

Die hermeneutische Frage bei Herodot

vom *pater historiae* zur *iστορίης ἀπόδειξις*

Inauguraldissertation

zu Erlangung des Doktorgrades der Philosophie

der Ludwig-Maximilians- Universität München

vorgelegt von

Pablo Adrián Santana

aus

Buenos Aires (Argentinien)

2016

Erstgutachter: PD Dr. Hans Otto Seitschek

Zweitgutachter: Prof. Dr. Martin Hose

Datum der mündlichen Prüfung: 28.06.2016

Vorwort und Danksagung

Meine erste Begegnung mit Herodot geschah an meinem 15. Geburtstag. Ich bekam von zwei guten Freunde eine Kiste voller Bücher als Geschenk, darunter "*Los nueve libros de la Historia*" (die *Historien* von Herodot).

Die phantastischen Geschichten, die tapfere Tat des Leonidas, die List des Themistokles oder der Feldzug des Xerxes, alle diese unterschiedlichen Ebenen der Erzählung, die die Einzigartigkeit des Werkes ausmachen, haben mich als Leser von Anfang an fasziniert. Mein persönliches Ziel dieser Arbeit ist es, die Faszination dieses Werkes im Leser erwecken (oder wieder-erwecken) zu können. Zuallererst geht meine Dankbarkeit an Dr. Thomas Beikircher, ohne dessen Hilfe diese Arbeit nicht hätte entstehen können. Weiterhin möchte ich mich auch bei meinen Eltern für ihre ständige Unterstützung, bei meiner Frau für ihr Verständnis für meine Spätberufung zum Studium und bei meinen Hunden Gaucho und Bärli, die wegen dieser Arbeit auf viele Spaziergänge verzichten mussten, bedanken.

Vielen Dank auch an PD Dr. Hans Otto Seitschek für seine Breitschaft diese Arbeit zu betreuen, sowie an Prof. Dr. Martin Hose für die konstruktiven Gespräche und seine stete Hilfsbereitschaft. Ich hoffe, alle diese Menschen, die so viel Vertrauen in mich gesetzt haben, mit meiner Leistung in dieser Arbeit nicht zu enttäuschen.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	S. 9
Erster Teil	
1.1 Der Begriff <i>Tοτοπία</i> bei Herodot	S. 13
1.2 Herodot, der Vater der Geschichte. Ein Zitat mit Konsequenzen	S. 17
1.3 Geschichte als moderne Gattung	S. 30
1.4 Die Frage nach der Ordnung im Diskurs von Herodot	S. 48
1.5 Die hermeneutische Frage: Was heißt verstehen?	S. 59
1.6 Verstehen – Auslegen – Hermeneutik	S. 63
1.6.1 Nietzsche und die Perspektive des Perspektivismus	S. 69
1.6.2 Heidegger: Sein, Verstehen, Auslegen	S. 83
1.6.3 Gadamer: Vorurteile und Wirkungsgeschichte	S. 89
1.6.4 Der hermeneutische Zirkel	S. 94
1.7 Die hermeneutische Forschung über Herodot. Beschreibung und Kritik	S. 103
1.8 Modell der selbstbewussten Reflexivität	S. 125
1.8.1 Reflexivität auf der Seite des Lesers	S. 125
1.8.2 Reflexivität bei der Betrachtung des Werkes	S. 128
1.8.2.1 Reflexivität auf der Ebene des Textes	S. 128
1.8.2.2 Reflexivität auf der Ebene des Diskurses	S. 130

Zweiter Teil

2.1 Die Sprache, der Diskurs, Prosa als Ausdrucksmittel	S. 135
2.2 die Ausdrucksformen der <i>μνήμη</i> vor Herodot	S. 143
2.3 Die Prosa	S. 164
2.4 Herodot aus Herodot. Das Werk	S. 182
2.4.1 Das Prooimion (<i>προοίμιον</i>)	S. 187
2.4.2 Die Barbaren	S. 232
2.4.2.1 Gyges und Kandaules	S. 234
2.4.2.2 Kroisos und Solon	S. 244
2.4.2.3 Kroisos und Kyros	S. 278
2.4.2.4 Kroisos und Kambyses	S. 288
2.4.2.5 Amasis, Polykrates und das Glück	S. 299
2.4.2.6 Dareios	S. 308
2.4.2.7 Xerxes	S. 332
2.4.2.7.1 Das Gespräch zwischen Xerxes und Artabanos	S. 357
2.4.2.7.2 Das Gespräch zwischen Xerxes und Demaratos	S. 362
2.4.2.7.3 Das Gespräch zwischen Xerxes und Artemisia	S. 368
2.4.2.7.4 Der menschliche Untergang des Xerxes	S. 374
2.4.3 Athener und Spartaner, der innere Konflikt, die innere Opposition	S. 382
2.4.4 Der Sinn des letzten Kapitels	S. 448
Schlusswort	S. 465
Literaturverzeichnis	S. 497

Einleitung:

„Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt“... Mit diesem Text verbindet man die dunkelsten Momente der deutschen Geschichte. Der Text erweckt Gefühle wie Trauer, Reue und Schande. Sogar heutzutage wird der Text von radikalen Gruppen benutzt, die damit ihre Anhänglichkeit zum Nationalsozialismus zeigen wollen. Man kann sagen, dass dieser Text eine Art Symbol für und von dieser Zeit geworden ist. Nicht weiter davon entfernt aber hätte die Absicht des Verfassers des Textes sein können. Hoffmann von Fallersleben plädierte für die Vereinigung der zu jener Zeit 38 Staaten im Deutschen Bund. Nicht mehr Baden, nicht mehr Hessen, nicht mehr Preußen, nur „Deutschland, Deutschland über alles“... An diesem Beispiel kann man deutlich sehen, wie schwierig es ist, wenn ein Text mit einem bestimmten Begriff gekoppelt ist, diese Bindung zu trennen. Egal, was von Fallersleben sich damit dachte, „Deutschland über alles“ steht als Refrain einer Epoche, als Stimme des Horrors.

Eine nicht mindere Ungerechtigkeit hat das Werk von Herodot aus seinem ursprünglichen Sinn in ein Geschichtswerk gewandelt. Hieran ist aber ein historisches Zitat schuld. Mit seinem *Herodotus, pater historiae* bestimmte Cicero (*De Legibus, 1.5*) Herodots Werk bis in unsere Tage in einer bestimmten Weise, die dem Verfasser aber fremd war. Hier wurde das Werk in eine Gattung eingebettet, die der Verfasser selbst nicht angestrebt hatte. Aber, kann man dafür Cicero für schuldig erklären? Ist er für diese Wandlung verantwortlich?

Es wäre nicht nur ungerecht, sondern auch oberflächlich und einseitig, Cicero als Grund für unsere Betrachtung von Herodots Werk verantwortlich zu machen. Cicero, wie auch jeder Forscher der sich mit Herodot beschäftigt hat, leidet unter dem Problem der Perspektive, mit der das Werk betrachtet wird. Was wir mit Cicero gemeinsam haben, ist, dass wir die gleichen Fehler begehen, die er in seinem berühmten Zitat gemacht hat, das bedeutet, Cicero versucht *iστορίη* als *historia* zu

verstehen genauso wie wir *iστορίη* als Historie (oder Geschichtsschreibung) verstehen wollen. Es zeigt sich ein Unterschied (Eine Wandlung in der Bedeutung) der drei Begriffe. *Iστορίη* hat nicht die gleiche Bedeutung wie *historia*, genau so, wie *historia* nicht die gleiche Bedeutung wie Historie hat. Wenn wir das Werk von Herodot als ein Geschichtsbuch deuten wollen, deuten wir nicht Herodots Werk. Wir projizieren unsere Begriffe, unsere Methodologie (Elemente, die stark determiniert sind) auf ein Werk, das vor 25 Jahrhunderten geschrieben wurde. Diese Problematik ist genau das, was diese Arbeit untersuchen will. Was heißt verstehen? Ist jedes Verstehen aus einer bestimmten Perspektive schon determiniert? Ist eine Interpretation überhaupt möglich?

Jede Betrachtung, jede Aussage, jede Meinung, jedes Urteil wird durch den Hintergrund unserer Erziehung, unserer sozialen, historischen oder kulturellen Angehörigkeit beeinflusst. Das ist unvermeidlich. Was aber der erste Schritt wäre, um den Weg einer ehrlichen Deutung zu schaffen, ist, eine Bewusstmachung dieser Determinierung zu schaffen. Gegenüber dieser äußeren Determinierung steht ein anderer Faktor, der uns helfen kann: die inhärente Bestimmung des Textes, sein Diskurs. Nach diesen zwei Arten von Bestimmung (äußere und innere) ist diese Arbeit aufgebaut. In einem ersten Teil werde ich die Elemente untersuchen, die die Problematik für die Interpretation des Textes zeigen, mit dem Ziel, den Weg zu ebnen, um das Werk von Herodot in seiner epistemischen Struktur, in seinen sprachlichen und eigenen Ausdrucksmöglichkeiten betrachten zu können. Direkt am Anfang aber werde ich den Begriff *iστορία* bei Herodot untersuchen, um seine Bedeutung als Referenz für die ganze Arbeit klar zu stellen. Dann werde ich das oben erwähnte Zitat von Cicero untersuchen, um ein Verständnis davon zu bekommen, wie und aus welcher Textsituation dieses Zitat entsteht und welche Konsequenzen es hat. Dazu gehört eine Untersuchung der modernen Geschichtsschreibung, als Gattung verstanden, die eine starke Entwicklung in eine bestimmte Richtung erlitten hat. Nach den literarischen und historischen Aspekten werde ich beginnen, die diskursive Struktur des Textes zu untersuchen. Dazu werde ich die Theorien von Foucault benutzen, um

festzustellen, welche historischen a priori Herodots Diskurs möglich gemacht haben. Am Ende des ersten Teils komme ich zur philosophischen Untersuchung des Begriffs „Verstehen“. Hier wird die Art des Verstehens, die Hermeneutik untersucht, ihre Ziele, Entwicklung und Fragestellungen, um die verschiedenen Annäherungsmethoden, ihre Struktur und Perspektive ans Licht zu bringen. Am Ende der ersten Teils hat man einen weiten Bereich untersucht, einen Hintergrund geschaffen um direkt an den Text gehen zu können. Das Ziel dieses ersten Teils ist die oben erwähnte Bewusstmachung der Schwierigkeit des hermeneutischen Prozesses und die verschiedenen Interessen, die hinter der Interpretation stehen, offen zu legen, nicht, um sie alle zu verwerfen, sondern um einen alternativen Weg zu finden, das Werk aus Herodot selbst zu interpretieren. Dieser Weg widmet sich der inneren Bestimmung des Textes und entspricht dem zweiten Teil dieser Arbeit. Dazu muss man die Bedingungen suchen, die einen Diskurs wie den von Herodot möglich gemacht haben. Dazu gehört eine Untersuchung der Sprache, sowie eine Darstellung der Entwicklung der Schriftlichkeit in ihren verschiedenen Gattungen. Anschließend ist man gut gerüstet, den Text von Herodot direkt untersuchen zu können. Nicht aus einer bestimmten Perspektive heraus, sondern als Produkt seiner Zeit. Der Text selber hat viel zu sagen. Man muss lernen, ihm zu vertrauen, statt sofort zu interpretieren. Es bedeutet für uns eine große Hilfe, dass Herodot sein Werk mit einem Prooimion beginnt, das Inhalt und Ziel des Werkes aus der Sicht des Autors zeigt. Dieses Prooimion ist überaus wichtig für das Verstehen des ganzen Werkes. Meine These in Bezug auf die Interpretation des Textes lautet wie folgt: Ich behaupte, dass das ganze Werk, das von Herodot am Ende des Prooimion gestellte Ziel, das ist, *δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι*, untersucht.

Herodot beschreibt die Entstehung und Entwicklung der Feindschaft zwischen Hellenen und Barbaren durch die Untersuchung der Völker, die die Hellenen unterdrückten und deren Führer, von Kroisos bis Xerxes. Diese Beschreibung aber überschreitet die Ebene der historischen Erzählung und zeigt die Ursache/Schuld nicht nur des persischen Krieges, sondern des Krieges im Allgemei-

nen, nämlich die *ὕβρις*, was ich als ein „zu viel des Wollen“ bezeichne. Das zeigt sich an vielen Stellen: von der Warnung des Samardis (I, 71,2), über das Gespräch zwischen Xerxes und Artabanos (VII, 64,1) bis zur Erinnerung an den Rat von Kyros zu Artembares am Ende des Werkes (IX, 122). Es gibt auch inhaltliche wie formal wichtige Elemente im Text, die ich untersuchen werde, wie die Unterscheidung zwischen Athener und Spartaner, eine innere Unterscheidung, die bei Herodot gegenüber der äußeren Unterscheidung zwischen Hellenen und Barbaren steht oder die Sprache als Mittel zur Macht, die ich an der Person von Themistokles untersuchen werde. Obwohl diese Elemente im Text eine große Rolle spielen, stehen sie nur in einer zweiten Ebene verglichen mit dem (n. m. E.) Haupthema des Werkes: der *oītia*. Selbstverständlich ist auch meine These nicht frei von allen Elementen, die ich in dem ersten Teil der Arbeit beschrieben habe. Trotzdem zeigt sich ein bedeutsamer Unterschied zu anderen Autoren. Meine These bezieht sich auf eine innere Bestimmung des Textes und nicht auf die Betrachtung des Textes als etwas Anderes als der Text in der Tat ist. Diese Arbeit hat also nicht das Ziel, eine bestimmte Interpretation des Textes als Maßstab vorstellen zu wollen. Das Ziel ist vielmehr, den Weg zu zeigen, der zum Text führt, um aus dem Text eine Deutung erarbeiten zu können. Dafür schlage ich vor, die von mir in dieser Arbeit entwickelte Methode der selbstbewussten Reflexivität.

Man sagt, dass eine Dissertation die Forschung voranbringen muss. Ich meinerseits möchte dennoch nicht voran treiben, sondern einen Schritt zur Seite gehen, um den unbewusst gewordenen Prozess der wissenschaftlichen Forschung an der Interpretation von Herodots Werk bewusst zu machen, seine fehlerhafte Annäherung zu zeigen und dazu eine mögliche Alternative zur Verfügung stellen, die eine Interpretation des Textes aus dem Text erreichen kann. So gesehen hoffe ich natürlich auch, zum Fortschritt der Wissenschaft, gerade durch ein kritisches Beiseitetreten, beitragen zu können.

Erste Teil

1.1 Der Begriff *Iστορία* bei Herodot

Herodots Werk wird als ein Geschichtswerk gelesen und betrachtet. Schon im Jahr 51 v. Chr. hat Cicero in *De Legibus* Herodot *pater historiae* genannt. Hinter dieser einheitlichen Betrachtung steckt ein Problem, das für die Interpretation von Herodots Werk eine große Rolle spielt. Wenn wir den Begriff Historia denken, denken wir an den gleichen Begriff wie Herodot, oder wie Cicero? Dazu Regenbogen:

Das verhängnisvollste dieser Missverständnisse, was die Erkenntnis vom Wesen Herodots und die Beurteilung seines Wertes angeht, hat seine Wurzel wohl in der Tatsache, dass unmerklich und dem Betrachter selbst unbewusst sich der moderne Begriff der Geschichte als einer Wissenschaft an die Stelle der Historia und ihres ursprünglichen Sinnes schob, gleich als sei es Herodots Absicht gewesen, ein 'Geschichtswerk' in unserem Sinne zu schaffen. So maß man ihm mit einem Massstab, der je nachdem zu kurz oder zu lang war. Das Ergebnis konnte nicht ausbleiben, dass man mehr das Negative als das Positive bemerkte, mehr, was er nicht oder, wie man meistens sagte, noch nicht war als das, was er war, weil er es sein sollte¹.

Um dieses Problem zu vermeiden, sollte man die Bedeutung des Begriffes *Iστορία*, nicht aus unserer Perspektive, sondern als *terminus technicus*, in der Bedeutung, die dieser Begriff für Herodot in seiner Zeit gehabt hat, betrachten².

1 Regenbogen, O., Herodot und sein Werk, in, Ders. „Kleine Schriften, C. H. Beck Verlag, München:1961, S. 57-58.

2 Für eine ausführliche Beschreibung siehe: Snell, B., Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie, Berlin: 1924, S. 59-71.

