.* 8, 2. [33] Herodot VII 104. [34] Pind. frg. 169.
[35] Vgl. G. Grossmann, *Politische Schlagwörter aus der Zeit des Peloponnesischen Krieges* (Diss. Basel 1950) 94ff.

kles Verschwendung und Luxus vor und machten sich lustig über all die unnötigen Waren, die der Handel von überall nach Athen brachte. So der Komiker Hermippos, der als Gegner des Perikles auch Aspasia wegen Gottlosigkeit vor Gericht gebracht hatte[36] (frg. 63 K.):

Kündet mir nun, ihr Musen, in himmlischen Räumen behauste,
Seit Dionysos ein Seemann ward auf dem weinroten Meere,
Wieviele Güter auf schwarzem Schiff er den Menschen hierherbringt.
Weit aus Kyrene Rinderhäute und Silphionstrünke,
Vom Hellespont Makrelen und eingepökelte Fische
Und aus Italien Graupen für Schleim und Rippen von Ochsen ...
Doch Syrakus verfrachtet zu uns seine Schweine und Käse ...
So viel von hier. Und Ägypten schickt uns das Hängwerk der Schiffe,
Haltbare Segel und Taue, und Syrien liefert uns Weihrauch,
Kreta das schöne Zypressenholz für die Decken der Tempel,
Afrika schickt uns das Elfenbein, schon in Scheiben zersägtes,
Rhodos Rosinen und trockene Feigen, nach denen man süss träumt;
Aber Euboia spendet uns Birnen und kräftige Äpfel.
Sklaven kommen aus Phrygien zu uns, aus Arkadien Söldner.
Eicheln vom Baume des Zeus und die würzigen schimmernden Mandeln
Bietet uns Paphlagonien dar zur Krönung des Mahles.
Palmbaumdatteln und Weizenfeinmehl liefert Phönizien,
Teppiche, kunstvoll geknüpft, und die bunten Kissen Karthago.

Wahrscheinlich ist mehr Hohn als Stolz in dieser Liste, und dabei nimmt sie sich noch kindlich bescheiden aus gegen die von Rotterdam und Hamburg! Aber Perikles sieht es positiv: Ja, wir geniessen unser Leben auch. Denkt doch nur an die Wettkämpfe und den ganzen Festkalender und die schönen Privatbauten. Die Akropolisbauten, die man an dieser Stelle vermisst hat, fehlen, weil sie nicht zum Lebensgenuss gehören. Dass dem Handel und damit den wirtschaftlichen Verhältnissen nur drei Zeilen gelten, auch das übrige Werk des Thukydides davon schweigt, gibt zu denken. Der wohl von Marx aufgebrachte und seither durchgedrungene Gedanke, dass die Wirtschaft als einziger relevanter Faktor allen politischen Ereignissen, auch den Kriegen, zugrundeliege, wäre Perikles und Thukydides nicht zu Sinn gekommen. In der Erörterung der Kriegsgründe stehn Poteidaia und Kerkyra voran nicht wegen des West- und Nordhandels, sondern als Machtpositionen, während Thukydides das handelspolitische Moment, das megarische Psephisma, fast, und etwaige attische Exportinteressen völlig verschweigt. Macht ist ihm eine autonome Potenz. Wir sind heute so sehr geneigt, Macht zu verketzern – Macht sei an sich böse –, dass wir es nicht verstehn und kaum mehr wahrnehmen, wenn Völker wie Russen, Chinesen, Araber handelspolitische Überlegungen ganz ihren

[36] Plut. *Perikles* 32.

politischen Zielen unterordnen. Vielleicht wird sich dieser Mangel an Realismus rächen. Auch aus seinem Verschweigen könnten wir von Thukydides lernen. Macht, das Kräftespiel um die Macht, ist fast sein einziges Augenmerk. Wie er mit dieser beklemmenden Einseitigkeit sich aus der früheren, aber auch späteren griechischen Geschichtsschreibung heraushebt und die römische, dann auch die moderne Historiographie geprägt hat, hat H. Strasburger wieder mit Beispielen schön herausgearbeitet[37]. Erst die moderne Wirtschafts- und Kulturgeschichte und die Soziologie haben sich aus diesem Bann befreit.

39, 1ff. Anders als unsere Gegner sorgen wir auch in Kriegssachen. Unsere Stadt verwehren wir keinem, und durch keine Fremdenvertreibungen missgönnen wir jemandem eine Kenntnis oder einen Anblick, dessen unversteckte Schau einem Feind vielleicht nützen könnte; denn wir trauen weniger auf die Zurüstungen und Täuschungen als auf unsern eigenen tatenfrohen Mut. Und in der Erziehung bemühen sich die andern mit angestrengter Übung als Kinder schon um Mannheit, wir aber mit unsrer ungebundenen Lebensweise wagen uns trotz allem in ebenbürtige Gefahren. Der Beweis: die Spartaner rücken nicht für sich allein, immer nur mit dem ganzen Bund gegen unser Land aus, während wir selbst, wenn wir unsere Gegner heimsuchen, unschwer in der Fremde die Verteidiger ihrer Heimat im Kampfe meist besiegen. Und auf unsre gesammelte Macht ist noch kein Feind je gestossen, wegen unsrer gleichzeitigen Sorge für die Flotte und weitgestreuten eignen Unternehmungen auf dem Lande. Treffen sie dann irgendwo auf einen Splitter und besiegen einige von uns, so prahlen sie, sie hätten uns alle geworfen, und unterliegen sie: sie seien der Gesamtheit gewichen. Doch hat dieser mehr sorglose als mühselig eingeübte Wagemut, diese weniger gesetzliche als natürliche Tapferkeit für uns noch den Vorteil, dass wir zukünftige Not nicht vorausleiden, und, ist sie da, doch nicht geringere Kühnheit bewähren als die ewig sich Plagenden, und darin verdient unsre Stadt Bewunderung – und noch in anderem.