Das Wort *Iστορία* ist, wie von Fritz³ erklärt, von dem indogermanischen Stamm *vid* abgeleitet, den man später in dem lateinischen *videre* wiederfindet. Es bedeutet jemand der etwas gesehen hat, ein Augenzeuge. Schon bei Homer kommt diesen Begriff vor in einer Doppelbedeutung von Zeuge und Schiedsrichter⁴. Dazu Snell:

Am Wahrscheinlichsten ist vielmehr, das *iστορέω* auf *ἴστωρ* „Schiedsrichter“ zurückzuführen ist, dessen Amt es dann gewesen wäre, die Augenzeugen zu verhören und dem Tatbestand nachzuforschen. ... Damit wäre *iστορέω* in den zwei Bedeutungen „bezeugen“ und nachforschen darauf zurückgeführt, dass ein Augenzeuge etwas gesehen hat⁵.

Wichtig ist es hier festzustellen, dass *iστορέω* eine Tätigkeit ist, die mit dem Sehen zu tun hat. Nicht nur das Sehen ist wichtig, sondern darüber berichten zu können. Es handelt sich um eine Tätigkeit als Zeuge und dazu kommt das Bezeugen, das Berichten von dem, was man gesehen hat. Hier zeigt sich ein Unterschied zum allgemeinen Begriff *ἐρωτάω*, das „eine Frage stellen“ heißt. „*iστορέω* aber bedeutet, sich erkundigen bei jemandem, der (ursprünglich doch wohl: aus eigener Anschauung) Bescheid weiss“⁶.

„*Ιστωρ* ist, wie Snell erklärt, ein typisch ionisches Wort. „Dem Attischen ist das Wort *iστορία* (wie alle Ableitungen von *ἴστωρ*) ursprünglich fremd“⁷. Mit dieser grundsätzlichen Beschreibung über

3 Von Fritz, K., Schriften zur griechischen Logik, Froman Verlag, Stuttgart, 1978, Bd. 1, S. 25.

4 „Ψ 486 wird Agamemnon von Idomeneus als *ἴστωρ* bei einer Wette, d. h. als Zeuge und als Schiedsrichter angerufen. Σ 501, das andere Mal, wo *ἴστωρ* bei Homer vorkommt, kann unmöglich ein Augenzeuge gemeint sein, sondern es ist der Schiedsrichter, der in dem Achilleus Schild dargestellten Rechtshändel das Urteil fällen soll“. Ebd. 2, S. 59-60.

5 Ebd. 2, S.63.

6 Ebd. 2, S. 62. „Bei Herodot I,24,7 heißt *iστορέω* noch geradezu verhören. Dann wendet er es auf seine eigene Forschertätigkeit an (z. B. II 19,3 und 34,1). So geht es auch über die Bedeutung 'Zeugenfragen' hinaus, - ja sogar über die Bedeutung von 'Fragen'. Ebd. 2, S. 63.

7 Ebd. 2, S. 68. „Es ist bezeichnend, dass Thukydides dieses Wort wie auch *iστορεῖν* ganz meidet, so dass er für seine Art historischer Wissenschaft nur das völlig Nichtsagende Wort *συγγράφειν* findet“ Ebd. 2, S. 65.

die Bedeutung von *iστορία* kann man jetzt untersuchen, welche Bedeutung dieser Begriff für Herodot bekommt. Am Anfang des Werkes I,1 bedeutet Erkundung, Forschung: *iστορίης ἀπόδεξις ἥδε*. Diese Erkundung bedeutet das Verhören von Augenzeugen (z.B. II 99,1).

iστορίη ist die Nachforschung bei denen, die aus eigener Anschauung Bescheid wissen; der stehen die Nachrichten gegenüber, die die Gewährsmänner nur vom Hörensagen kennen. Besonderer Nachdruck liegt auf der Tatsache, dass ein Augenzeuge gefragt ist auch II 188,1 und ähnlich 119,3, wo der Plural zeigt, dass hier mit *iστορίη* noch die einzelne Erkundigung bezeichnet ist⁸.

Hier zeigt sich eine Entwicklung des Begriffes von einer subjektiven zur objektiven Bedeutung: „so wird aus dem Forschen der Gegenstand des Forschens, die Geschichte“⁹. Zusammenfassend kann man die Vielfältigkeit des Begriffes wie folgt erklären: „Aus der dreifachen Bedeutung des Wortes *iστορία* als Tätigkeit ('Forschung'), als Gegenstand dieser Tätigkeit ('Geschichte') und als dessen Ergebnis ('Wissen', 'wissenschaftliche Erkenntnis') ergeben sich Schlüsse über das Wesen dieser Art des Wissens, die durch das Wort charakterisiert ist“¹⁰.

Ich möchte zwei Merkmale dieses Begriffes im Detail untersuchen, um ein vollständiges Bild der *iστορία* für Herodot machen zu können. Das erste betrifft die *iστορία* als Forschung, als empirische Forschung die auf der Tätigkeit eines Beobachters gegründet wird, um präziser zu sein, auf das Sehen. Dazu Snell:

8 Ebd. 2, S. 64.

9 Ebd. Das Wort wuchs in ionischen Raum in einem allgemeinen Bedeutung als jede Art von „Kunde“.

10 Ebd. 2, S. 69.

Das Ausgehen von der Wahrnehmung grenzt die Bedeutung von *iστορία* auch in seinem letzten Sinne von „Wissen“ ab. Es bezieht sich auf die empirische Wissenschaft, die sich in Ionien entwickelte und die sich auf die Erkenntnis der Außenwelt bezog. So gehört die *iστορία* eng zusammen mit der *γνῶσις*, wie *γιγνώσκειν* ja auch in naher Beziehung zu *ἰδεῖν* und *εἰδέναι* gestanden hatte. *Γνῶσις* und *iστορία* sind die beiden, und zwar die beiden einzigen Begriffe, die sich in Ionien zur präzisen substantiven Festlegung der Erkenntnistätigkeit herausgebildet haben: Sie beziehen sich beide auf die Erfassung der sichtbaren Umwelt, also auf die typisch ionische Geisteshaltung, die schon früh in der Gestalt des Odysseus verkörpert zu sein scheint: *πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἕδεν ἄστεα καὶ νόμον ἔγνω*¹¹. Dabei war in der *γνῶσις* das Vernunftmäßige, die philosophische Spekulation, in den Vordergrund getreten, während die *iστορία* als Wissenschaft von der Empirie ausging¹².

Iστορία entsteht aus der Empirie, aus dem Sehen. Ob sie man in Herodots Zeit als Wissenschaft bezeichnet hat, wie Snell es tut, oder als Technik, als Mittel, um Wissen zu erschaffen, bleibt fraglich. Was dieser Begriff auch bezeichnet, und das ist das zweite Merkmal, das ich untersuchen wollte, ist sein ionische Abstammung. Positiv oder negativ betrachtet wurde der Begriff in Ionien gebraucht. Heraklit, dem nicht gerade viel am Praktischen liegt, polemisiert gegen den Begriff *iστορία*, den er als Vielwisserei bezeichnet¹³. Vielleicht deswegen will Thukydides diesen Begriff nicht benutzen, um sich von Herodots Darstellungsart zu distanzieren. Wie das Wort dem Attischen bekannt wurde, erklärt Snell: „durch die Verbreitung ionischer Bildung drang es erst allmählich hier ein, und als Terminus der Aufklärung bezeichnet es weniger Geschichte und Völkerkunde, sondern die φύσεος *iστορία* mit ihrem Suche nach den *aitiāt*“¹⁴.

11 Auch die Schläue des Odysseus wirkt wie eine Vorahnung davon, dass sich in Ionien das Intellektuelle zuerst vom Ethischen löste.

12 Ebd. 2, S. 69.

13 Siehe Frag. 129 und Frag. 40.

14 Ebd. 2, S. 68.

1.2 Herodot, der Vater der Geschichte. Ein Zitat mit Konsequenzen

Jede wissenschaftliche Untersuchung, die sich mit Herodot beschäftigt, kommt nicht ohne Erwähnung des allbekannten Zitats von Cicero aus (*De Legibus* 1,5), wo Herodot als der „Vater der Geschichte“ bezeichnet wird. Die Bedeutung dieses Zitates erscheint fast selbstverständlich zu sein: Cicero lobt Herodot als Vater der Geschichte. Diese Bemerkung Ciceros hat im Laufe der Geschichte den Charakter einer offiziellen Ernennung bekommen, die Herodot als den ersten Vertreter einer Wissenschaft betrachtet und als solcher wird sein Werk von der Forschung untersucht. Dieses Zitat von Cicero hat sich als Stempel etabliert, Herodot ist der Vater der Geschichte geworden. Man betrachtet dieses Zitat isoliert, fast als Tatsache, aber würde man mit der gleichen Sicherheit dieses Urteil abgeben, wenn man das ganze Zitat im Kontext untersucht? Das möchte ich jetzt unternehmen, das heißt, das ganze Zitat im Kontext untersuchen und es dann mit verschiedenen Interpretationen zu konfrontieren, um den richtigen Sinn dieses Zitates ans Licht zu bringen.

Das erste Buch von „*De Legibus*“ fängt mit einem Gespräch zwischen Marcus (Cicero), seinem Bruder Quintus und Atticus an. Letzterer bewundert eine Eiche und behauptet, dass es sich um die Eiche von Arpinum (*Arpinatum quercus*), aus dem Gedicht „*Marius*“ von Cicero, handelt. Quintus antwortet ihm, dass es diese Eiche gibt und dass es sie immer geben wird, weil „*sata est enim ingenio. Nullius autem agricolae cultu stirps tam diurna quam poetae versu seminari potest*“¹⁵. Später erzählt Quintus weiter: „*verum tamen dum Latinae loquentur litterae, quercus huic loco non deerit quae Mariana dicatur; eaque ut ait Scaevola de fratribus mei Mario, canescet saeculis innumerabilibus*“¹⁶. Hier wird über zwei Arten von Wirklichkeit oder Wahrheit geredet: die, die mit der Welt korrespondiert, oder, anders gesagt, die Art von Wahrheit, die man verifizieren und konsta-

15 ("Denn sie ist aus dem Geist erschaffen. Kein Bauer aber kann mit seiner Pflege einem Gewächs ein so langes Leben geben, wie es den Dichter mit seiner Verskunst vermag"). Cicero, M. Tullius, *De Legibus, Paradoxa Stoicorum*, hrsg. und übersetzt von Rainer Nickel, Artemis und Winkler, 3. Auflage: 2004. S. 6

16 ("Doch solange die lateinischen Texte sprechen, wird die Eiche, die den Namen des Marius trägt, an dieser Stelle stehen bleiben und, wie Scaevola über den 'Marius' meines Bruders sagt"). Ebd.

tieren kann und die als Tatsache gilt. Auf der anderen Seite steht die Realität, die Wirklichkeit oder Wahrheit des literarischen Textes, die als Text, als Diskurs eine eigene Existenz von dem Leser und bei dem Lesen sich erschafft.

Nicht ganz zufrieden mit dieser Antwort und als Zeichen einer bestimmten Neugier, wendet sich Atticus direkt an den Dichter (Marcus) und fragt; „*tuine versus hanc quercum severint, an ita factum de Mario, ut scribis, acceperis*¹⁷“. Atticus will in der Tat wissen, ob Cicero erzählt was er gehört hat (anders ausgedrückt, ob Cicero seine Erzählung so dargestellt hat, wie er sie von seinen Quellen bekommen hat) oder die Geschichte selber erdichtet hat. Marcus antwortet mit zwei Fabeln (eine über Romulus und eine andere über die Entführung von Orynthia im Athen). Er will wissen, ob Atticus diese Geschichte für wahr hält „*sic enim est traditum*¹⁸“ und mahnt ihn, nicht so gründlich zu untersuchen „*quae isto modo memoriae sint prodita*¹⁹“. Atticus macht auf etwas aufmerksam. Marcus erzählt nicht von einer archaischen Zeit, sondern von „*recenti memoria*“ und über jemand, Bekannten (de *Arpinati homine*), deswegen wird Wahrheit (*veritas*) von ihm verlangt (*a te postulatur*). Atticus verweist auf die möglichen Unstimmlichkeiten oder, anders gesagt, bestimmte Schwierigkeiten, die entstehen können, wenn man in alten Geschichten feststellen will, ob etwas wahr oder falsch ist. Wenn man aber über eine jüngere Vergangenheit erzählt (oder über etwas das Allen bekannt ist), kann man von dem Autor das Streben nach Wahrheit verlangen (dazu kommt, dass die Wahrhaftigkeit der erzählten Fakten einfach zu konstatieren ist).

Marcus wehrt sich und sagt, dass er nicht wie ein Zeitzeuge, sondern wie ein Dichter betrachtet werden will. Jetzt näheren wir uns dem Kern des Zitates. Quintus stellt folgende Bemerkung vor: „*Intellego te frater alias in historia leges observandas putare, alias in poemate*²⁰“. Das ist eine sehr

17 ("Haben diese Versen die Eiche erschaffen, oder hast du die Geschichte über Marius so gehört, wie du sie erzählst").
Ebd. 15, S. 8.

18 ("Denn so ist überliefert"). Ebd. 15, S. 9.

19 ("Was auf diese Weise zum Gegenstand der Erinnerung wurde"). Ebd.

20 ("Ich verstehe, mein Bruder, du meinst, man müsse in der Geschichtsschreibung andere Gesetze als in der Dichtung berücksichtigen"). Ebd. 15, S. 9.

wichtige Behauptung, die einen deutlichen Unterschied zeigt, ob jemand als Dichter oder als Geschichtsschreiber betrachtet wird. Wo genau der Unterschied liegt, zeigt Marcus wie folgend: „*Quippe cum in illa ad veritatem Quinte cuncta referantur, in hoc ad delectationem pleraque*“²¹. Hier werden klar und deutlich die Regeln von Marcus festgestellt: Geschichte zielt auf Wahrheit, Dichtung auf Unterhaltung. Nach dieser Feststellung kommt die Konzession (*quamquam*):

„***quamquam et apud Herodotum patrem historiae et apud Theopompum sunt
innumerabilis fabulae***“²².

Diese Zitat wurde im Laufe der Geschichte als ein Lob des Herodot verstanden. Cicero nennt hier Herodot den Vater der Geschichte. Man kann es als eine Art Ritterschlag verstehen. Wenn man das Zitat im Detail untersucht, merkt man aber, dass es hier um etwas anders geht. Erstens erscheint es sehr schwer, einen Satz als Lob zu verstehen, der mit einer konzessiven Partikel anfängt. In der Tat kann man sich fragen, wer hier, wenn überhaupt, gelobt wird. Das Zitat bezieht sich auf die oben dargelegte Unterscheidung zwischen Dichtung und Geschichtsschreibung und erklärt, dass, obwohl die erste auf Unterhaltung und die Geschichtsschreibung auf Wahrheit zielt, es sogar bei dem berühmten Herodot und bei Theopomp, viele fantastische Erzählungen zu finden sind. Das Zitat konzentriert und richtet sich auf diese Aussage; der Bezug auf Herodot ist nicht, ihn zu loben. Der Bezug zu Herodot zielt darauf, die Schwierigkeit, die oben genannte Regel für die Geschichtsschreibung zu respektieren, sich daran zu halten, deutlich zu machen. Es soll so schwer sein, sie zu befolgen, dass sogar jemand so bekannt wie Herodot und Theopomp in ihre Werken auch fantastische Erzählungen schreiben.

21 ("Ja, Quintus, da in der Geschichtsschreibung alles auf die Wahrheit, in der Dichtung das meiste auf Unterhaltung zielt"). Ebd. 15, S. 10.

22 ("Gleichwohl gibt es bei Herodot, dem Vater der Geschichtsschreibung, und bei Theopomp unzählige phantastische Geschichten"). Ebd.

Das Epitheton oder die Apposition „Vater der Geschichte“ ist keine persönliche Meinung von Cicero über Herodot. Wenn die Eigenschaft „Vater der Geschichte“ ein Attribut wäre, welcher Cicero jetzt bekannt macht, dass heißt, das es zunächst nur seiner Meinung entspricht, würde es als Beispiel nicht funktionieren. Es würde dann keinen Sinn machen, Herodot als Referenz zu nehmen. Dieses Attribut muss allgemein bekannt gewesen sein. Pointier formuliert: Cicero ernennt nicht Herodot zum Vater der Geschichte, was allgemein aus dem Zitat gelesen wird, sondern er zitiert den Allseits schon bekannten Herodot, als Beispiel. Warum wird Herodot überhaupt als Beispiel genannt? Weil er eine eklatante Ausnahme zu der oben gestellten Unterscheidung verkörpert. Das macht auch die Problematik von solchen Definition deutlich. Wenn sich zwei der größten Exponenten der Geschichtsschreibung²³ an die Regeln der Definition ihrer Wissenschaft nicht halten können, muss etwas mit der Definition nicht stimmen.

Was in der modernen Zeit aus dem Zitat verstanden wird, entspricht nicht dem Sinn desselben, weil erstens, nur ein Teil des Zitats, wahrgenommen wird (Herodot, der Vater der Geschichte), ohne zu beachten, welche Rolle dieser Name im Zitat spielt und worauf er sich bezieht und, schlimmer noch, weil dieses Zitat, das die problematische Betrachtung der Geschichtsschreibung bei den Römern (zwischen einer tabellarischen Darstellung und einer literarischen Erzählung der Fakten) aufdeckt, bzw. die eine Unsicherheit im Geständnis von Cicero bedeutet, die als eine Lobrede auf Herodot als „Vater der Geschichte“ interpretiert wird.

Dieses Zitat zeigt die problematische Suche Ciceros, eine Trennung zwischen Wahrheit und Fiktion bei der Geschichtsschreibung zu finden²⁴, was die vorige Mahnung von Marcus an Atticus „*Nihil sane nisi ne nimis diligenter inquiras in ea, quae isto modo memoriae sint prodita*“²⁵ bestätigt.

23 Man sollte nicht vergessen, dass für den Römer Theopomp ein bekannter und respektierter Nachfolger von Herodot, besonders wegen seiner literarischen Stil war. Heute fällt es uns schwer, beide Geschichtsschreiber auf die gleiche Ebene zu setzen, weil unser Begriff von Geschichte ein anderer als der von den Römern ist.

24 Diese Problematik wird heute unter anderem durch White's These von Geschichte und Plot Struktur vertreten. Schon Willamowitz erklärt in einem Lob an Gibbon, dass er beim Schreiben auch dichtet.

25 ("damit du nicht allzu gründlich untersuchst, was auf diese Weise zum Gegenstand der Erinnerung wurde"). Ebd. 15, S. 8.

Diese Deutung wird später durch die Anforderung Atticus an Marcus, er solle ein Geschichtswerk schreiben, bekräftigt. Er spricht von „*tuis litteris delectantur*“ und später erklärt er: *Abest enim historia litteris nostris, ut et ipse intellego et ex te persaepe audio*²⁶, was eine Beschreibung der Geschichte als Teil der Literatur bedeuten soll. Mehr noch, was Marcus als Geschichtsschreiber qualifiziert ist „*quippe cum sit opus, ut tibi quidem videri solet, unum hoc oratorium maxime*²⁷. Mit diesen Aussagen wollte ich die problematische Stellung der Geschichtsschreibung bei Cicero weiter vertiefen. Es zeigt sich eine Wandlung des Begriffes im Vergleich zu Herodot (siehe oben in dieser Arbeit). Geschichtsschreibung ist eine eigene Wissenschaft geworden. Trotzdem ist die Unabhängigkeit zwischen „*was gesagt wird*“ und „*wie es gesagt wird*“ erst in einem Anfangsstadium. Man strebt nach Sachlichkeit, aber vermisst gleichzeitig das Heitere, die Fiktion, die literarische Erzählung, was die problematische Einstellung von Cicero gegenüber der Geschichtsschreibung verständlich macht.

Eine anderer wichtiger Bezug von Cicero auf Herodot zeigt sich bei „*De Oratore*“ (II, 55). Dort geht es auch über die unterschiedlichen Stilmöglichkeiten der Gestaltung bei der Geschichtsschreibung. Es wird getadelt, dass „*si ista res adhuc nostra lingua inlustrata non est. Nemo enim studet eloquentiae nostrorum hominum, nisi ut in causis atque ut in foro eluceat*²⁸. Die Römer (Cato, Pictor und Piso) schreiben Geschichte kurz und bündig, ohne Schmuck, wie eine Chronik „*qui neque tenent, quibus rebus ornetur oratio - modo enim huc ista sunt importata - et, dum intellegatur, quid dicant, unam dicendi laudem putant esse brevitatem*²⁹. Es wird jetzt berichtet,

26 ("Denn die Geschichtsschreibung ist in unserer Literatur nicht vertreten, wie ich selbst sehe und von dir sehr oft höre"). Ebd. 15, S. 10.

27 ("Da deiner Auffassung nach eine geschichtliche Darstellung wie keine andere den Regeln der Rhetorik verpflichtet ist"). Ebd. 15, S. 11.

28 ("Wenn dieser Gegenstand bis heute in unserer Sprache nicht ins rechte Licht gerückt wurde. Keiner nämlich von unseren Landsleuten strebt nach Beredsamkeit, außer um in Prozessen und auf dem Forum besonders zu glänzen"). Cicero, Marcus Tullius, *De Oratore*, hrsg. und übersetzt von Theodor Nüßlein, Artemis & Winkler, Düsseldorf: 2007, Buch II, 55, S. 152.

29 ("Sie beherrschen nicht die Mittel, durch welche man eine Rede ausschmückt - erst kürzlich nämlich wurden diese hier eingeführt - und wenn man nur versteht, was sie sagen, glauben sie, der einzige Vorzug der Rede sei die Kurze"). Ebd. 28, II, 53, S. 152.

dass die Griechen dagegen, statt ihre rhetorische Begabung in der Gerichtssprache zu verschwenden, sich der Geschichtsschreibung widmeten. In diesem Zusammenhang wird folgende Referenz auf Herodot gemacht:

...; apud Graecos autem eloquentissimi homines, remoti a causis forensibus, cum ad ceteras res inlustris tum ad historiam scribendam maxime se applicaverunt. Namque et Herodotum illum, qui princeps genus hoc ornavit, in causis nihil omnino versatum esse accepimus; atqui tanta est eloquentia, ut me quidem, quantum ego Graece scripta intellegere possum, magno opere delectet; et post illum Thucydides omnis dicendi artificio mea sententia facile vicit; qui ita creber est rerum frequentia, ut verborum prope numerum sententiarum numero consequatur, ita porro verbis est aptus et pressus, ut nescias, utrum res oratione an verba sententiis inlustrentur: atqui ne hunc quidem, quamquam est in re publica versatus, ex numero accepimus eorum, qui causas dictitarunt; et hos ipsos libros tum scripsisse dicitur, cum a re publica remotus atque, id quod optimo cuique Athenis accidere solitum est, in exsiliū pulsus esset³⁰.

In diesem Zitat wird Herodot als der erste Geschichtsschreiber, der dieser Gattung Glanz verleiht (*qui princeps genus ornavit*) dargestellt. Dazu bringt Cicero noch ein anderes Element ins Licht: es geht bei der Geschichtsschreibung nicht nur darum, Fakten zu berichten, zu erfahren, es geht auch um die Möglichkeit des Genießens beim Lesen (*magno opere delectet*). Geschichte wird als ein literarisches Erlebnis dargestellt, das dem Leser Genuss bringen kann. Diese Problematik, die man

30 ("Bei den Griechen aber wandten sich die beredtesten Männer, weit entrückt von den öffentlichen Auseinandersetzungen, auch den übrigen ansehnlichen Gegenständen, ganz besonders aber der Geschichtsschreibung zu. Denn wie wir wissen, befasste sich der berühmte Herodot, der als erste diese Gattung ausschmückte, überhaupt nicht mit Prozessen; gleichvoll zeichnete er sich so durch seine Beredsamkeit aus, dass diese wenigstens mir Freude bereitet, soweit ich griechische Schriften verstehen kann. Und nach ihm übertraf Thukydides nach meiner Meinung alle leicht an sprachlichen Können; er ist so reich an einer großen Menge von Gegenständen, dass er die Anzahl der Worte beinahe durch die Anzahl seiner Gedanke erreicht; weiterhin ist seine Ausdrucksweise so treffend und knapp, dass man nicht weiß, ob der Sachverhalt durch die sprachliche Gestaltung oder die Worte durch die Gedanken ins rechte Licht gerückt werden; gleichwohl gehörte, wie wir wissen, nicht einmal dieser, obwohl er sich politische Betätigungen, zu denjenigen, für die es zur Gewohnheit wurde, vor Gericht zu sprechen, und gerade diese Bücher soll er damals geschrieben haben, als er aus der Politik entfernt und - was in Athen gerade den Besten zu widerfahren pflegte - in die Verbannung getrieben worden war"). Ebd. 28, II, 55-56, S. 154.

als Zwiespalt oder Doppelcharakter der Geschichtsschreibung beschreiben kann, wie ich schon oben erwähnt habe, zeigt sich in diesem Zitat bei der Bemerkung über Thukydides. Bei ihm wird die Rhetorik anders gebraucht. Seine Ausdrucksweise ist so prägnant, so präzis wie der Inhalt, den er erzählt.

An diesem Punkt kann man eine Interpretation von Köhnken heranziehen, der diesen Text mit der oben genannten Stelle von „*De Legibus*“ in Beziehung setzt:

Genau dies aber meint Cicero wohl auch leg. 1, 1.5 (die Apposition *pater historiae* bedeutet das gleiche wie *qui princeps genus hoc ornavit*), er bezieht sich auf die künstlerische Form der herodoteischen Geschichtsschreibung, nicht auf ihren Wahrheitsgehalt. Der fragliche Satz (*quamquam ... apud Herodotum pater historiae ... sunt innumerabilis fabulae*) heißt also: indessen gibt es bei Herodot, der die Geschichtsschreibung als literarische Gattung überhaupt erst begründete, ... unzählige Märchen. Cicero setzt also Herodot nicht „trotz allem“ an den Anfang der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung, wie immer wieder gesagt oder impliziert wird (die Apposition *patrem historiae*) ist keine erneute Einschränkung des ohnehin schon konzessiven *quamquam* – Kolons: indessen...obwohl...: dann hätte er sich tatsächlich selber widersprochen, sondern er trifft eine literarhistorische Feststellung (Herodot als *Πρώτος ευρετής* der Historie als Kunstform)³¹.

Köhnken hat recht in der Aussage: Cicero zeigt eine deutliche Bewunderung von Herodot als Geschichtsschreiber. Was Köhnken übersieht ist, dass in dieser Bewunderung nicht die Lösung für die Interpretation des Zitates zu finden ist, sondern das Problem erst entsteht. Wie ich schon oben gründlich erklärt habe, beschreibt Cicero den Unterschied zwischen Geschichtsschreibung (die auf Wahrheit zielt) und Dichtung (die auf Genuss zielt). Er bezieht sich auf eine ursprüngliche Unter-

31 Köhnken, A., Der listige Oibares: Dareios' Aufstieg zum Großkönig, S. 136-137.

scheidung die Aristoteles in seiner „Poetik“ dargestellt hatte. Dort erklärt er:

Φανερὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὅτι οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ’ οἴα ἀν γένοιτο, καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον. Ο γὰρ [1451b] ιστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῷ ἢ ἐμμετρα λέγειν ἢ ἀμετρα διαφέρουσιν (εἴη γὰρ ἀν τὰ Ἡροδότου εἰς μέτρα τεθῆναι, καὶ οὐδὲν ἥπτον ἀν εἴη ιστορία τις μετὰ μέτρου ἢ ἄνευ μέτρων) ἀλλὰ τούτῳ διαφέρει, τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέ-[5]γειν, τὸν δὲ οἴα ἀν γένοιτο. Διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ιστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δὲ ιστορία τὰ καθ’ ἔκαστον λέγει. Ἐστιν δὲ καθόλου μέν, τῷ ποίῳ τὰ ποῖα ἄττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον, οὗ στο-[10]χάζεται ἡ ποίησις ὄνόματα ἐπιτιθεμένη · τὸ δὲ καθ’ ἔκαστον, τί Ἀλκιβιάδης ἔπραξεν ἢ τί ἔπαθεν³².

Das aber entspricht nicht genau der Unterscheidung von Cicero (Aristoteles stellt die Dichtung als eine Nachahmung von allgemeinen und möglichen Handlungen gegenüber der Geschichtsschreibung, die über Einmaliges und Wirkliches erzählt). Man konnte sogar behaupten, dass Cicero die von Aristoteles gestellte Unterscheidung radikalisiert, da Herodot von Aristoteles als Beispiel für die Gattung Geschichte gestellt wird und bei Cicero steht Herodot als Beispiel für jemand, der trotz ein bekannter Exponent der Gattung zu sein, ihren Regeln nicht ganz folgen kann. Die Unterscheidung von Aristoteles ist auf das *plot*, das Thema oder wie er sagt das Mythos der Erzählung

32 "Aus dem Gesagten ergibt sich auch, dass es nicht Aufgabe des Dichters ist mitzuteilen, was wirklich geschehen ist, sondern vielmehr, was geschehen könnte, d. h. das nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit Mögliche. Denn der Geschichtsschreiber und der Dichter unterscheiden sich nicht dadurch voneinander, dass sich der eine in Versen und der andere in Prosa mitteilt – man könnte ja auch das Werk Herodots in Versen kleiden, und es wäre in Versen um nichts weniger ein Geschichtswerk als ohne Verse –; sie unterscheiden sich vielmehr dadurch, dass der eine das wirklich Geschehene mitteilt, der andere, was geschehen könnte. Daher ist Dichtung etwas Philosophisches und Ernsthafteres als Geschichtsschreibung; denn die Dichtung teilt mehr das Allgemeine, die Geschichtsschreibung hingegen das Besondere mit. Das Allgemeine besteht darin, dass ein Mensch von bestimmter Beschaffenheit nach der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit bestimmte Dinge sagt oder tut – eben hierauf zielt die Dichtung, obwohl sie den Personen Eigennamen gibt. Das Besondere besteht in Fragen wie: was hat Alkibiades getan oder was ist ihm zugestoßen", Aristoteles, Poetik, [1451a-1451b] Kap. 9, S. 28-31 (Übersetzt von Manfred Fuhrmann).

gegründet. Er sieht Herodot als Beispiel für das Geschichtsschreiber weil er, trotz alle phantastischen Elementen über etwas Wirkliches berichtet. Cicero betrachtet das Werk Herodots aus einer literarischen Ebene. Aus dieser Perspektive erscheinen allen phantastischen Elementen als Abweichungen der aristotelischen Definition von Geschichtsschreibung. Trotz der unterschiedlichen Arten, beide Gattungen zu unterscheiden, gilt die Aussage von Aristoteles als Maßstab für die Erklärung des Unterschieds zwischen beiden Gattungen.

Die Behauptung von Köhnken, dass *Historia*, von der Herodot der *Pater* sein soll, einer literarischen Gattung entspricht, scheint mir mehr eine Wunschlösung als eine begründete Argumentation zu sein. Mit dieser Spezifizierung des historischen Begriffes scheint Köhnken hier das Problem zu lösen, das Cicero in den beiden Werken gezeigt hat. Cicero aber konnte selbst diese Problematik nicht lösen, er hat darunter gelitten³³. Auf der einen Seite sind die von Cicero selbstgestellten strengen Regeln der Geschichtsschreibung. Auf der anderen Seite steht seine Bewunderung für Herodot. Köhnken versucht, in eine Einheit zu bringen, wo es eine Krise gibt. Indem er sich für eine bestimmten Art von Geschichte entscheidet, ignoriert Köhnken die Unterscheidung Dichtung/Geschichte von Cicero. *Dura lex, sed lex*. Deswegen war es für Cicero unmöglich, eine Geschichte zu schreiben. Sogar der bekannten ersten Vertreter der Gattung konnte diese Regeln nicht befolgen. Die Problematik einer Definition von Geschichte hat sich bis zu den heutigen Tagen nicht aufgelöst. Heute aber stellt man nicht nur in Frage, ob Herodot der Vater der Geschichte sein soll, sondern man geht noch etwas weiter, wie J.A.S. Evans, der sich fragt, ob Herodot „father of history or father of lies“³⁴ sein soll. Es wäre schwer, so einen strengen Begriff von Historie wie der von Cicero in die Praxis zu bringen. Auf der anderen Seite, ein Versuch wie der von Köhnken, den Begriff von Historie bei Herodot nach seinem Geschmack zu interpretieren, hilft uns auch nicht besonders die Betrachtung von Cicero zu verstehen. Die Frage der Geschichtsschreibung bleibt eine

33 Siehe dazu die Zitate aus Seite 9 und 10 von "De Legibus", die ich in den Seiten 18-19 von dieser Arbeit untersucht habe.

34 Evans, J. A. S., *Father of History or Father of Lies: The Reputation of Herodot*, S. 1.

Aporie, weil Cicero selbst keine mögliche Lösung darstellt, sondern sich an der Trennung seiner Definition hält (Geschichtsschreibung zielt auf Wahrheit, Dichtung zielt auf Genuss). Herodot und Theopomp tuen es nicht.