Es liegt nicht nur an unserer so veränderten Situation, dass uns dieses Kapitel weniger angeht. Für uns ist der Krieg durch seine Maschinerie menschlich entwertet und durch die Bombe innerlich zu einer Unmöglichkeit geworden. Aber Mut ist auch für uns noch eine Tugend; auf diesem Umweg müssen wir diese Gedanken historisch zu verstehen suchen. Und doch wirkt kein anderer Abschnitt so sophistisch gesucht. Das liegt daran, dass wir hier an einem schwachen Punkt sind. Denn dass die Peloponnesier die besseren Soldaten sind, ist auch Perikles selber so sehr bewusst, dass er ja seinen ganzen Kriegsplan darauf gestellt hat, möglichst den unmittelbaren Zusammenstoss zu vermeiden. Er setzte (II 13) auf die Flotte und die Geldmacht, und damit werden seine Argumente letztlich sogar richtig: ein Krieg ist etwas anderes als eine Schlacht.

Der erste Satz spielt an auf die spartanischen *ξενηλασίαι*, die Fremdenaustreibungen, und auf die Geheimnistuerei – so durfte niemand erfahren, wieviel Spartiaten es eigentlich gab, die Heeresstärke war militärisches Geheimnis. Wer sich wirklich überlegen fühlt, braucht das Geheimnis nicht, wie Xerxes die ergriffenen attischen Spione im ganzen Lager herumführen liess und heimschickte: sie sollten nur erzählen, was sie gesehen hätten[38].

---

[37] H. Strasburger, *Die Entdeckung der politischen Geschichte durch Thukydides* in: *Thukydides*, Wege der Forschung 98 (1968) 412–476.

[38] Herodot VII 146f.

Die kunstvolle Argumentation erinnert an den Ausspruch des verbannten Thukydides Melesiu: «Es nützt nichts, Perikles im Ringkampf zu besiegen: wenn ich ihn auch werfe, so leugnet er doch gefallen zu sein, bekommt recht und überredet selbst die, die es gesehen haben.»[39] Die Lehrer der Rhetorik raten, die starken Argumente an den Anfang und an den Schluss zu stellen, die schwachen in die Mitte. Genau das tut Perikles hier, das Kriegskapitel steht zwischen dem über Ahnen und Verfassung und dem über den attischen Menschen. Merkwürdigerweise sind diese Abschnitte auch in der Länge aufeinander abgestimmt: der kleine Mittelteil umfasst genau ein Fünftel, der vorhergehende und der nachfolgende je zwei Fünftel des ganzen ersten Teils, der den Ahnen und der Stadt gilt. Und dieser ganze Hauptteil ist wiederum genau gleich lang wie der zweite Hauptteil, das Lob der Gefallenen, mit dem Prooemium und dem Epilog zusammen. Man entschuldige, dass ich die Zeilen gezählt habe; ich würde das als Spielerei beiseitelassen, wenn ich solche Entsprechungen des Umfangs nicht auch schon in andern Reden und im Verhältnis von Redepaaren gefunden hätte, z. B. in den Reden der Kerkyrer und Korinther im ersten Buch. Ähnliches lässt sich an den grossen Redewechseln bei Sophokles beobachten. Es beruht auf einem Gefühl für Ponderation, das sich vielleicht an den Responsionen der Chorlyrik, vielleicht aber auch in der Praxis der Gerichtsrede mit der Wasseruhr geschärft hat. So wiederholt sich in den grossen Proportionen, was die antithetischen Isokola im kleinen leisten. Thukydides lässt sich so viel Gedanken einfallen oder lässt so viel weg, bis schon rein quantitativ ein Gleichgewicht erreicht ist.

40, 1. Wir lieben das Schöne und bleiben schlicht, wir lieben den Geist und werden nicht schlaff.

Wieder eine Scheinantithese: zwei genau parallel gedachte Gedanken, von denen der erste positiv, der zweite negativ ausgedrückt ist. Philokalia, Schönheitsliebe, wird leicht Ästhetentum und führt zu Luxus und Üppigkeit, was die Konservativen an Perikles rügten, und Philosophia, Geist, macht weichlich. Beiden Gefahren sind die Ionier in Kleinasien erlegen, die es im Lebensgenuss und in der Eleganz aller Formen allen andern Griechen zuvortaten, bei denen die Philosophie aufkam, die aber wegen ihres unkriegerischen Geistes ihre Freiheit erst an Persien, dann an Athen verloren. Philosophie ist hier natürlich geistiges Leben im weitesten Sinne. Die Athener pflegen im Gegensatz zu Sparta Geist und Schönheit wie die Ionier, und sind doch soldatisch wie die Dorier, so vermeiden sie die beiden Extreme und stehn in der Mitte. So mischt auch der Parthenon nicht nur äusserlich dorische Bauformen mit dem ionischen Element des Frieses: kein andres Bauwerk vereinigt so vollkommen Kraft mit Feinheit.