Eine andere Interpretation, die ich noch erwähnen will ist die von Christopher Krebs³⁵. Statt den Begriff von Geschichte wie Köhnken neu interpretieren zu wollen, widmet sich Krebs dem Begriff von *fabulae* und versucht damit, eine neue Sichtweise des Zitats von Cicero zu finden. Dazu Krebs:

„Marcus reply in its entirety is conciliatory: he first concedes the obvious, but then gently reaffirms his true concern: historians – as well all know- should tell the truth, and yet (*quamquam*), even (for the apposition is clearly emphatic) Herodotus, the father of history, and Theopompos get it wrong from time to time, when they insert *fabulae*, untrue stories, into their histories – just as there are *fabulae* in the accounts of Roman historians. That it is the historian's duty to give a truthful account does not mean that he might not tell *fabulae*, as he is dependent on what he has learnt (*accepta*)³⁶.

In dieser Betrachtung kommt ein Element ans Licht, das die Schwierigkeit des Zitates zu verstehen helfen kann. Hier wird deutlich gemacht, dass es sehr schwer fällt, auf ein Element wie die *fabulae*, die im dortigen oder besser gesagt damaligen Diskurs so wichtig waren, einfach zu verzichten. Ja, man weiß, die Definition verbietet *fabulae* zu erzählen, aber wie kann man ohne *fabulae* etwas erzählen? Hier zeigt sich wieder eine Kritik gegen diese harte, strenge und was hier deutlich gemacht wird, dem damaligen Diskurs fremde Definition. Dazu Krebs:

35 Krebs, C., *A seemingly conversation: Cicero's De Legibus (1,1-5)*.

36 Ebd. 35, S. 103.

If the reader takes fabulae to mean “untrue stories”, Marcus is understood to concede that there are untrue stories in Herodotus’ Histories, although history should be about veritas. If, however, the reader takes fabulae to mean “a story for entertainment, instruction, and so forth, a tale”, he or she understands Herodotus and Theopompus to be exceptions from the contrastive opposition between poetry and history, not because they lie, but because they tell fabulae, which entertain the reader³⁷.

Was ich an beiden Interpretationen nicht für richtig halte, ist dass beide versuchen, die Termini des Zitates umzudeuten, anders zu interpretieren. Köhnkens Begriff von *historia* oder Krebs Begriff von *Fabulae* sind Auslegungsversuche, die außerhalb des Textes stehen. Beide Interpretationen zeigen Meinungen über die Begriffe (*historia, fabulae*), die aus einer bestimmten Perspektive ausgedacht sind. Ich halte das für einen falschen Weg, Licht in das dem Zitat zu bringen. Stattdessen wird eine neue Ebene gestellt, die mögliche neuen Bedeutungen der Begriffe des Zitates geben, die aber nicht aus dem Kontext, sondern aus dem Denken zweier Forscher herauskommen. Gibt es denn keine Antwort auf dieses Rätsel? Ich glaube schon. Wenn man weiter in *De Legibus* liest, findet man ein Element, welches das Zitat, oder besser gesagt, die Haltung von Cicero erklären kann. Man hat schon erklärt dass Atticus den Willen äußert, Cicero solle ein Geschichtswerk schreiben: „*Postulatur a te iam diu vel flagitatur potius historia. Sic enim putant, te illam tractante effici posse, ut in hoc etiam genere Graeciae nihil cedamus*“³⁸. Darauf antwortet Cicero: "Intellego equidem a me istum laborem iam diu postulare Attice. Quem non recusarem, si mihi ullum tribueretur vacuum tempus et liberum. Neque enim occupata opera neque inpedito animo res tanta suscipi potest: utrumque opus est, et cura vacare et negotio"³⁹. Hier zeigt Cicero, was für einen

37 Ebd. 35, S. 104.

38 ("Schon lange verlangt oder besser noch fordert man von dir ein Geschichtswerk. Man meint nämlich, wenn du dich mit der Geschichtsschreibung befasst, könne auf diese Weise erreicht werden, dass wir auch in dieser literarischen Gattung hinter Griechenland in nichts mehr zurückstehen"). Cicero, *De Legibus*, S. 10.

39 ("Ich weiss selbstverständlich, dass man diese Arbeit schon lange von mir erwartet, Atticus. Ich würde sie auch nicht zurückweisen, wenn mir auch nur eine einzige freie und unbelastete Stunde zu Verfügung stände. Denn man kann

Respekt er gegenüber einem Geschichtswerk hat. Atticus versucht, ihn weiter zu überreden. Cicero aber antwortet:

Subsiciva quaedam tempora incurunt, quae ego perire non patior, ut, si qui dies ad rusticandum dati sint, ed eorum numerum adcommodentur, quae scribimus. Historia vero nec institui potest nisi praeparata otio, nec exiguo tempore absolvvi, et ego animi pendere soleo, cum semel quid orsus traducor alio, neque tam facile interrupta contexo quam absolvo instituta⁴⁰.

Cicero begründet seine Unmöglichkeit, ein Geschichtswerk zu schreiben in dem Mangel an Zeit und seinen vielen Aktivitäten. Dann aber stellt er folgenden Wunsch vor:

Ego vero aetatis potius vacationi confidebam, cum praesertim non recusarem, quominus more patrio sedens in solio consulentibus responderem, senectutisque non inertis grato atque honesto fungerer munere. Sic enim mihi liceret et isti rei, quam desideras, et multis uberioribus atque maioribus operaे quantum vellem dare⁴¹.

eine so große Aufgabe nur dann auf sich nehmen, wenn man nicht mit anderen Tätigkeiten befasst ist und nicht unter seelischem Druck steht. Beides ist unerlässlich: Von Sorgen und anderweitigen Beschäftigungen frei zu sein"). Ebd. 38, S. 14.

40 ("Es kommen manchmal gewisse Mußestunden, die ich nicht einfach so vergehen lassen kann, so dass ich alles, was ich schreibe, an diesen zeitlichen Rahmen anpasse, wenn mir ein paar Tage der Entspannung auf dem Land geschenkt werden. Ein Geschichtswerk aber lässt sich nur unter der Bedingung in Angriff nehmen, dass man über die ungestörte Muße für entsprechende Vorarbeiten verfügt, und nur unter erheblichem Zeitaufwand vollenden, und was mich betrifft, so bin ich gewöhnlich hin und her gerissen, wenn ich, sobald ich einmal etwas angefangen habe, durch etwas anderes abgelenkt werde, und habe ich etwas unterbrochen, so fällt es mir schwerer, den Faden wieder zu finden, als einmal Begonnenes in einem Zuge abzuschliessen"). Ebd.

41 ("Ich aber hoffte eher auf die freie Zeit im Alter, besonders wenn ich mich dazu bereit erklärte, nach unserer Väter Sitte auf dem Thron sitzend Rechtsberatung zu erteilen, und die dankbare und ehrenvolle Aufgabe eines erfüllten Lebensabends übernahme. Denn unter diesen Umständen wäre es mir erlaubt, für die Sache, die du verlangst, und für viele noch voraussetzungsreichere und bedeutendere Vorhaben so viel Arbeitskraft aufzuwenden, wie ich wollte"). Ebd. 38, S. 14.

Ein hoffnungsvoller Wunsch oder eine nette Art, die Antwort von sich weg zu schieben, Cicero zeigt in diesen Zitaten seinen Respekt und seine Verehrung für ein Geschichtswerk. In seinem Werk *De Oratore* wird die Geschichte wie folgt erwähnt: „*Historia vero testis temporum, lux veritas, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis*“⁴².

Jetzt, nach so vielen Zitaten, Aussagen, Interpretationen und Bemerkungen, ist man schon gut gerüstet, um einen Schluss im Bezug auf das berühmte Zitat zu ziehen. Cicero verehrt Herodot wie er die Historie als Gattung verehrt. Er urteilt über Herodot mit dem Begriff von Geschichte aus seiner Zeit, das heißt, es entsteht ein diachronischer Fehler in der Betrachtung von Herodot als Historiker. Es wird von Herodot etwas verlangt, was Herodot nicht anstreben konnte, da in seiner Zeit Geschichte als Gattung eine ganz andere Bedeutung hatte.

Ciceros Bezug zur Gattung Geschichte ist alles anderes als perfekt. Er leidet unter der Strenge der aristotelischen Unterscheidung zwischen Geschichte und Dichtung. Er kann sich nicht vorstellen eine Geschichte ohne *fabulae* (oder, anders gesagt, ohne literarische Elemente zu schreiben). Er weißt, dass *fabulae* zu erzählen ein Fehler sei. Hier kommt man zum Zentrum des Problems: Ciceros Zitat hat mehr zu tun mit der Problematik der aristotelischen Unterscheidung zwischen Dichtung und Geschichte, die die Gattungen von einander getrennt hat. Der Bezug auf Herodot entspricht keinem Lob sondern bezeigt die Strenge der aristotelischen Definition, die sogar von dem bekannten Herodot nicht durchgeführt werden kann. Hier wird die Problematik der Begriffe ganz klar: wie kann der von allen bekannten "Vater der Geschichte" selbst die Regeln der Gattung nicht folgen? Weil der Begriff von Geschichte bei Herodot nicht die selbe Bedeutung wie der Begriff von Geschichte bei Aristoteles und auch nicht die selbe Bedeutung wie der Begriff von Geschichte bei Cicero hat. Die Nicht-Wahrnehmung dieser diachronische Bedeutungswandlung verursacht die Problematik, die man bei Cicero feststellen kann. Das entspricht der gleichen Problematik von der

42 ("Was aber die Geschichte angeht, die Zeugin der Zeiten, das Licht der Wahrheit, das Leben der Erinnerung, die Lehrerin des Lebens, die Künsterin der alten Zeit"). Cicero, *De Oratore*, Zweites Buch, 36, S. 144.

heutigen wissenschaftlichen Annäherung an Herodots Werk, die genau wie Cicero, mit ihrem Begriff von Geschichte Herodot zu lesen, zu verstehen und zu deuten versucht, und genau wie Cicero nicht schafft Herodots Werk in den Rahmen einer bestimmten Begriff von Geschichte anzupassen.

1.3 Geschichte als moderne Gattung: Problematik und offene Fragen

Im ersten Abschnitt dieser Arbeit wurde die Abstammung, Bedeutung und Entwicklung des Begriffes *iστορία* bei Herodot erklärt. Es war sehr wichtig für unsern Thema, ein deutliches Bild von diesem Begriff zu erlangen, da oft, wenn man über Herodot spricht, sein Werk an unserem Begriff von Geschichte gemessen wird, was außer jeder ethischen oder wissenschaftlichen Bewertung, falsch ist. Wir benutzen unseren Begriff von Geschichte als ob er etwas Selbstverständliches wäre, unantastbar, Kritiken nicht zugänglich, ein als a priori Maßstab die uns, auf einer bestimmten Art und Weise die Ereignisse, das Geschehen interpretieren lässt. Ist es aber so? Hat dieser Begriff nicht auch eine geschichtliche Entwicklung erfahren? Und wenn ja, was für eine? Welche Bedeutung hat dieser Begriff für die heutige Forschung? Ich möchte in diesem Abschnitt diese scheinbare Sicherheit, mit der sich die Wissenschaft, und besonders die Geschichtswissenschaft gegenüber Geschichten als Begriff verhält in Frage stellen und diesen Begriff als Gattung untersuchen, in der Hoffnung, am Ende ein klares Bild von diesem Begriff zu gewinnen, wo seine Struktur, Determinierung und Perspektivierung ins Licht kommen um als Forscher, die Möglichkeit einer reflexiven Haltung gegenüber diesem Begriff zu schaffen, mit dem wir unabhängige, freie und selbstbewusste

Untersuchungen anstreben werden können.

Als Beweis für diese Selbstverständlichkeit unseres Begriffs von Geschichte möchte ich folgenden Kommentar über Herodots *iστορία*-Begriff ausführen:

Was der *pater historiae* Herodot *iστορία* aufnahm und zugleich als Wissenschaft eröffnet ist nicht „Geschichte“. Die Anfangsworte seines Werkes dahin einzudeuten, er schreibe „Geschichte“ oder lege doch immerhin deren Gegenstand fest, ist eine für die Entstehung der Wissenschaft blinde Meinung, die, zur Auffassung entwickelt, die Eigenart der *iστορία* verkennt und damit der Interpretation den Zugang verstellt⁴³.

Man könnte dieser Aussage grundsätzlich zustimmen, wenn der Verfasser seine Definition für den Begriff „Geschichte“ gegeben hätte. Ist er aber so selbstverständlich, dass es keiner Erklärung bedarf? Dazu eine Bemerkung von Wilamowitz: „*The method of historical research which we regard as an imperative duty is scarcely a century old*“⁴⁴. Das sagte Wilamowitz in einer Konferenz in Oxford 1908⁴⁵. Ich möchte nicht die gesamte Entwicklung der historischen Forschung zeigen, sondern mich nur auf diese von Wilamowitz erwähnte Zeit konzentrieren.

1824 beschreibt Ranke als Ziel des Historikers „bloss sagen, wie es eigentlich gewesen“⁴⁶. Dieser Wille zur Objektivität der Geschichtswissenschaft und ihre Trennung von der Dichtung oder fiktionalen Erzählung zeigen sich schon bei Aristoteles in seine „Poetik“⁴⁷. Dort macht Aristoteles folgende Unterscheidung zwischen den Geschichtsschreibern und der Dichter, die das Ziel der Geschichtsschreibung ganz deutlich definiert:

43 Uhde, Bernhard, Die Kreise der Gegensätze: *iστορία* bei Herodot, und Thukydides, S.1.

44 Wilamowitz, *The greek historical writing and Apollo*, S. 4.

45 Genau das gleiche kann man für die Hauptuntersuchungen über Herodot sagen.

46 Ranke, Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535, Leipzig, Berlin: 1824, Vorrede, S. VI.

47 Das vollständige Zitat findet man in der Seite 24 dieser Arbeit (Zitat 32).

Denn der Geschichtsschreiber und der Dichter unterscheiden sich nicht dadurch voneinander, dass sich der eine in Versen und der andere in Prosa mitteilt – man könnte ja auch das Werk Herodots in Versen kleiden, und es wäre in Versen um nichts weniger ein Geschichtswerk als ohne Verse -; sie unterscheiden sich vielmehr dadurch, dass der eine das wirklich Geschehene mitteilt, der andere, was geschehen könnte⁴⁸.

Die Geschichtsschreibung entwickelt sich in der Suche der Sachlichkeit. So zeigt sich eine Wendung aus der subjektiven Betrachtung der Ereignisse zu einer objektiven Betrachtung der Quellen und Zeugnisse⁴⁹. Dieser Prozess des Verstehens wird von Droysen auf folgende Weise erklärt:

Was dem Historiker vorliegt, sind erhaltene Zeugnisse, also bereits verstehende Auffassungen des Vergangenen, die es erneut zu beleben gilt, um das als solches nicht gegebene Vergangene zu rekonstruieren. Indem sie ihre Quellen kritisch forschend befragt, hat die historische Wissenschaft nicht bloß zu wiederholen, was als Geschichte überliefert vorliegt, was irgend noch von der Vergangenheit wieder aufzufinden ist, im Geist wieder lebendig erstehen lassen und verstehen, sie will gleichsam neue erste Quellen schaffen⁵⁰.

Man sieht bei Droysen das Ziel der Arbeit als eine geistige Verarbeitung der Materialien mit wissenschaftlichen Methoden. Am besten kann man die Methodologie der modernen Geschichtsforschung begreifen, wenn man sie mit dem alten Begriff von *ἰστορία* konfrontiert oder vergleicht. Dazu

48 Aristoteles, Poetik, [1451a-1451b], Kap. 9, S. 29.

49 Was wir dabei zu verstehen suchen, ist nicht die Vergangenheit selbst, denn sie ist eben nicht gegenwärtig, sondern das von ihr in den gegenwärtigen Materialien und Quellen noch Erhaltene“ Droysen, J. G., Historik, München 1937, S. 20.

50 Ebd. 49, S. 23.

Strassburger:

Zudem ist die Arbeitssituation des heutigen sogenannten „Historikers“ von der des antiken in so vielfältiger Hinsicht verschieden, dass das Urteil der meisten von uns über die Leistung der meisten von jenen sich nur noch zu geringen Teilen des Maßstabes gleichartiger Berufserfahrung bedienen kann. So mutet uns beispielsweise die Methodik der antiken Historiker, in dem, was unser Hauptgeschäft ist: der Sekundärarbeit nach schriftlichen Quellen, oft naiv und dilettantisch an. Aber nicht Wenige der Hunderte von ihnen, über deren uns verlorene Werk noch Bruchstücke oder literarische Reflexe ein Urteil erlauben, waren Meister in der durch den modernen Nachrichtenbetrieb verkümmernenden Kunst der Primärforschung: der Beschaffung, Sichtung und Verbindung der mündlichen Kunde, welche das weltoffene Auge, die Zähigkeit und den Wagemut der Entdeckungsreisenden, die Menschen und Sachkenntnis des Staatsmannes, kurz die Fülle tätiger Lebenserfahrung verlangt⁵¹.

Der antike Forscher (z. B. Herodot) wird in seiner empirischen Arbeit gelobt, aber in seiner analytischen Untersuchung getadelt. Jetzt sollte man etwas deutlicher untersuchen, was genau diese Sekundärarbeit bedeutet, um eine bessere Sicht der Arbeit der modernen Historiker bekommen zu können. Dazu Strassburger:

Die bewusste und unbewusste Haupttätigkeit jedes Mitarbeiters am historischen Gewebe, vom Augenzeugen bis zum letzten Hersteller der *historia contexta*: der zum Teppich der Geschichte zusammengeweblten Erinnerungsfäden, ist also das Verkürzen und Auswählen aus der Beobachtungs- und Überlieferungsmasse. Bei dieser notgedrungenen subjektiven Arbeit des Historikers be-

51 Strassburger, H., die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung, S. 50.

steht seine relative Objektivität allenfalls in der Gewissenhaftigkeit seines Schiedsspruches, was er, als für die Geschichte wesentlich und erheblich, für auswählenswert, wiedergebenswert und hervorgebenswert halten solle⁵².

Hier zeigt sich als Methodik eine Suche nach der Objektivität. Diese aber wird aus einer ganz pointierten Subjektivität geschafft. Das, was auf den ersten Blick paradox erscheint, zeigt sich als Problematik. Wie kann man Objektivität aus der Subjektivität holen? Die einzige Klarheit aus dieser Argumentation ist, dass jeder Versuch der Geschichtsforschung, eine Objektivität zu erreichen, die unabhängig von jeder subjektiven Betrachtung, Entscheidung oder Einstellung sein soll, für gescheitert erklärt werden kann.

In einem kurzen Exkurs kann man diese Problematik bei der Wandlung der Begriffe Geschichte und Historie feststellen. Greshake stellt eine präzise Unterscheidung der Begriffe vor:

Die Wahl der Begriffe Geschichte und Historie ist keineswegs willkürlich, ihre Unterscheidung – auch rein sprachlich – keineswegs artifiziell: Historie, abgeleitet vom griechischen *iστορεῖν* (= erforschen, kennenlernen, Wissen erlangen) hat in der abendländischen Sprachtradition vornehmlich den Sinn vom Wissen und Wissenschaft vom Gegenstand der Geschichte. Geschichte dagegen, abgeleitet vom althochdeutschen giskiht (= zufälliges Ereignis, Sache) hat vor allem die Bedeutung des Geschehens selbst. Erst bei den Humanisten kommt es zu weitgehender Identifizierung beider Begriffe⁵³.

Snell seinerseits beschreibt die vorher angesprochenen Tendenz zur Objektivität in der Wandlung

52 Ebd. 51, S. 51.

53 Greshake, G., Historie wird Geschichte, S. 37-38. Vgl. dazu Lessing Th, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, S. 49: „Und so wie sich Theologie zu Religion verhält, so auch verhält sich Historik zu Geschichte“.

oder Entwicklung der Bedeutung von *iστορία* zu Geschichte:

Das deutsche Wort „Geschichte“ verlegt das Schwergewicht in das Geschehen und bekundet damit ein Interesse an seinem wirklichen Verlauf, an den rein tatsächlichen Veränderungen, und gibt vor, damit von irgendeinem anderen Interesse abzusehen, sei es künstlerisch, ethisch, politisch oder sonst irgendwie begründet, während *iστορία* nicht vom Objekt, sondern vom sehenden und begreifenden Subjekt ausgeht. Damit schieben sich menschliche Ansprüche und Geschichtspunkte vor die rein wissenschaftliche Forschung – im Deutschen dagegen ist die Übermacht des Objekts über das Subjekt betont⁵⁴.

Er sieht in dieser Entwicklung den gleichen Prozess wie bei der Entwicklung oder Wandlung des Begriffs *iστορία*, von der Subjektivität zum Objektivität; „so wird aus dem Forschen der Gegenstand des Forschens, die Geschichte“⁵⁵. Dann führt er mit seinen Erklärungen fort:

Als wir oben das ständige Vordringen des Substantivs gegenüber dem Verbalen in der griechischen Sprache und weiter im Lateinischen und schließlich im Deutschen erwähnten, waren wir schon auf das Verhältnis von Objekt und Subjekt zueinander aufmerksam geworden, und hatten gesehen, dass mit dem Vordringen des Theoretischen auch das Objekt gegenüber dem gestaltenden Subjekt an Bedeutung gewann. Auch hier in der Gegenüberstellung *iστορία* – Geschichte bedeutet die Übermacht des Objekts in der modernen Wissenschaft auch das Vorherrschen des Logischen, „Wissenschaftlichen“ - Ich erinnere nur an die Bedeutung des Kausalitätsprinzips⁵⁶.

54 Snell, B., Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie, S. 70.

55 Ebd. 54, S. 64.

56 Ebd. 54, S. 70-71.

Die Geschichtsforschung scheint sich nicht genug für diese Wandlung zu interessieren. Es wird darüber nicht bewusst reflektiert. Man bedient sich einer Methode und die Ergebnisse der Forschung werden nach dieser einen Methode gewertet. Diese Methode gibt der Forschung den wissenschaftlichen Charakter. Man ist zu einem Zustand gekommen, wo die Wissenschaft eine dogmatische Aura bekommen hat, wo es nicht mehr nötig scheint, den Kern dieser Forschung in Frage stellen zu müssen.

Kant hat in seinem Aufsatz „Was ist Aufklärung“ sie als „den Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“⁵⁷ beschrieben. Kant beschreibt die Unmündigkeit gegenüber der Religion, die dem Mensch nicht erlaubt, aus sich selber zu denken. Man kann hier eine Parallele zur Situation der Geschichtsforschung ziehen und sich fragen, ob die Wissenschaft heute nicht den Platz der Religion eingenommen hat. Sollte der Mensch sich von der Wissenschaft, oder besser gesagt, von der Methodik der Wissenschaft befreien? Will er das überhaupt⁵⁸? Vielleicht ist Befreiung nicht der richtige Begriff, weil es der Mensch selbst ist, der, im Willen, die Objektivität zu erreichen, sich diese Methodik gegeben hat und weil dieser Wille so ist, diese Methodik unantastbar gemacht hat. Statt von einer Befreiung zu sprechen wäre es deswegen besser, eine bewusste Reflexion der Methodik anzustreben, eine Bewusstmachung der strukturellen Stärke und Schwäche des Methodik, um die Subjektivität die diese Methodik erarbeitet und entwickelt hat, ans Licht bringen zu können. Die Konsequenz dieser Aufklärung wird sich in jeder historischen Untersuchung zeigen. Man kann als Forscher nur mit den eigenen Werkzeugen arbeiten aber, wenn man die Vor und Nachteile dieser Werkzeuge kennt, wird man sich überlegen wie man jedes untersuchte Objekte erreichen, verstehen und interpretieren kann.

Die Problematik dieser Suche nach der Objektivität in der Geschichtsforschung wird aus der

57 Kant, I., Was ist Aufklärung, S. 9.

58 Dazu Kant, I.: „Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leistung eines andern zu bedienen. Ebd. 58, S. 14.

Perspektive der Sprachwissenschaft besonders deutlich gemacht. Diese Betrachtung entsteht besonders in der Folge von Ferdinand de Saussure 1916 erschienenen „Cours de linguistique général“⁵⁹ mit einer „Umwertung der Sprache von einem rein mimetisch abbildenden Element hin zu einer generativen Kraft, die selbst Realität konstruiert“⁶⁰. In diesem Sinne betrachtet die postmoderne Geschichtsforschung die positivistische Forderung nach historiographischer Objektivität als unerfüllbar. Dazu Wesselmann:

Von Bedeutung sind in diesem Kontext die vornehmlich im zwanzigsten Jahrhundert aufkommenden Zweifel an der grundsätzlichen Möglichkeit objektiver Geschichtsschreibung, die aus der postmodernen Weigerung entstehen, eine 'objektive' Realität anzuerkennen; das berühmteste Diktum hierzu ist wohl Jacques Derridas „*il n'y a pas de hors-texte*“⁶¹ - es existiere keine außertextliche Realität, da die Realität erst durch den Text konstruiert werde⁶².

Man kann jetzt diese Wandlung aus der Suche nach Objektivität zu einer anderen Betrachtung des Textes feststellen. Der Text wird als Konstrukt betrachtet und die Darstellung, das Gesagte, kann unterschiedlich gelesen werden. Das beschreibt White als „Plotstruktur“. Dazu White:

Dennoch, so möchte ich behaupten, beziehen Geschichtswerke einen Teil ihrer Erklärungswirkung [*explanatory effect*] daraus, dass es ihnen gelingt, aus bloßen Chroniken Geschichten [*stories*] zu machen; und Geschichten [*stories*] werden ihrerseits aus Chroniken mithilfe eines Verfahrens gemacht, das ich an anderer Stelle als »*emplotment*« (Verleihung einer Plotstruktur) bezeichnet

59 Das heißt, im Kontext der sogenannte „linguistic turn“.

60 Wesselmann, K., Mythische Erzählungen bei Herodot, Anm.895, S. 531.

61 Derrida, J., *De la grammatologie*, S. 227.

62 Ebd. 60.

habe. Unter »*emplotment*« verstehe ich einfach die Kodierung der in der Chronik enthaltenen Fakten als Bestandteile bestimmter Arten von Plotstrukturen, in eben der Weise, wie es Frye für die »Fiktionen« allgemein behauptet hat⁶³.

Wie sich die Geschichtsforschung der Aufbau einer Geschichte aus den nackten Fakten der Chroniken vorstellt, welche Haltung der Historiker in seiner Funktion als Schriftsteller überhaupt hat, und welchen Anteil an »*emplotment*« die Arbeit des Forschers hat, kann man aus der Kommentar von White über Collinwoods Thesen in dem folgenden Zitat gut ablesen:

Der späte Collinwood betonte⁶⁴, dass der Historiker vornehmlich ein Geschichtserzähler sei, und behauptete, dass Geschichtsbewusstsein sich in der Fähigkeit zeige, eine plausible Geschichte aus einer ungesonderten Masse von Fakten, die in ihrer unverarbeiteten Form überhaupt keinen Sinn ergäben, zu machen⁶⁵. Bei ihren Bemühungen, der historischen Überlieferung Sinn zu verleihen, die bruchstückhaft und immer unvollständig ist, müssten sich die Historiker der, wie es Collinwood nannte, »konstruktiven Einbildungskraft« bedienen, die dem Historiker wie dem erfahrenen Detektiv sage, was »der Fall gewesen sein muss«⁶⁶ aufgrund des zur Verfügung stehenden Quellenmaterials und der formalen Eigenschaften, die es für denjenigen, der die richtigen Fragen an es zu stellen imstande sei, erkennen lasse. Diese konstruktive Einbildungskraft funktioniert in annähernd derselben Weise, wie Kant es von der reinen Einbildungskraft annahm, die, auch wenn wir nicht beide Seiten einer Tischplatte zugleich sehen können, uns sagt, dass wir sicher sein können, dass sie, wenn sie eine Seite hat, auch zwei Seiten haben muss, da der bloße Begriff der *einen Seite* mindestens *eine andere* notwendig impliziert. Collinwood behauptete, dass die Historiker an ihre Quellen mit einem Sinn für die *möglichen* Formen, die verschiedenen Arten von erkennbar

63 White, H., Der historische Text als literarisches Kunstwerk, S. 127.

64 Collinwood, R. G., *The idea of History*, Oxford, 1946.

65 Was er sich n. m. E. nicht fragt, ist, wovon dieses Geschichtsbewusstsein abhängig ist, wie es motiviert ist, wie determiniert dieses Bewusstsein sein kann und welche Faktoren sie beeinflussen können.

66 Man sieht hier eine ähnliche Formulierung wie bei Ranke, siehe oben.

menschlichen Situationen annehmen *können*, herangehen. Er bezeichnete diesen Sinn als das Gespür für die Quellenmaterial enthaltene »Geschichte« [story] oder für die unter der »oberflächigen« Geschichte liegende oder hinter ihr versteckte »wahre« Geschichte. Und er folgte, dass Historiker plausible Erklärungen für bestimmte Mengen von historischem Quellenmaterial geben, wenn es ihnen gelingt, die Geschichte [story] oder den Komplex von Geschichten, der implizit in ihnen enthalten ist, zu entdecken⁶⁷.

Gemäß diesem Zitat kann man deutlich feststellen wie viele subjektive Faktoren die Suche nach der Objektivität beinhaltet. Alle psychologischen, ideologischen, kulturellen und soziologischen Faktoren, die jede die oben erwähnten Entscheidungen beeinflussen können und eine große Rolle in der Art der Darstellung spielen, werden nicht wahrgenommen. Das ist ein Beweis für die undichte und bodenlose Struktur der Methodik dieser Art von Geschichtsschreibung, die nach einer "objektiven" Darstellung der Ereignisse anstrebt und leider der *mainstream* der wissenschaftlichen Untersuchung über das Werk Herodots entspricht.

White fragt sich weiter, was eigentlich eine Geschichte macht. Sind es die Ereignisse, die Darstellung, der Stil, die Sprache, die Ideologie? Er kritisiert die oben erwähnten Aussagen von Collinwood:

Was Collinwod übersah, war die Tatsache, dass eine gegebene Menge von zufällig überlieferten Ereignissen niemals für sich selbst eine Geschichte darstellen kann; das äußerste, was sie einem Historiker bieten kann, sind die *Elemente* einer Geschichte. Die Ereignisse werden zu einer Geschichte *gemacht* durch das Weglassen oder die Unterordnung bestimmter Ereignisse und die Hervorhebung anderer, durch Beschreibung, motivische Wiederholung, Wechsel in Ton und Perspektive, durch alternative Beschreibungsverfahren und ähnlichem – kurz mit Hilfe all der Verfah-

67 Ebd. 63, S. 127-128.

ren, die wir normalerweise beim Aufbau einer Plotstruktur eines Romans oder eines Dramas erwarte⁶⁸.

Die Ereignisse und die Fakten für sich selbst sagen nichts. Es ist der Kontext, die Hervorhebung, der Platz den sie in der Erzählung einnehmen was den Fakten einen Charakter gibt. Dahinter steht die Subjektivität des Forschers der durch seine Intentionalität (Absichten) eine Geschichte aus Daten aufbauen kann. Dazu White:

So ist zum Beispiel kein historisches Ereignis *an sich tragisch*; man kann es nur so sehen aus einer bestimmten Perspektive oder vom Kontext einer strukturierten Folge von Ereignissen her, innerhalb derer es als ein Element einen herausragenden Platz einnimmt. Denn was sich in der Geschichtsschreibung aus der einen Perspektive als tragisch ausnimmt, stellt sich aus einer anderen Perspektive als komisch dar, so wie in der Gesellschaft das, was vom Standpunkt der einen Klasse als tragisch, vom Standpunkt einer anderen Klasse nur als Farce erscheint, wie das Marx für den Achtzehnte Brumaire zu zeigen beabsichtigte. Als potentielle Elemente einer Geschichte betrachtet sind historische Ereignisse wertneutral. Ob sie ihren Platz am Ende in einer tragischen, komischen, romantischen oder ironischen Geschichte[*story*] finden – um Fryes⁶⁹ Kategorien zu verwenden –, hängt von der Entscheidung des Historikers ab, sie entsprechend den Erfordernissen der einen Plotstruktur oder des einen Mythos statt eines anderen anzutragen. Dieselben Ereignisse können als Komponenten einer Geschichte dienen, die entweder tragisch *oder* komisch ist, je nachdem, welche Plotstruktur der Historiker gewählt hat, die er für die Anordnung derartiger Ereignisse am angemessensten hält, damit aus ihnen eine verständliche Geschichte entsteht⁷⁰.