Man hat hinter diesen Satz ein grosses Fragezeichen gesetzt. Der Parthenon ist doch wahrlich monumental, und aus den Bauabrechnungen wissen wir, wieviel Bundesgelder er gekostet hat; aus Elfenbein und Gold waren Haut und Gewand

[39] Plut. *Perikles* 8.

des Götterbildes. Und doch, aufs ganze gesehen, ist es nicht gerade die Schlichtheit, die uns überwältigt, wenn wir von andern Jahrhunderten der Kultur den Blick auf das Athen des Perikles wenden? Der Tempel von Didyma war gewaltiger als der Parthenon; und wer Rom liebt, reise nur ja nie von Athen über Rom nach Hause, plötzlich werden ihm sonst Kolosseum und Maxentiusbasilica zu lärmenden Prunkbauten gegenüber dem Parthenon. Jedes Gerät des täglichen Lebens war vom höchsten Schönheitssinn geprägt, aber auch die Reichen tranken nicht aus goldenen und silbernen Bechern wie Ägypter oder Achämeniden; private Grabtafeln waren zu Perikles' Zeit mit einer Palmette geschmückt, aber ohne Relief, alle Umrisse knapp und wesentlich. Dieses leisere, schlichtere, innigere Wesen erscheint uns als das Merkmal echter Grösse. So viel spricht Thukydides freilich nicht aus; der Kunst gilt nur diese einzige halbe Zeile.

40, 1. Reichtum dient bei uns der wirksamen Tat, nicht der prahlenden Rede, und seine Armut im Wort zu gestehn ist für keinen eine Schande, eher Schande, ihr nicht durch Tat zu entgehn.

Nach dem Verhältnis zu Kunst und Geist das zum Geld. Die doppelten Antithesen sind Zeitstil. Es ist ein tätiges, gewerbetreibendes Volk, dem Arbeit nicht als Schande gilt – man hat wohl die Bedeutung von Land- und Sklavenbesitz in Athen übertrieben, der Athener ist kein römischer *nobilis*[40]. Erinnern wir uns, wie heiter Charmides und Antisthenes in Xenophons Gastmahl über ihre Armut scherzen, am Tisch des reichen Kallias, wo nicht Kallias König ist, sondern Sokrates.

40, 2. Wir vereinigen in uns die Sorge um unser Haus zugleich und unsre Stadt, und den verschiedenen Tätigkeiten zugewandt ist doch auch in staatlichen Dingen keiner ohne Urteil. Denn einzig bei uns heisst einer, der daran gar keinen Teil nimmt, nicht ein stiller Bürger sondern ein schlechter, und nur wir entscheiden in den Staatsgeschäften selber oder denken sie doch richtig durch.

Während in den Aristokratien Politik ein Vorrecht der Oberschicht ist, ist in Athen der berufstätige Bürger politisch urteilsfähig und aktiv, ja soll es sein, nach dem angeblich Solonischen Gesetz[41], das im Fall der Zwietracht jeden für ehrlos erklärt, der nicht Partei ergreift – man wollte keine schweigende Mehrheit. Es ist aber hier nicht von der Verfassung selbst die Rede, sondern von der Wirkung der Demokratie auf den einzelnen Menschen, der erst durch die politische Dimension abgerundet wird und nur durch das Mitspracherecht sein eigentliches Wesen als zoon politikon voll erfüllen kann. Der stille Bürger, der *ἀπράγμων*, der das Seine tut, ist das Ideal der Oberschicht Athens; was Perikles rühmt, nennen die Aristokraten *πολυπραγμοσύνη*, Betriebsamkeit. Der Satz ist also scharf polemisch zu verstehn[42]. Mitsprache, Beratung: das leitet über zu einem weitern Gegensatzpaar, dem von Reden und Tun:

---

[40] Von der Mühll a. O. (oben Anm. 29) 34: «Das Handwerk war zwar verachtet, aber der Handwerker nicht.»
[41] Plut. *Solon* 20.
[42] Klärende Bemerkungen darüber bei Grossmann a. O. (oben Anm. 35) 126ff.

40, 2. 3. Denn wir sehen nicht im Wort eine Gefahr fürs Tun, wohl aber darin, sich nicht durch reden zuerst zu belehren, ehe man zur nötigen Tat schreitet. Denn auch darin sind wir wohl besonders, dass wir am meisten wagen und doch auch, was wir anpacken wollen, erwägen, indes die andern Unverstand verwegen und Vernunft bedenklich macht.