68 Ebd. 63, S. 128.

69 Frye N., *Anatomy of criticism*, Princeton, 1957.

70 Ebd. 63, S. 128-129.

Auf der einen Seite steht der Historiker, der eine zentrale Rolle beim Aufbau der Geschichte übernimmt, auf der anderen kann die Darstellung, wie White erklärt, durch unterschiedlichen Empfindungen, sozialen Sichten oder ideologischen Einstellungen, anders interpretiert werden.

Einer der wichtigsten Momente in der Arbeit des Geschichtsforschers, die für das Verstehen der Erzählung eine große Rolle spielt, ist die vertraute und verständliche Kodierung der Materialien. Diese Kodierung entspricht den „zur Verfügung stehenden Kategorien, wie etwa metaphysischen Konzepten, religiösen Glaubensauffassungen oder Formen von Geschichte“⁷¹. Was ist das Ziel der Kodierung? Dazu White:

Die angestrebte Wirkung solcher Kodierungen ist es, das Unvertraute vertraut zu machen; und im allgemein ist das die Erklärungsweise der Geschichtsschreibung, deren »Daten« immer zunächst fremd, um nicht zu sagen exotisch sind, einfach aufgrund ihrer zeitlichen Distanz zu uns und der Tatsache, dass sie einer Lebensform entstammen, die sich von der unseren unterscheidet⁷².

Durch diese Kodierung werden die Daten in eine vertrauten Form eingebettet, die uns als Leser vertraut ist und die uns erlaubt, die ursprüngliche Fremdheit der Ereignisse, die jetzt aufgehoben wurde, „nicht im Detail, aber in ihrer Funktion als Elemente einer vertrauten Art vom Anordnung“⁷³ zu empfangen, zu verstehen. Dazu White:

Sie werden dadurch verstehbar gemacht, dass sie den Kategorien der Plotstruktur subsumiert werden, in der sie als Geschichte bestimmter Art kodiert sind. Sie werden nicht allein deshalb

71 Ebd. 63, S. 131.

72 Ebd. 63, S. 131-132.

73 Ebd. 63, S. 132.

vertraut, weil nun der Leser mehr *Information* über die Ereignisse besitzt, sondern weil ihm gezeigt worden ist, wie die Fakten einem Ikon [icon] eines verstehbaren abgeschlossenen Prozesses entsprechen, einer Plotstruktur, mit der er als Teil seines kulturellen Erbes vertraut ist⁷⁴.

Diese Kodierung erlaubt uns den Text als etwas zu verstehen. Dazu White:

Es ist diese vermittelnde Funktion, die es uns erlaubt, von einer historischen Erzählung als fortgesetzter Metapher zu sprechen. Als eine symbolische Struktur *reproduziert* die historische Erzählung nicht die Ereignisse, die sie beschreibt; sie sagt uns, in welcher Richtung wir über die Ereignisse denken sollen und lädt unser Nachdenken über diese Geschehnisse mit verschiedenen emotionalen Valenzen auf. Die historische Erzählung bildet nicht die Dinge ab, auf die sie verweist; sie *ruft* die Bilder von Dingen, auf die sie verweist, *ins Bewusstsein*, in derselben Weise, wie es eine Metapher tut⁷⁵.

Wie es schon oben erwähnt wurde, sind die Ereignisse auf symbolischen Weise in einer Plotstruktur kodiert, die den Leser vertraut ist. Als grundsätzliche Baustein dieses Konstruktes steht die Sprache, die Begrifflichkeit, die den Diskurs des Historikers ausmacht. Welche Funktion die Wahl der Begriffe für das Verständnis der Ereignisse hat, wird von White in dem folgenden Zitat ausführlich dargestellt:

Geschichtsdarstellungen haben daher nicht nur Ereignisse zum Gegenstand, sondern auch die möglichen Mengen von Beziehungen, die diese Ereignisse nachweisbar darstellen. Diese Mengen

74 Ebd. 63, S. 132-133.

75 Ebd. 63, S. 141.

von Beziehungen sind jedoch nicht den Ereignissen selbst immanent; sie existieren nur im Kopf des Historikers, der über sie nachdenkt. Dort liegen sie als Formen von Beziehungen vor, die im Mythos, in der Fabel und der Folklore, in den wissenschaftlichen Kenntnissen, der Religion und der Literatur der Kultur, der der Historiker selbst angehört, konzeptualisiert sind. Doch wichtiger scheint mir, dass sie, so behaupte ich, der Sprache selbst immanent sind, die der Historiker zur *Beschreibung* der Ereignisse benützen muss, bevor sie wissenschaftlich analysiert werden oder ihnen eine fiktionale Plotstruktur verliehen wird. Denn wenn es das Ziel des Historikers ist, uns das Unvertraute vertraut zu machen, muss er eine figurative statt einer terminologischen Sprache benutzen. Fachsprachen machen nur *denjenigen* etwas vertraut, die in ihre Gebrauchsregeln eingeweiht sind, und nur *diejenigen* Folgen von Ereignissen, die Vertreter einer Disziplin übereingekommen sind, in einer einheitlichen Terminologie zu beschreiben. Geschichte besitzt keine solche allgemein anerkannte Fachterminologie und eigentlich keine Übereinstimmung darüber, welche Art von Ereignissen ihr spezifischer Gegenstand ist. Das für den Historiker charakteristische Instrument der Kodierung, der Kommunikation und des Gedankentausches ist die Sprache des durchschnittlich Gebildeten. Das bedeutet, dass die einzigen Mittel, die er besitzt, um seinen Daten Bedeutung zu verleihen, um das Fremde vertraut zu machen, in den Verfahren der *figurativen* Sprache bestehen. Alle historischen Erzählungen setzen figurative Beschreibungen der Ereignissen voraus, die sie darzustellen und zu erklären behaupten. Und das heißt, dass historische Erzählungen rein als sprachliche Kunstwerke betrachtet durch die Form ihres *figurativen* Diskurses [*mode of figurative discourse*], in dem sie gestaltet sind, gekennzeichnet werden können⁷⁶.

Nach so einer langen, detaillierten und intensiven Untersuchung ist man bei der gleichen Problematik angekommen gegenüber die aristotelischen Unterscheidung zwischen Geschichte und Dichtung wie die vom Cicero im Jahr 51 v. Chr. Er hatte damals schon Herodot kritisiert, trotz seine wichtige Stelle als Geschichtsschreiber (nicht umsonst spricht von ihm als "Vater der Geschichte") die Anweisungen von Aristoteles bezüglich der Unterscheidung zwischen Dichtung und Geschichte nicht

76 Ebd. 63, S. 146-147.

ganz folgen zu können. Ich habe die problematische Haltung von Cicero gegenüber dieser Definition schon thematisiert⁷⁷. In unserer heutigen Zeit stellt White die Unterscheidung von Aristoteles in Frage, wie folgend:

Das alles verweist auf die Notwendigkeit, die bei der Erörterung solcher Erzählformen wie der Geschichtsschreibung traditionellerweise gemachten Unterscheidungen zwischen dichterischem und prosaischem Diskurs zu revidieren und zu erkennen, dass diese seit Aristoteles geltende Unterscheidung zwischen Geschichte und Dichtung bei beiden eben soviel verdunkelt wie erhellt.

Wenn es ein Element des Historischen in aller Dichtung gibt, gibt es in jeder historischen Darstellung der Welt ein Element der Dichtung. Und dies, weil wir in unserer Darstellung der historischen Welt in einer Weise, wie das vielleicht nicht in den Naturwissenschaften der Fall ist, von den Verfahren der *figurativen Sprache* abhängig sind, sowohl bei der *Beschreibung* der Gegenstände unserer erzählerischen Darstellungen als auch bei den *Strategien*, mit denen wir erzählerische Darstellungen der Transformationen dieser Gegenstände in der Zeit erstellen. Dies auch, weil die Geschichtsschreibung keinen festgelegten, ihr allein eigenen Gegenstand besitzt; sie wird immer im Wettbewerb mit konkurrierenden dichterischen Figurationen dessen, worin die Vergangenheit bestehen *könnte*, geschrieben.

Die ältere Unterscheidung zwischen Fiktion und Geschichtsschreibung, in der die Fiktion als die Darstellung des Vorstellbaren und die Geschichtsschreibung als die Darstellung des Tatsächlichen verstanden wird, muss der Erkenntnis Platz machen, dass wir das *Tatsächliche* nur erkennen, wenn wir es mit dem *Vorstellbaren* kontrastieren oder vergleichen. So verstanden sind historische Erzählungen komplexe Strukturen, in denen eine Erfahrungswelt als auf mindestens zwei Weisen bestehend vorgestellt wird, wovon die eine als »real« kodiert ist und die andere im Verlauf der Erzählung als illusionär »entlarvt« wird. Natürlich ist es eine Fiktion des Historikers, dass die verschiedenen Zustände, die er als Anfang, Mitte und Ende einer Entwicklungsverlaufs konstituiert, alle »tatsächliche« oder »real« sind, und dass er nur berichtet hat, was im Übergang von der

⁷⁷ Siehe das Kapitel "Herodot, der Vater der Geschichte. Ein Zitat mit Konsequenzen" ab Seite 17 in dieser Arbeit.

Ausgangslage der Dinge bis zur Endphase »geschehen ist«. Doch sowohl die Ausgangslage als auch der Endzustand sind unvermeidlich poetische Konstruktionen und als solche von der Modalität der figurativen Sprache abhängig, die benutzt wird, um ihnen die Gestalt von Kohärenz zu geben. Das bedeutet, dass alles Erzählen nicht einfach die Wiedergabe dessen ist, was im Übergang von einem zum anderen Zustand »geschehen ist« sondern sondern ein fortschreitendes *Neubeschreiben* von Ereignisfolgen in der Weise, dass eine zu Beginn in einem bestimmten sprachlichen Modus kodierte Struktur auseinandergekommen wird, um ihre Rekodierung am Ende in einem anderen Modus zu rechtfertigen. Darin besteht die »Mitte « aller Erzählungen⁷⁸.

Mit diesen Zitaten ist der literarische Charakter, sind die literarischen Elemente eines Geschichtswerkes ans Licht gerückt. Wichtig ist, den Text als Konstrukt zu begreifen. Denn jedes Konstrukt kommt aus einer bestimmten Struktur, Sprache oder Diskurs. Wenn man den Text als Konstrukt betrachtet, kann man die Eigenartigkeit seines Diskurses wahrnehmen, die uns ermöglicht, den Text aus dem Text zu interpretieren statt den Text mit den gewöhnlichen Mittel der Forschung aus unserer Perspektive ausdeuten zu wollen. Dazu White:

Wenn wir erkennen würden, dass es ein fiktives Element in jeder historischen Erzählung gibt, würden wir in der Theorie der Sprache und der Erzählung selbst die Grundlage für eine genauere Darstellung dessen, worin Historiographie besteht, finden als die, die dem Studenten nur sagt, er solle hingehen und »die Fakten herausfinden« und sie so aufschreiben, dass aus ihnen ersichtlich werde, »wie es eigentlich gewesen ist«⁷⁹.

Es wurde bis jetzt eine doppelte Abhängigkeit der Geschichtsschreibung festgestellt. Auf der einen

78 Ebd. 63, S. 153-154.

79 Ebd. 63, S. 156.

Seite ist die Geschichtsschreibung von Ideologie, Sprache, Diskurs (oder wie bei White: *Plotstruktur*) oder auch den Zielen des Verfassers in ihrem Aufbau beeinflusst. Auf der anderen Seite wird sie von der unterschiedlichen Möglichkeiten des Empfängers das Gesagte zu verstehen, beeinflusst. Ein Konstrukt wird aus einer bestimmten Perspektive ausgedeutet. Diese Situation ist als Kommunikationsmodell problematisch. Man kann sich folgende Frage stellen: wenn es so viele Elemente gibt, so viele Faktoren, die eine Geschichte auf die eine oder auf eine andere Weise erzählen und auch verstehen lässt, wie kann man den resultierenden Relativismus überwinden? Welche Kriterien gibt es, um das Verstehen überhaupt zu erreichen?

Oben wurde schon erklärt, dass die Kodierung des Textes es dem Empfänger ermöglicht, aus etwas Unbekannten etwas Vertrautes zu machen. Der Historiker einer bestimmten Zeit benutzt die Elemente, die von den Lesern seiner Zeit verstanden werden. Das ist keine bewusste Wahl sondern entspricht dem Diskurs seiner Zeit, seiner Epoche. In dem Fall dieser Arbeit geht es darum, das Werk von Herodot zu verstehen. Ein mögliches Verstehen dieses Werkes hat mit der Untersuchung dieser Elemente zu tun (Text als Konstrukt, Eigenartigkeit des Diskurses, Kodierung des Textes, usw.). Diese Elemente schaffen eine Ordnung im Text, die diesen Text verständlich machen. Wenn wir diese Ordnung verstehen können, können wir auch den Text verstehen. Wichtig ist, diese Ordnung, dieses Konstrukt, das dem Diskurs von Herodots Zeit entspricht, nicht mit unseren Elementen, Kriterien, das heißt, aus unserer Perspektive, aus unserer Ordnung zu verstehen, ausdeuten zu wollen. Diese Ordnung entspricht, was Assman als „*konnektive Denkstruktur*“ wie folgend definiert:

Jede Kultur bildet etwas aus, das man ihre *konnektive Struktur* nennen könnte. Sie wirkt verknüpfend und verbindend, und zwar in zwei Dimensionen: der Sozialdimension und der Zeitdimension. Sie bindet den Menschen an den Mitmenschen dadurch, dass sie als „symbolische Sinnwelt“ (Berger/Luckmann) einen gemeinsamen Erfahrungs-, Erwartungs- und Handlungsraum

bildet, der durch seine bindende und verbindliche Kraft Vertrauen und Orientierung stiftet. Dieser Aspekt der Kultur wird in den frühen Texten unter dem Stichwort „Gerechtigkeit“ verhandelt. Sie bindet aber auch das Gestern ans Heute, indem sie die prägenden Erfahrungen und Erinnerung formt und gegenwärtig hält, indem sie in eine andere Zeit einschließt und dadurch Hoffnung und Erinnerung stiftet⁸⁰.

Der konnektive Struktur als Begriff entspricht eine gewisse Identität. Ich spreche hier nicht auf einer soziologischen Ebene, sondern mehr auf der Ebene des Diskurses, des Denkens, des Sagens, des Wissens. Diese konnektive Struktur zeigt, wie eine Gesellschaft in einer gewissen Zeit sich äußert, was und wie sie kommuniziert und auf welchen Weise die Fragen gestellt werden. Dazu Assmann:

Dieser Aspekt der Kultur liegt den mythischen und historischen Erzählungen zugrunde. Beide Aspekte: der normative und der narrative, der Aspekt der Weisung, und der Aspekt der Erzählung, fundieren Zugehörigkeit oder Identität, ermöglichen dem Einzelnen, „wir“ sagen zu können. Was einzelne Individuen zu einem solchen Wir zusammenbindet, ist die *konnektive Struktur* eines gemeinsamen Wissens und Selbstbilds, das sich zum einen auf die Bindung an gemeinsame Regeln und Werte, zum anderen auf die Erinnerung an eine gemeinsam bewohnte Vergangenheit stützt⁸¹.

Dieses Wir als bindende Kraft, ist für diese Untersuchung in seinem sprachlichen, diskursiven und kulturwissenschaftlichen Aspekte, ein wichtiger Punkt der verstanden werden soll, um der Diskurs von Herodot verstehen zu können.

Es gilt hier was vorher die Zitate von White ganz ausführlich ans Licht brachten: Der Autor dichtet

80 Assmann, J., Das kulturelle Gedächtnis, S. 16.

81 Ebd. 80, S. 16-17.

nach seiner Art und Weise und versucht damit die Welt auf seine Art und Weise zu verstehen. Diese Art und Weise entspricht bestimmten konnektiven Prinzipien seiner Gesellschaft. Nur wenn man diese Prinzipien begreift, kann man erst eine kritische Untersuchung des Textes anstreben.

Dieser Teil der Arbeit wollte die *iστορία* als Gattung untersuchen und ihre Problematik ins Licht setzen. Die Begriffswandlung von Ranke zu White hat gezeigt, dass die Geschichtsschreibung ein Konstrukt ist, welches nach verschiedenen Kriterien aufgebaut ist, indem die Fakten eine Rolle spielen, nicht aber die Hauptrolle, welche vom Autor und seine Darstellungs- wünsche, -möglichkeit, -interesse usw. gespielt wird. Nicht nur das *Was* macht ein Geschichtswerk, sondern, und besonders, auch das *Wie*.