Die Antinomie hat auch Goethe beobachtet: «Es sind nur wenige, die den Sinn haben und zugleich zur Tat fähig sind. Der Sinn erweitert aber lähmt, die Tat belebt aber beschränkt.» Perikles richtet sich hier nicht eigens gegen Sparta, sondern gegen die ungeduldigen Draufgänger, die es überall gibt, wie sie auch bei uns das Parlament eine Schwatzbude nennen. Stheneladas in Sparta (I 86): «Man muss nicht mit Prozessen und langen Worten entscheiden, wir sind ja auch nicht mit blossen Worten geschädigt worden. Man soll uns auch nicht beibringen, es sei angemessen sich zu bedenken, wenn einem Unrecht widerfuhr; bedenken sollten sich die, die Unrecht begehn wollen.» Und Kleon rügt die Lust der Athener an Rededuellen (III 37f.): «Brave Dummheit kommt weiter als zügelloser Witz. ... Schuld seid ihr selbst, Redenbetrachter und Tatenhörer, leicht durch ein neues Wort zu betrügen, Sklaven der jeweils neusten Unwahrscheinlichkeit ...» Nein, rühmt Perikles, wir vereinigen die Gegensätze Mut und Klugheit und vermeiden sowohl einfältiges Draufgängertum wie die lähmende Bedachtsamkeit. Ja, er treibt diese Vereinigung bis ins Paradox:

40, 3. Die grösste innere Kraft wird man aber denen mit recht zusprechen, die die Schrecken und Freuden am klarsten erkennen und eben darum den Gefahren nicht ausweichen.

Also Opfermut gerade aus Einsicht, aus dem hellen Wissen um das, was auf dem Spiel steht. Das ist schon ganz sokratisch, was man den griechischen Rationalismus genannt hat. Ich würde eher sagen: der verstandeshelle Mensch hat den Trieb, auch Dinge des echten Gefühls ins gedanklich Bewusste zu heben.

Man hat es wahrscheinlich gemacht, dass in der Sittenlehre schon zu Sokrates' Zeiten die Vierzahl der Kardinaltugenden sich herausgebildet hatte: Rechtlichkeit, Klugheit, Mut, Zucht. Aber Thukydides kennt dies Schema noch nicht. Er sprach vom Verhältnis zu Kunst, Geist, Geld, Staat, vom Gleichgewicht zwischen Mut und Klugheit, nun rühmt er als ein letztes an den Athenern ihre Hilfsbereitschaft und die Art ihrer Freundschaft:

40, 4. 5. Auch im Edelmut (ἀρετή) ist ein Gegensatz zwischen uns und den meisten. Denn nicht mit Bitten und Empfangen, sondern durch Gewähren gewinnen wir uns unsre Freunde. Zuverlässiger ist aber der Wohltäter, da er durch Freundschaft sich den, dem er gab, verpflichtet erhält – der Schuldner ist stumpfer, weiss er doch, er zahlt seine Leistung nicht zu Dank, sondern als Schuld. Und wir sind die einzigen, die nicht so sehr aus Berechnung des Vorteils wie aus sicherer Freiheit furchtlos andern Gutes tun.

Ἀρετή ist hier in engerem Sinn die Tugend des rechten Mannes im Verhältnis zum Nebenmenschen, Hilfsbereitschaft, Edelmut, Freundestreue. Es berührt sich also mit *χάρις*, das wie *gratia* den erwiesenen Liebesdienst meint. Un service vaut l'autre, ein guter Dienst muss vergolten werden – *gratiam referre*; bis dahin ist man in der Schuld des Wohltäters. Da niemand gern Schulden zahlt und da Gläubiger

ihr Guthaben gern stehen lassen und daran interessiert sind, dass der Schuldner solvent bleibt, so ergibt sich, dass der erste Wohltäter der treuere und zuverlässigere Freund ist als der Empfänger; dieser ist stumpfer, weniger rasch bereit, Gutes mit Gutem zu vergelten. Man soll daher nicht mit Dankbarkeit rechnen. Psychologisch noch tiefer sieht später der Ethiker Aristoteles: hilfsbedürftig sein hat etwas Demütigendes, man verdrängt daher gern die Erinnerung an empfangene Hilfe[43], ja empfindet Widerwillen gegen den Wohltäter. Wie es Wolfskehl spitz formuliert hat: Wohltat erzeugt Rachsucht. Die Athener aber ruhen so sicher in sich selbst, dass sie auf Dank nicht zu rechnen brauchen, sie schaffen sich Freunde nicht aus Berechnung des Vorteils.