1.4 Die Frage nach der Ordnung im Diskurs von Herodot

Wie schon im vorigen Abschnitt erklärt wurde, hat Cicero in *De Legibus* Herodot und Theopomp darin kritisiert, dass beide unzählige *fabulae* in ihren Erzählungen geben. Viel früher wurde Herodot schon von Aristoteles als *μνθολόγος* bezeichnet⁸² und später von Aulus Gellius als *homo fabulator* kritisiert⁸³. Sicher, es gibt einige Stellen im Werk die den Lesern ins Zweifeln über die Gattung des Werkes bringen können. Ich werde jetzt zwei Beispiele zeigen. So lässt Xerxes im VII, 34 eine Brücke über den Hellespont bauen. Es kommt aber ein gewaltiges Unwetter, das alles zerstörte und die Verbindung unterbrach. Wie Xerxes darauf reagiert, wird von Herodot so erzählt:

82 Aristoteles, *De generationem animalium*, 756 b6.

83 Aulus Gellius, *Noctes Atticae* III, 10.11.

Als Xerxes dies erfuhr, nahm er das sehr übel auf und befahl dem Hellespont 300 Geißelhiebe zu geben und ein Paar Fußschellen in das offene Meer zu versenken. Ich habe sogar gehört, dass er zugleich Henker mitschickte, um dem Hellespont Brandmale aufzudrücken. Er trug ihnen auf, während der Auspeitschung die barbarischen und frevelhaften Worte zu sprechen: „Du Wasser der Bitternis, unser Herr legt dir diese Strafe auf, weil du ihn beleidigt hast, ohne dass er dir ein Unrecht tat. Xerxes wird über dich hinweggehen, du magst wollen oder nicht. Dir aber opfert mit Recht kein Mensch, weil du nur schmutziges Salzwasser bist“. So gebot er, das Meer zu strafen. Und er ließ denen, die die Überbrückung des Hellespont geleitet hatten, die Köpfe abhauen⁸⁴.

Einen Fluss bestrafen? Wasser auspeitschen? Gehört das in ein Geschichtswerk? In dem zweiten Beispiel berichtet Herodot wie die Inder das Gold gewinnen:

Wieder andere Inder wohnen nahe der Stadt Kaspatyros und dem Land der Paktyer [...] das sind die streitbarsten von den Indern. Gerade sie ziehen auch nach dem Gold aus. Denn dort gibt es eine Gegend, die der Sand unbewohnbar macht, und in dieser Einöde und Sandwüste finden sich Ameisen, die zwar etwas kleiner sind als Hunde, jedoch größer als Füchse. Es gibt auch beim persischen Großkönig welche von ihnen, die hier gefangen wurden. Diese Ameisen graben sich Wohnungen unter der Erde und bringen dabei Sand herauf eben wie Ameisen bei den Griechen, denen sie auch sonst sehr ähnlich sind. Der heraufgebrachte Sand ist goldhaltig. Um ihn zu holen, ziehen die Inder in die Wüste, jeder mit einem Gespann von drei Kamelen, rechts und links ein männliches am Leitseil, in der Mitte ein weibliches, auf dem der Jäger reitet. Dabei richtet er es so ein, dass er dieses von möglichst jungen Kamelfüllern wegnimmt und sattelt. Denn die Kamele bei ihnen stehen den Pferden an Schnelligkeit nicht nach und außerdem sind sie besser in der Lage große Last zu tragen [...] So gehen also die Inder zu Werk und spannen die Kamele zusammen, wenn sie nach dem Gold ausziehen, und sie richten es so

⁸⁴ Herodot, Historien, VII, 35, übersetzt von Josef Feix. Ich werde für alle Zitate des Werkes von Herodot in dieser Arbeit diese Übersetzung benutzen.

ein, dass sie gerade zur Zeit der brennendsten Hitze das Gold rauben. Denn vor der Hitze verkriechen sich die Ameisen in die Erde [...] Sobald nun die Inder an Ort und Stelle angelangt sind, füllen sie die Säcke, die sie mit sich führen, mit dem Sand und reiten dann schnellstens zurück. Denn sofort merken es die Ameisen am Geruch, wie jedenfalls von den Persern erzählt wird, und verflogen sie. Sie seien hinsichtlich ihrer Schnelligkeit keinem anderen Lebewesen ähnlich, so dass, wenn die Inder nicht einen Vorsprung gewinnen würden, während sich die Ameisen sammeln, niemand von ihnen davonkäme. Die beiden männlichen Kamele, die langsamer als die Stuten laufen, binde man dann während der Verfolgung los, jedoch nicht beide zugleich. Die Stuten aber, die an ihre daheim zurückgelassenen Jungen dächten, würden in keiner Weise nachlassen. So nun gewinnen die Inder den größten Teil ihres Goldes, wie die Perser sagen [...] ⁸⁵.

Wenn man solchen Stellen liest, kann man sich fragen, was die Eigenartigkeit eines Textes bestimmt, wie ein Text betrachten werden soll, welche Parameter die Einheit und den Charakter eines Textes bezeichnen: ist es die Struktur, der Aufbau, der Inhalt, die Gestaltung der Erzählung, das Erzählte? Schwierig wird die Frage nach dem wissenschaftlichen Charakter des Textes, weil dann viele Elemente im Spiel kommen, die mit den vorher erwähnten nicht zu tun haben, das heißt, viele externe Elemente, die nicht immanent im Text zu finden sind, sondern von der Betrachtung und Perspektive des Forschers abhängig sind.

In seiner Antrittsvorlesung beschreibt Foucault die Struktur des Diskurses wie folgend: „Drei große Ausschließungssysteme treffen den Diskurs: das verbotene Wort, die Ausgrenzung des Wahnsinns, den Wille zur Wahrheit⁸⁶. Diesem Willen zur Wahrheit entspricht das Ziel der modernen Wissenschaft.⁸⁷ Besonders seit dem 19. Jahrhundert hat man versucht die Methoden der Geschichtswissen-

85 Herodot, *iōtopiai*, III, 102, 104, 105.

86 Foucault, M., Die Ordnung des Diskurses, S. 19

87 Um den philosophischen Hintergrund dieser Argumentation korrekt zu halten, sollte man den Begriff Wahrheit untersuchen. Man könnte sich fragen, ob die Wahrheit, wonach die moderne Wissenschaft strebt, mit dem Begriff von Wahrheit in der Zeit von Herodot korreliert. Das wird oft in der Forschung ignoriert, weil sie nur an ihre

schaft an die der Naturwissenschaften anzupassen. Das zeigt sich auch an den Wille zur Wahrheit, verstanden als eine Korrespondenz mit der Wirklichkeit, das heißt, was man prüfen oder bestätigen kann. Die Geschichte hat als Wissenschaft eine neue Struktur, eine neue Ordnung bekommen. Bei der Arbeit des Historikers zeigt sich in der Betrachtung von antiken Werken eine starke Perspektivierung, die ihm erlaubt (oder ihn zwingt), alle Texte unter seinen wissenschaftlichen Voraussetzungen zu untersuchen.

Ich komme zur Frage der Eigenartigkeit des Textes. Diese Eigenartigkeit kann man als Ordnung bezeichnen. Diese Ordnung als Oberbegriff definiert den Text in seiner Struktur, Einheit, Diskurs und Inhalt. Ich möchte diese Frage nach der Ordnung des Textes untersuchen, nicht wie vorher, bei den konnektiven Denkstrukturen von Assmann, sondern aus einer philosophischen Perspektive.

Ohne Ordnung können wir weder wahrnehmen, noch handeln, weder sprechen noch verstehen, weder fragen noch auslegen. Man kann diesen Begriff nicht weiter untersuchen ohne vorher zu versuchen diesen Begriff zu definieren. Was versteht man unter Ordnung? Ist es nicht etwas, was eigentlich selbstverständlich erscheint? Diese Frage hat den Charakter einer fundamentalen philosophischen Frage. Was eine philosophische Frage ausmacht wird von Wittgenstein wie folgt erklärt: „Wir wollen etwas verstehen, was schon offen vor unseren Augen liegt. Denn, das scheinen wir, in irgend einem Sinne, nicht zu verstehen“⁸⁸. Es handelt sich um Begriffe die wir zu verstehen glauben. Wittgenstein zitiert Augustinus (*Confessiones IX /14: „quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicarem velim, nescio“*). Wittgenstein erklärt weiter: „Das was man weiß, wenn uns niemand fragt, aber nicht mehr weiß, wenn wir es erklären sollen, ist etwas, worauf man sich aus irgendeinem Grunde schwer besinnt“⁸⁹. Auf einer persönlichen Ebene kann man behaupten, dass jeder seine eigenen Ordnung hat. Das kann man sogar als einen immanenten Wert bezeichnen.

eigenen Werte denkt, oder, besser gesagt, weil sie ihre Werte für die einzig mögliche hält. Deswegen wird alles unter diesem Filter, gelesen, interpretiert und ausgedeutet.

88 Wittgenstein, L., Philosophische Untersuchungen, S. 801

89 Ebd.

Der Mensch ist aber, wie Aristoteles erklärt ein *ζῶον πολιτικόν*, der durch die Sprache und die Vernunft die Fähigkeit besitzt mit anderen Menschen kommunizieren und letztendlich zusammenleben zu können. Dazu Aristoteles: „wenn aber jemand nicht in der Lage ist an der Gemeinschaft teilzuhaben, oder zufolge seiner Selbstgenügsamkeit ihrer nicht mehr bedarf, der ist kein Teil des Staates, somit also entweder ein wildes Tier oder ein Gott“⁹⁰. Die persönliche mit der sozialen Ebene in eine harmonischen Bilanz zu bringen, verlangt vom Mensch, seine Ordnung mit der von den anderen zu adjustieren, um das Zusammenleben möglich zu machen. Die Sprache als erstes aber auch das Denken, das Betrachten, das Verstehen und allgemein jeden Akt des alltäglichen Leben wachsen in einem gemeinsamen Ordnung, die als eine gesellschaftliche Ordnung beschreiben kann. Diese Ordnung ermöglicht unser Leben, indem jedes Handeln, Sprechen, Denken in einer gewissen Einheit herangezogen wird, die als solches uns erspart, jedes Handeln interpretieren zu müssen⁹¹. Jeder Text, besitzt auch eine bestimmte Ordnung. Wovon ist diese Ordnung abhängig? Welche Rolle spielt sie für die Interpretation eines Textes? Für die Bearbeitung dieser Frage werde ich mich auf die Arbeit des französischen Philosoph Michel Foucault stützen. Sein Werk „Die Ordnung der Dinge“⁹² beginnt mit einer Zitat aus einer kurzen Erzählung von Borges⁹³, die die Problematik der Wahrnehmung fremder Ordnungen ganz deutlich darstellt. Hier wird über „*cierta enciclopedia china que se titula Emporio celestial de conocimientos benévolos*“ berichtet. In dieser Enzyklopädie werden die Tiere auf folgenden Weise unterteilt:

- (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas,
(f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en la clasificación, (i) que se agitan como locos,
(j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que

90 Aristoteles, *Politik*, Erstes Buch , 1253 a.

91 z. B. wann man lachen und wann man weinen soll.

92 Foucault, M., *Les mot et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.

93 Borges, J. L., *El idioma analítico de John Wilkins*, in Ders. , *Otras Inquisiciones*, (1952),

*acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas*⁹⁴.

Foucault untersucht die Schwierigkeit, einen solchen Text zu verstehen, ihn zu interpretieren. Er versucht ohne Erfolg nach Beziehungen oder bestimmten Zusammenhängen zwischen die vorgestellten Kategorien zu finden. Was ihm am meistens beunruhigt „*ce qui transgresse toute imagination, toute pensée possible, c' est simplement la série alphabetique (a,b,c,d) qui lie à toutes les autres chacune de ces catégories*“⁹⁵. Diese Nacheinanderstellung in einer Liste, die unheimliche Nachbarschaft zwischen Unähnlichen, das Nebeneinanderstehen von Unterschiedlichen bringt den Leser in Verwirrung: „*l'absurde ruine le et de l' enumeration en frappant d'impossibilité le en où se répartiraient les choses énumérées*“⁹⁶. Die Begründung für dieses Unbehagen wird von Foucault wie folgt erklärt:

Ce texte de Borges m'a fait rire longtemps, non sans un malaise certain et difficile à vaincre.

Peut-être parce que dans son sillage naissait le soupçon qu'il y a pire désordre que celui de l'incongru et du rapprochement de ce qui ne convient pas; ce serait le désordre qui fait scintiller les fragments d'un grand nombre d'ordres possibles dans la dimension, sans loi ni géométrie, de l'hétéroclite; et il faut entendre ce mot au plus près de son étymologie: les choses y sont «couchées», «posées», «disposées» dans des sites à ce point différents qu'il es impossible de trouver pour eux un espace d'accueil, de définir au-dessous des uns et des autres un lieu

94 Ebd. 92. Deutsche Übersetzung: a) Tiere, die dem Kaiser gehören, b) einbalsamierte Tiere, c) gezähmte, d) Milchschweine, e) Sirenen, f) Fabeltiere, g) herrenlose Hunde, h) in diese Gruppierung gehörige, i) die sich wie Tolle gebärden, k) die mit einem ganz feinen Pinsel aus Kamelhaar gezeichnet sind, l) und so weiter, m) die den Wasserkrug zerbrochen haben, n) die von weitem wie Fliegen aussehen. Übersetzt von Ulrich Köppen.

95 Ebd. 92, S. 8. Deutsche Übersetzung: Was jede Vorstellungskraft und jedes mögliche Denken überschreitet, ist einfach die alphabetische Serie (A,B,C,D), die jede dieser Kategorien mit allen anderen verbindet. Übersetzt von Ulrich Köppen.

96 Ebd. 92, S. 9. Deutsche Übersetzung: Das Absurde ruiniert das Und der Aufzählung, indem es das In, in dem sich die aufgezählten Dinge verteilen, mit Unmöglichkeit schlägt. Übersetzt von Ulrich Köppen.

*commun*⁹⁷.

Die Möglichkeit von anderen möglichen Ordnungen ist etwas, das uns, in unsere Fähigkeit, die Welt zu verstehen, viel Unruhe bringt. In den Fällen von Utopien, die auch andere Art von Ordnung zeigen, ergibt sich nach Foucault eine positive Wirkung für den Leser, eine Art Trost, der dem Leser einen fantastischen Raum eröffnet mit vielen Möglichkeiten, die das alltägliche Leben uns verborgen hält. Eine andere Art von Wirkung für den Leser, zeigt sich bei den Heterotopien. Dazu Foucault:

*Les hétérotopies inquiètent, sans doute parce qu'elles minent secrètement le langage, parce qu'elles empêchent de nommer ceci et cela, Parce qu'elles brisent les noms communs ou les enchevêtrent, parce qu'elles ruinent d'avance la «syntaxe», et pas seulement celle qui construit les phrases, - celle moins manifeste qui fait «tenir ensemble» (à côté et en face les uns des autres) les mot et les choses. C'est pourquoi les utopies permettent les fables et les discours: elles sont dans le droit fil du langage, dans la dimension fondamentale de la *fabula*; les hétérotopies /comme on en trouve si fréquemment chez Borges/ dessèchent le propos, arrêtent les mot sur eux-mêmes, contestent, dès sa racine, toute possibilité de grammaire; elles dénouent les mythes et frappent de stérilité le lyrisme des phrases⁹⁸.*

97 Ebd. Deutsche Übersetzung: Dieser Text von Borges hat mich lange Zeit trotz eines bestimmten und schwer zu überwindenden Unbehagens lachen lassen. Vielleicht, weil in seiner Folge der Verdacht aufkam, dass es eine schlimmere Unordnung gäbe als die des *Unstimmigen* und der Annäherung dessen, was nicht zueinander passt- Das wäre die Unordnung, die die Bruchstücke einer großen Zahl von möglichen Ordnungen in der gesetzlosen und ungeometrischen Dimension des *Heterokliten* aufleuchten lässt. Und dieses Wort muss man möglichst etymologisch verstehen – die Dinge sind darin »niedergelegt«, »gestellt«, »angeordnet« an in dem Punkte unterschiedliche Orten, dass es unmöglich ist, für sie einen Raum der Aufnahme zu finden und unterhalb der einen und der anderen einen gemeinsamen Art zu definieren. Übersetzt von Ulrich Pössen.