Ist das nicht eine dicke Lüge, eine «geradezu ungeheure Behauptung»[44]? Ein Rückfall in die Prunkrednerei der Epitaphien – «wie uneigennützig haben wir doch den Herakliden geholfen!» Überall sonst lässt Thukydides guten Gewissens die Athener ihrem Vorteil nachgehn: wenn sie gegen das Recht dem Nutzen zulieb die Kerkyrer in ihr Bündnis aufnehmen, wenn sie in Sparta erklären, sie müssten die ihnen einmal zugefallene Herrschaft verteidigen aus Furcht, Vorteil und Ehre, wenn sie in Melos ihren Nutzen über das Recht stellen, wenn sie in Kamarina die erschreckten Sizilier beruhigen: es ist in Sizilien ja gerade unser Vorteil, euch nicht zu unterwerfen, sondern stark zu machen gegen Syrakus – so hätte Perikles hier nicht so idealistische Töne zu reden brauchen[45]. Man hat auch nicht versäumt, ihm die andere Wirklichkeit vorzurechnen. Aber dabei hat man den Zusammenhang der Stelle übersehen. Sie geht nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, auf die Politik Athens, es ist vorher und nachher ausdrücklich vom einzelnen Menschen die Rede, von den tropoi der Athener. Erst im vorigen Satz fiel das Wort psyché. Wir werden nicht glauben, dass alle Athener edelmütige Menschen gewesen seien, aber es gab doch die spontane Hilfsbereitschaft, wie sie zur «Menschlichkeit», der attischen Philanthropie, gehört. Auch heutzutage wird die besondere nachbarschaftliche Hilfsbereitschaft etwa von Amerikanern oder Holländern gerühmt. Aus dem alten Athen kennen wir natürlich nur literarische Beispiele: die Freundschaft des Perikles mit Anaxagoras und Phidias, den Bund der Musendiener, den Sophokles um sich scharte, vergessen wir auch nicht die Liebe und Freundschaft, die die Luft der platonischen Gespräche bildet. Platons Freundschaft, der Aristoteles einen Altar weihte, ist in der Geschichte menschlicher Freundschaft ein Höhepunkt. Charakteristisch für Thukydides, dass er nicht die geistige Seite solcher Freundschaft hervorhebt, sondern die praktische, das gegenseitige Füreinander-einstehn. Solche spontane Freundschaft steht höher als die zum Schutz vor Mord und Unterdrükkung geschlossenen Zweckbünde der Clubs und Cliquen, Gangs und Lobbys, die es überall gibt, je weniger der Staat selbst Ordnung halten kann, höher als die Hetairien, die Adelsgesellschaften, die es auch in Athen gab, und als die Klientel

---

[43] Aristot. *Eth. Nik.* 1124 b 13.
[44] Flashar a. O. 24.
[45] So auch H. Strasburger, Hermes 86 (1958) 30f.

und die sorgfältig gepflegten guten Beziehungen römischer Herren. Freundschaft gedeiht «in der Zuversicht der Freiheit».

Was in diesem Überblick völlig fehlt, ist das Verhältnis des Menschen zu den Göttern. Das ist wieder das beredte Schweigen des Thukydides. Und kein Wort vom geistigen Leben.

41, 1. Zusammenfassend sage ich, dass unsere Stadt insgesamt die Schule von Hellas sei, und dass der einzelne Mensch, wie mich dünkt, bei uns wohl am vielseitigsten geistvoll und mit Anmut in seiner Person alles Notwendige vereine.

Mit *παίδευσις* ist gewiss nicht an ein Schulwesen zu denken, so wie später die Barbarensöhne von Ost und West in die Akademie gesandt wurden, ja nicht einmal an die kulturelle Blüte, die das perikleische Zeitalter für uns bedeutet, sondern alle Lebensgebiete nimmt dieser zusammenfassende Satz nur als Aspekte, Äusserungsformen derselben menschlichen Art, auf die alles ankommt; so wird paideusis etwas wie: menschliches Vorbild. Darin liegt Offenheit: wo Schule ist, kann man lernen, niemand ist ausgeschlossen. Geist und Ethik sind mitteilbar, menschenverbindend. So fiel schon zu Beginn des Abschnitts (37, 1) das Wort *παράδειγμα*. – Der Mensch als Mittelpunkt, und zwar der unter bestimmtem Zielbild gesehene Mensch, damit steht Thukydides in der Linie griechischen Denkens von Homer bis zur Stoa. Unter den wechselnden Menschenbildern ist seins das klassische. Sein Signum ist Mitte und Gleichgewicht der Kräfte[46]. Es ist nicht die *aurea mediocritas*, in der Aristoteles das Wesen der Tugend erkennt – Mut als die Mitte zwischen Tollkühnheit und Ängstlichkeit, Selbstgefühl zwischen Aufgeblasenheit und Kleinmut. Sondern die Mitte, wie Thukydides sie sieht, ist die Vereinigung von Tugenden, die sich sonst ausschliessen und die, vereinzelt, zu Fehlern, nämlich zu menschlicher Einseitigkeit führen. Schönheitssinn und doch Schlichtheit, Geist und doch Kriegertum, Vernunft und doch Mut und Tatkraft, Reichtum ohne Protz und ohne Geiz, privates und staatliches Leben beides ... All das beruht auf einer inneren Gerechtigkeit, der Fähigkeit, jeder Lebensforderung gerecht zu werden, aber ohne Ausschliesslichkeit, nicht auf Kosten der andern, wie das schon im früheren Polytheismus angelegt ist. Nur ein Spiegelbild dieser inneren Gerechtigkeit ist die klassische Kunst, wie im Parthenonfries jedes Pferd und jeder Reiter sich einfügt in den Rhythmus des Gesamtflusses und doch bis in jedes Glied sich frei entfaltet.

Wir können die thukydideische Zeichnung noch weiter ausführen. Was er darstellt, erscheint uns als ein bestimmter Moment in einer historischen Entwicklung. Die perikleische Zeit steht im Schnittpunkt auf- und absteigender Linien: In der Kunst: die fast geometrische Gesetzmässigkeit der Frühzeit nimmt ab gegenüber der zunehmenden Beobachtung des Gewachsenen und des Individuellen. Zwischen abstrakter Form und Naturalismus steht die Klassik in der Mitte. In der Frühzeit Gebundenheit frommen Glaubens, später Freiheit wissenschaftlichen Geistes, bei Sophokles die hohe, vom Aberglauben gereinigte Frömmigkeit. In der Frühzeit

[46] Dies der Grundgedanke des guten, knappen Buches von H. D. F. Kitto, *The Greeks*, deutsch *Die Griechen. Von der Wirklichkeit eines geschichtlichen Vorbilds* (Stuttgart 1957).

die körperliche Schönheit des kalos kagathos, später die lyrische oder philosophische Verinnerlichung. Zwischen archaischer Lebensfülle und Platons Jenseitigkeit die Tragödie als ein schwer errungenes Ja zum Leben wie es ist – wie die Schönheit der verwundeten Amazone. Das Lebensgefühl der Frühzeit ist ganz ein Wir-Gefühl für Familie und Staat – Tellos von Athen; später haben wir das Ich, das sich sein Gesetz selber gibt – Diogenes. Noch Sokrates lehrt in Buden und Gassen des Volks, Platon zieht hinaus in die Akademie: der geistige Mensch findet keinen Raum mehr in der Gemeinschaft. Im Schnittpunkt aber, zuletzt in der perikleischen Zeit, erreichen je die beiden gegensätzlichen Werte ihr gemeinsames Optimum. Entwicklungen lassen sich nicht aufhalten, aber vielleicht bremsen. Ich glaube, dass neben den warnenden Dramen des Sophokles (wie Philoktet, Antigone, Oidipus) Perikles persönlich viel dazu beitrug, noch einmal zu binden, was sich schon lösen wollte. Man kann es am Stil seiner Politik ablesen (denn es gibt ja auch in der Politik Stilfragen), wie Thukydides II 65, 9 von ihm sagt, dass er immer wieder das übermütige Volk einschüchterte und das kleinmütige ermutigte; so ist er wie ein Steuermann, der jede windbedingte Abweichung mit leichtem Druck ausgleicht. Man spürt es am Parthenon, dessen Architektur bei aller Modernität der Mittel viel strenger ist als die gleichzeitiger Bauten und dessen Giebelskulptur im späteren Westgiebel Freiheiten wieder zurücknimmt, die sich die Künstler des Ostgiebels schon genommen hatten. Nach Perikles' Tod ging dieses Mass verloren; was in der Sophistik oder bei Euripides sich angebahnt hatte, drang nach oben und bestimmte den Zeitstil. Denken wir im Politischen an Kleons Schroffheit gegen Mytilene, an Thukydides' Verbannung, den Meliermord, den Griff nach Sizilien ... Die in eins gebundenen Lebenssphären werden selbständig: ästhetische Kunst, selbstbewusste Rhetorik, kontemplativer Geist, Geldmenschen, hektische Politiker ... Thukydides spürt den Wandel und lässt seinen Perikles aussprechen, was verloren ist und was frühere Jahrzehnte als Selbstverständlichkeit stumm verwirklicht hatten. Aus dem Dunkel der Gegenwart zieht die Verklärung der Vergangenheit ihr Licht. Es sind immer die Zeiten des Übergangs, in denen das Vergehende Sprache gewinnt, so wie das Römertum in den beiden Generationen von Caesar bis Horaz vor seinem Ende noch einmal aufblüht oder das Mittelalter in Dante, dem systematischen Theologen, der schon modern rational nachdenkt und so offene Augen hat für die irdische Welt.

Das Gleichgewicht in den grossen Antinomien des Lebens ist nicht nur schwer zu verwirklichen, sondern auch schwer darzustellen. Denn alle unsre Adjektive wecken Extremvorstellungen, sind sozusagen Platonische Ideen und rufen Abwehr. Er ist gross – ich mag keine Riesen; sie ist eher klein – ich hasse Zwerge. So muss Thukydides in den betrachteten Kapiteln durch Abgrenzung nach allen Seiten die Mitte zeichnen; hinter seinen Antithesen ist die Gedankenarbeit spürbar: Gleichheit, aber doch Vorrang des Tüchtigen, Freiheit aber Bindung, gute Soldaten aber ohne Drill, Wagemut *und* Überlegung, der runde Einzelmensch, aber in der Polis. Das klassische Ideal wird von Gotik, Barock und Moderne abgelehnt, man

findet die Figuren langweilig, weil in ihnen kein Charakterzug hervorsticht, kein Affekt die Gesamterscheinung überherrscht. Wer den Menschen auf ein einziges Ziel ausrichten will, Gott oder Staat, Krieg, Seele, Ausdruck – alle -ismen müssen sich von der hohen Gerechtigkeit der Klassik entfernen. Umgekehrt brach das klassische Ideal wie kein anderes immer wieder durch als geliebtes Vorbild und Bestätigung aller, die Mass und Mitte wieder verwirklichten oder sich danach sehnten. Manchmal hat diese Sehnsucht nur die äussern Formen imitiert; gegen solchen Klassizismus sind wir empfindlich, seit Herder unsern Sinn dafür geschärft hat, dass nur gewachsene Formen echt sind. Aus welchem Boden aber die echte Klassik wuchs, das hat uns Thukydides gezeigt.

Der abschliessende Satz gipfelt in der kühnen Wendung vom *σῶμα αὔταρκες*, der ganz auf sich selbst gestellten Einzelperson. Dabei denken wir an den Renaissancemenschen oder an den Individualismus des 19. Jahrhunderts. Aber halt, da fallen wir einer optischen Täuschung zum Opfer. Das Individuum, das Thukydides aus seiner Perspektive als voll entfaltet sehen muss, ist dennoch mit allen Fasern eingewurzelt in die staatliche Gemeinschaft der Polis. Damit kommen wir zu einer letzten Antinomie. Ihre Darstellung nimmt diesmal die Form eines Beweises.

41, 2.3. Dass dies nicht Prunk mit Worten für den Augenblick ist, sondern die Wahrheit der Dinge, das zeigt gerade die Macht unseres Staates, die wir mit diesen Eigenschaften erworben haben. Unsere Stadt ist die einzige heut, die stärker als ihr Ruf aus der Probe hervorgeht; nur sie erregt im Feind, der angegriffen hat, keine Bitterkeit: was für ein Gegner ihm so übel mitspiele, und auch im Untertan keine Unzufriedenheit, dass er keinen würdigen Herrn habe.

All die gerühmten Kräfte des Einzelnen kommen dem Staat zu gute, und die Macht des Staates beweist die Vorzüge seiner Bürger. Das befremdet uns zunächst: muss nicht der Staat, der erstarken will, die Freiheiten seiner Bürger zurückbinden? Wir sahen und sehen Beispiele. Auf wirtschaftlichem Gebiet lassen wir den Gedanken gelten: gerade der Liberalismus hat zur Entfaltung der Kräfte geführt, der wir den heutigen Wohlstand Europas verdanken. Antike Denker sahen es auch auf politischem Gebiet so: unter der Tyrannis stagniert der Staat, nicht nur weil der Usurpator immer gerade die Besten und Tüchtigsten fürchtet und beseitigt; Herodot sagt (V 78) von den Athenern, dass sie als Unterdrückte sich feige hielten, da sie doch nur für einen Herrn schafften, nach der Befreiung (von den Peisistratiden) aber jeder sich für den eignen Erfolg voll einsetzte und sie jetzt erst ihren Nachbarn kriegerisch überlegen wurden[47]. In der Freiheit erwacht der Wetteifer, etwas für den Staat zu tun und sich dabei hervorzutun. Sallust, Catilina 7: 'Es ist kaum zu glauben, wie rasch der eben frei gewordene Staat wuchs: solche Ruhmbegier hatte die Bürger ergriffen.'

«Dass er keinen würdigen Herrn habe». Die Untertanen könnten sich also abfin-

[47] Hinweis von F. Heinimann, dem ich auch noch für andere Bemerkungen zu danken habe. – Hippokrates in der nach 428 geschriebenen Schrift *Περὶ ἀέρων* ... 23 spricht denselben Gedanken allgemeiner aus: «So hat die Verfassung keinen geringen Einfluss auf den kriegerischen Mut.» Freilich gehn all diese Stellen auf die Freiheit von Republikanern, Thukydides denkt an die ihr zugrundeliegende innere Freiheit, *ἐλευθεριότης*.

den mit dem Verlust der Souveränität. Nur darum geht es: wir hören von Erbitterung der Verbündeten, weil Athen die Rechtsfälle vor seine Gerichte zog; wir beobachten, dass Athen als neues Zentrum von überallher den Geist anlockte, die mannigfaltigen Künstlerschulen alle aufsog. Aber wir hören nicht, dass die jährlichen Tribute die Städte ruiniert hätten. Also keine Ausplünderung in der Art Roms, aber doch Herrschaft.

41, 4. Und mit sichtbaren Zeichen üben wir wahrlich keine unbezeugte Macht, den Heutigen und den Künftigen zur Bewunderung, und brauchen keinen Homeros mehr als Sänger unseres Lobes noch wer sonst mit schönen Worten für den Augenblick entzückt – in der Wirklichkeit hält dann aber der Schein der Wahrheit nicht stand; sondern zu jedem Meer und Land erzwangen wir uns durch unsern Wagemut den Zugang, und überall leben mit unsern Gründungen Denkmäler unseres Wirkens im Bösen wie im Guten auf alle Zeit.

Das ist nun wieder das Hochgefühl des Siegers, der Gedanke der Gloria, die Thukydides wieder in seiner Art vom schönen Wort zurückführt auf die Realitäten, die Realität der Macht.

Ich möchte hier abbrechen. Wir westlichen Menschen können hier nicht mehr weiter mitschwingen. Der erste Abschnitt ist zu Ende. Der so dargestellte Staat in seinem schwebenden Gleichgewicht, das ist der neue Sinn, von dem ich sprach, den Thukydides dem Schlachtentod gibt. Was folgt, ist das eigentliche Lob der Gefallenen; das können wir so nur noch historisch verstehen. Denn nach dem Ende des Machtrausches der Braunen, nach dem Ende des Kolonialismus mag bei uns niemand mehr erobern und herrschen, der Grossstaat ist eher eine unbewältigte Aufgabe als ein Stolz, ein notwendiges Übel, keine Lebensgemeinschaft, die industriellen Massen sind nicht mehr, was man früher Volk nennen durfte, und wo im Krieg eine masslos zerstörerische Technik den menschlichen Mut sinnlos macht, können wir noch wehrlos oder im Einsatz umkommen, aber kaum mehr den Heldentod sterben. Es war darum schon zur Zeit des ersten Weltkrieges eine trügerische und eitle Spiegelung, wenn deutschnationale Altphilologen im perikleischen Staat ihr vaterländisches Ideal wiedererkannten und unsre Grabrede auf ihre Gegenwart bezogen: Perikles als Wilhelm II. Der Gegenschlag ist nicht ausgeblieben: In der neuesten Behandlung des Epitaphios belehrt uns H. Flashar, dass Thukydides durch die Katastrophe von 404 die Brüchigkeit allen Machtdenkens erkannt, Perikles für die Konsequenzen auch in Melos und Sizilien verantwortlich gemacht und die drei Reden ihm in den Mund gelegt habe, um damit die hohle Ruhmredigkeit dieser ganzen Politik zu entlarven[48]. So wird Perikles zu Hitler.

---

[48] Eine Kostprobe dieser Interpretationskunst: in Kap. 44 tröstet Perikles die Eltern der Gefallenen: wenn sie noch jung genug sind, können vielleicht neue Kinder über den Verlust wegtrösten, das wäre auch für die Stadt doppelt gut: um nicht volkarm zu werden und für ihre Sicherheit, weil keiner mit gleichem und gerechtem Sinn zum Rat beitragen kann, der nicht auch mit dem Einsatz von Kindern an den Gefahren sein Teil trägt. Flashar erwähnt die Stelle zweimal, S. 30 und 37, wobei er den beherzigenswerten Gedanken, dass Väter aus erhöhtem Verantwortungsgefühl vorsichtigere Politik machen, gar nicht wahrnimmt und die nachgeborenen Kinder nur als Material sieht, dass dann erneut dem Machtstreben ge-

Darum war vielleicht unser Versuch nicht überflüssig, wieder einmal zu lesen was dasteht und auf das zu achten, worauf Thukydides den Ton legt. Er lässt Perikles sich rechtfertigen in seiner Situation und gegen seine innern und äussern Gegner von 430, zugleich gibt er aber ein Bild eines Volkes und eines Staates, das überzeitlich gilt. Es ist zu gehaltvoll, um es nur aus einer Frontwendung gegen die Nachkriegspazifisten von 404 zu erklären. Aber seine Überzeitlichkeit erlaubt uns doch keine Identifikation, und zwar mehr wegen der tiefern Gründe im einmaligen Volkscharakter in jenem einmaligen Augenblick als wegen unsres momentanen Widerwillens gegen die Macht und den Krieg. Es ist ja noch nicht so lange her, dass Churchill die Finger zum Victory-Zeichen spreizte, und ich bin überzeugt, wenn heut in Hinterindien ein Volk nach dem andern in den Krieg gezogen wird, wenn morgen die Araber die Israelis wieder ins Meer werfen wollten oder übermorgen Panzer durch Europa rollen sollten oder überübermorgen der grosse Rassenkrieg auf Erden ausbräche, so würde der uralte Verteidigungsinstinkt wieder aufleben, und der Tod für Vaterland und Freiheit käme wieder zu Ehren wie eh und je. Freilich würde dann ein Staatsmann bei uns von Abwehr der Vernichtung, Abwehr der Sklaverei, von Rettung der Sicherheit, Rettung der Rechtsordnung und der bürgerlichen Rechte, von der Würde des Menschen reden, also mehr von dem, womit wir uns gegen die Willkür eines allmächtigen Staates schützen, und weniger von der naiven Freude an der Macht eines ausgreifenden Staates.

Diese Distanz zum Staat kennzeichnet das mündig gewordene Individuum. Sie beginnt mit dem Kosmopolitismus des Diogenes, prägt sich aufs Stärkste aus im Christentum und bestimmt auch heute den nicht mehr christlichen geistigen Menschen um so mehr, je unförmlicher und geistloser der Staat geworden ist. Da wir aber zur Gemeinschaft geschaffen sind, wird diese Distanz bezahlt. Der Preis heisst: Einsamkeit. Ist nicht Einsamkeit die Grundnote der ganzen neueren Lyrik? Aus dieser Vereinsamung erklärt sich das leidenschaftliche Bemühen heutiger intellektueller Jugend um Verbrüderung, Mitgeschöpflichkeit, um Überwindung der Schranken in Kommune oder Kommunismus, im Kibuz, in Gemeinden oder Bünden. Nicht alle diese Zusammenschlüsse sind haltbar, weil das blosse Verlangen nach Gemeinschaft noch keine Gemeinschaft schafft. Am besten geht es noch denen, die Freunde fanden, mit denen sie auf ein gemeinsames Ziel wirken können. Ihnen allen kann das Wissen helfen, dass es doch einmal einen Staat gab, zu dem das einfache Volk und die besten Männer, die tiefsten Geister der Zeit gemeinsam ja sagen konnten.

---

opfert werden kann. So ist ihm die gepriesene areté nur Brauchbarkeit im materiellen Sinn, Menschenmaterial, das für das Vaterland hingegeben wird. Mich dünkt das schon eher Fälschung als Interpretation.