98 Ebd. 92, S. 9-10. Deutsche Übersetzung: Die Heterotopien beunruhigen, wahrscheinlich weil sie heimlich die Sprache unterminieren, weil sie verhindern, dass dies *und* das benannt wird, weil sie die gemeinsamen Namen zerbrechen oder sie verzehnen, weil sie im voraus die »Syntax« zerstören, und nicht nur die, die die Sätze konstruiert, sondern die weniger manifeste, die die Wörter und Sachen (die einen vor und neben den anderen) »zusammenhalten« lässt. Deshalb gestatten die Utopien Fabeln und Diskurse; sie sind in der richtigen Linie der Sprache befindlich, in der fundamentalen Dimension der *fabula*. Die Heterotopien (wie man so oft bei Borges findet) trocknen das Sprechen aus, lassen die Wörter in sich selbst verharren, bestreiten bereits in der Wurzel jede Möglichkeit von Grammatik. Sie lösen die Mythen auf und schlagen den Lyrismus der Sätze mit Unfruchtbarkeit. Übersetzung von Ulrich Köppen.

Dieses Zitat beweist, welche Unsicherheit, welches Unbehagen und dazu welche Hilflosigkeit die Entdeckung neuer Arten von Ordnungen für den Leser sind, die seiner Erwartung nicht entsprechen. Es gibt andere Formen die Welt zu betrachten, Erzählungen zu gestalten, als die unsere. Diese erste kleinen Schritt ist von groÙe Bedeutung für jeden, der sich mit Texten beschäftigt. Die Möglichkeit von anderen Ordnungen, relativiert unsere eigene Ordnung und wirkt als eine Dezentrierung von der Figur des Lesers in der Betrachtung des Textes. Alles muss nicht unbedingt durch die Brille meiner Ordnung interpretiert werden, man sollte zuerst Struktur, Bedeutung und Diskurs im Text betrachten und seine Andersartigkeit in Betracht ziehen um den Text angemessen auslegen zu können. Um den Ordnungsbegriff etwas präziser zu erfassen, werde ich jetzt die Definition von Foucault darlegen:

L'ordre, c'est à la fois ce qui se donne dans les choses comme leur loi intérieure, le réseau secret selon lequel elles se regardent en quelque sorte les unes les autres et ce qui n'existe qu'à travers la grille d'un regard, d'une attention, d'un langage; et c'est seulement dans les cases blanches de ce quadrillage qu'il se manifeste en profondeur comme déjà là, attendant en silence le moment d'être énoncé⁹⁹.

Die Ordnung zeigt sich als Produkt einer Weltanschauung. Es sind verschiedene Bestimmungen, die eine Ordnung produzieren. Dazu Foucault: „en fait, il n'y a, même pour l'expérience la plus naïve, aucune similitude, aucune distinction qui ne résulte d'une opération précise et de l'application d'un critère préalable“¹⁰⁰. Welche Modalitäten hat eine Ordnung? Welche Varianten (zeitliche, räumli-

99 Ebd. 92, S.11. Deutsche Übersetzung: Die Ordnung ist zugleich das, was sich in den Dingen als ihr inneres Gesetz, als ihr geheimes Netz ausgibt, nach dem sie sich in gewisser Weise alle betrachten, und das, was nur durch den Raster eines Blicks, einer Aufmerksamkeit, einer Sprache existiert. Und nur in den weißen Feldern dieses Rasters manifestiert es sich in der Tiefe, als bereits vorhanden, als schweigend auf den Moment seiner Aussage Wartendes. Übersetzt von Ulrich Pössen.

100 Ebd. Deutsche Übersetzung: Tatsächlich gibt es selbst für die naivste Erfahrung keine Ähnlichkeit, keine Trennung,

che) können eine neue Ordnung erschaffen? Für Foucault hat die Entstehung einer bestimmten Ordnung mit historischen Komponenten zu tun. Jede Zeit bestimmt ihre Ordnung. Deswegen stellt sich das Ziel seiner Unternehmung wie folgt dar:

Une telle analyse, on le voit, ne relève pas de L'histoire des idées ou des sciences: c'est plutôt une étude qui s'efforce de retrouver à partir de quoi connaissances et Théories ont été possibles; selon quel espace d'ordre s'est constitué le savoir; sur fond de quel a priori historique et dans l'élément de quelle positivité des idées ont pu apparaître, des sciences se constituer, des expériences se réfléchir dans des philosophies, des rationalités se former; pour, peut-être, se dénouer et s'évanouir bientôt¹⁰¹.

Diese von Foucault präsentierten Elemente, das heißt, die so genannte historischen *a priori* als Faktoren, die eine bestimmte Ordnung zu einer bestimmten Zeit entstehen lässt, ist ein Gedanke, eine hermeneutische Einstellung, was ich besonders hervorheben will, weil für diese Arbeit eine große Bedeutung hat. Ich habe mehrmals die Einstellung der Geschichtsforschung dargestellt, die eine Interpretation von Herodots Werk unternimmt, die nach ihren Kriterien durchgeführt wird und die Ordnung des Diskurses von Herodot im Grunde ignoriert und seine Darstellung nach den Maßstäben der modernen Forschung bewertet und beurteilt. Die oben erwähnte Gedanke von Foucault sollte jedem Forscher helfen, der sich mit antiken Texten konfrontieren will, sich zuerst und als erste Stufe, die Andersartigkeit des Textes bewusst zu machen und statt den Diskurs nach unseren

die nicht aus einer präzisen Operation und der Anwendung eines im voraus bestehenden Kriteriums resultiert.
Übersetzt von Ulrich Pössen.

101 Ebd. 92, S. 13. Deutsche Übersetzung: Eine solche Analyse gehört, wie man sieht, nicht zur Ideengeschichte oder zur Wissenschaftsgeschichte. Es handelt sich eher um eine Untersuchung, in der man sich bemüht festzustellen, von wo aus Erkenntnisse und Theorien möglich gewesen sind, nach welchen Ordnungsraum das Wissen sich konstruiert hat, auf welchem historischen A priori und im Element welcher Positivität Ideen haben erscheinen, Wissenschaften sich bilden, Erfahrungen sich in Philosophien reflektieren, Rationalitäten sich bilden können, um vielleicht sich bald wieder aufzulösen und zu vergehen. Übersetzt von Ulrich Pössen.

Kriterien zu beurteilen, den aus bestimmten Kriterien (*a priori historique*) entstandenen Diskurs und deren Ordnung zu ermitteln und dann das Verstehen immanent aus dem Text zu begründen. Wie aber kann man die Bedingung der Möglichkeit vom Wissen untersuchen? Dazu Foucault:

Il ne sera donc pas question de connaissances décrites dans leur progrès vers une objectivité dans laquelle notre science d'aujourd'hui pourrait enfin se reconnaître; ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'épistème où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité; en ce récit, ce qui doit apparaître, ce sont, dans l'espace du savoir, les configurations qui ont donné lieu aux formes diverses de la connaissance empirique. Plutôt que d'une histoire au sens traditionnel du mot, il s'agit d'une «archéologie»¹⁰².

Der Ansatz von Foucault hat eine große Bedeutung für die Untersuchung von Herodots Werk. Es gibt uns allen, Forschern wie Lesern, die Möglichkeit, eine neue Einstellung zum Werk zu gewinnen. Es geht dann nicht mehr darum, Herodot als Historiker zu bewerten. Es geht darum, erstens zu verstehen, warum Herodot sagt was er sagt und besonders, wie er es sagt. Man kann bei Herodot die Qualität des Satzbaus in der Deutschen Sprache nicht beurteilen, wenn man weiß dass das Buch in Altgriechisch geschrieben wurde. Das ist von uns leicht zu erfassen. Es handelt sich um zwei unterschiedliche Sprachen. Was man nicht so einfach wahrnehmen kann, ist die Tatsache, dass es bei Herodot um einen ganz unterschiedlichen Diskurs geht als in modernen Geschichtswerken. Man

102 Ebd. 92, S. 13. Deutsche Übersetzung: Es wird also nicht die Frage in ihrem Fortschritt zu einer Objektivität beschriebener Erkenntnisse behandelt werden, in der unsere heutige Wissenschaft sich schließlich wiedererkennen könnte. Was wir an den Tag bringen wollen, ist das epistemologische Feld, die *episteme*, in der die Erkenntnisse, außerhalb jedes auf ihren rationalen Wert oder ihre objektiven Formen bezogenen Kriteriums betrachtet, ihre Positivität eingraben und so eine Geschichte manifestieren, die nicht die ihrer wachsenden Perfektion, sondern eher die der Bedingungen ist, durch die sie möglich werden. In diesem Bericht muss das erscheinen, was im Raum der Gelehrsamkeit die Konfigurationen sind, die den verschiedenen Formen der empirischen Erkenntnis Raum gegeben haben. Eher als um eine Geschichte im traditionellen Sinne des Wortes handelt es sich um eine »Archäologie«. Übersetzt von Ulrich Pössen.

benutzt die gleichen Worte, aber die Bedeutung der Begriffe ist nicht die gleiche wie bei modernen Geschichtswerken. Man könnte glauben dass ich alle möglichen wissenschaftlichen Mittel die wir zu Verfügung haben, ignorieren möchte. Das ist nicht korrekt. Was ich zeigen will, um das Werk von Herodot richtig verstehen zu können, ist, dass alle diese Hilfsmittel der Wissenschaft ein Konstrukt unserer Zeit sind. Wir nehmen die nicht bewusst wahr, weil sie für uns selbstverständlich sind. Begriffe wie Geschichte, Ursache, Wahrheit, Mythos, Gott haben bei Herodot eine andere Bedeutung im Text als bei uns, und es wäre deswegen nicht korrekt, ihre Bedeutung an unsere anzugeleichen, oder sie zu korrigieren oder als falsch zu beurteilen, weil sie anders als unsere ist. Was Foucault ganz deutlich zeigt ist, dass jeder Diskurs motiviert und determiniert ist. Was wir oft vergessen ist, dass auch unser Diskurs genau so motiviert und determiniert ist. Es gelten bei uns auch historischen a priori, nur andere als bei Herodot. Was hat das mit Geschichtswissenschaft zu tun? Wenn man die Entwicklung der Geschichtsforschung in Bezug auf Herodot beobachtet, kann man ganz deutlich feststellen, dass sie in eine einzige Richtung operiert. Alles wird nach unseren modernen Begriffen, Werten und Maßstäben bewertet. Dagegen möchte ich mich wehren. Das Werk von Foucault öffnet uns die Tür zum Verständnis von Herodot aus Herodot, und für die Betrachtung seines Werkes als ein Diskurs mit eigener Bedeutung. Das wäre ein Schritt in die richtige Richtung für eine Wiedergutmachung gegenüber einem einzigartigen Werk, dessen Eigenartigkeit in Laufe der Rezeptionsgeschichte verloren ging.

1.5 Die hermeneutische Frage: was heißt verstehen?

„Sprachlich und damit verständlich ist das menschliche Weltverhältnis schlechthin und von Grund aus“¹⁰³ sagt Gadamer und bringt ein wichtigen Aspekt des Verstehens hervor: die Sprache. Schon Schleiermacher hatte in seiner „Hermeneutik“ darauf aufmerksam gemacht: „Alles Vorauszusetzende in der Hermeneutik ist nur Sprache und alles zu Findende, wohin auch die anderen objektiven und subjektiven Voraussetzungen gehören, muss aus der Sprache gefunden werden“¹⁰⁴. Sprache erscheint hier als eine notwendige Bedingung, als Voraussetzung des Verstehens¹⁰⁵. Die Sprache ist nicht nur das Vehikel des Verstehens sonder seine Voraussetzung. Um das Verstehen etwas präziser zu begreifen sollte man zuerst seine Struktur untersuchen. Etwas zu Verstehen ist keine Bestandsaufnahme, keine teleologische Handlung sondern ein Prozess. Der Weg des Verstehens fängt mit dem Wahrnehmungsprozess an. Mit der Wahrnehmung aber, beginnt auch die Problematik des Verstehens. Mindestens seit Kants Unterscheidung zwischen „Erscheinungen“ und „Dinge an sich“ steht fest, dass alles was von uns als Wirklichkeit begriffen wird, nur dem entspricht, was wir überhaupt wahrnehmen können. Schon Raum und Zeit als Formen der Anschauung begrenzen und determinieren die Möglichkeit der Erfahrung von Anfang an. Wir nehmen wahr, *was* und *wie* wir wahrnehmen können, nicht *was es* in Wirklichkeit ist. Es gibt nach Kant zwölf Kategorien, die zur Bestimmung eines Gegenstandes der Erfahrung dienen und die empfangene Wahrnehmung strukturieren. Diese Kategorien (a-priori und transzental) sind Verstandesbegriffe, die die Gesetzmäßigkeit der Gegenständen bestimmen. Dahinter steht das subjektive „ich denke“, die transzentale Apperzeption, die objektive Bedingung für das Erkennen von Gegenständen. Zusammenfassend kann man sagen, dass für Kant Erkenntnis erst entsteht, wenn Sinnesdaten im menschlichen Ver-

103 Gadamer, H. G., Wahrheit und Methode, S. 479.

104 Schleiermacher, F., Hermeneutik, S. 38.

105 Im „Hermeneutik und Kritik“ spricht Schleiermacher über eine „Gemeinschaftlichkeit der Sprache“ (S. 78).

stand (der Vorstellungen a priori enthält), verarbeitet werden¹⁰⁶. Wichtig scheint mir zu zeigen, dass für Kant, die Sinnlichkeit keine entscheidende Rolle im Erkenntnisprozess spielt. Dazu Kant:

Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, so fern es angeschaut wird. Man kann also zwar richtig sagen: dass die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrtum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum letzteren, nur im Urteile, d. i. Nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserem Verstande anzutreffen¹⁰⁷.

Der Platz der Sinnlichkeit wird von Kant wie folgt beschrieben:

Die Sinnlichkeit, dem Verstande unterlegt, als das Objekt, worauf dieser seine Funktion anwendet, ist der Quelle realer Erkenntnisse. Eben dieselbe aber, so fern sie auf die Verstandeshandlung selbst einfließt, und ihm zum Urteilen bestimmt, ist der Grund des Irrtums¹⁰⁸.

Dann schließt Kant:

dass der Irrtum nur durch den unbemerkten Einfluss der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt werde, wodurch es geschieht, dass die subjektiven Gründe des Urteils mit den objektiven zusammenfließen, und diese von ihrer Bestimmung abweichend machen¹⁰⁹.

106 Dazu Kant: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (KrV, B 74).

107 Kant, I., KrV, B 349-350

108 Ebd. 107, B 350.

109 Ebd.

Der Verstand steht als Mittelpunkt zwischen der Sinnlichkeit einerseits und der Vernunft. Wie wichtig der Verstand in Bezug auf das Verstehen ist, wird von Kant in dem ersten Abschnitt der „Streit der Fakultäten“ beschrieben. Hier wird die Stellung und Funktion des Verstandes beim Menschen und seine Funktion in dem Prozess des Verstehens im Details dargestellt. Deswegen werde ich die ganze Stelle zitieren, um Kants idealistische Position, die die weitere Forschung der Geisteswissenschaften bestimmen wird, in aller Deutlichkeit darzustellen:

Was den Verstand betrifft, so ist dieser schon für sich durch seine Form auf diese Erdenwelt eingeschränkt, denn er besteht bloß auf Kategorien, d.h. Äußerungsarten, die bloß auf sinnliche Dinge sich beziehen können. Seine Grenzen sind ihm also scharf gesteckt. Wo die Kategorien aufhören, da hört auch der Verstehen auf; weil sie ihn erst bilden und zusammensetzen. (Ein Beweis für die bloß irdische oder Naturbestimmung des Verstandes scheint mir auch dieses zu sein, dass wir in Rücksicht der Verstandeskräfte eine Stufenleiter in der Natur finden, vom klügsten Menschen bis zum dümmsten Tiere (indem wir doch den Instinkt auch als ein Art von Verstand ansehen können, in sofern zum bloßen Verstande der freie Wille nicht gehört)). Aber nicht so in Rücksicht der Moralität, die da aufhört, wo der Mensch aufhört, und die in allen Menschen ursprünglich dasselbe Ding ist. Der Verstand muss also bloß zur Natur gehören, und, wenn der Mensch bloß Verstand hätte, ohne Vernunft, und freien Wille, oder ohne Moralität, so würde er sich in nichts von den Tieren unterscheiden, und vielleicht bloß an der Spitze ihrer Stufenleiter stehen, da er hingegen jetzt, im Besitz der Moralität, als freies Wesen, durchaus und wesentlich von den Tieren verschieden ist, auch von den klügsten (dessen Instinkt oft deutlicher und bestimmter wirkt, als der Verstand der Menschen).

Jetzt kommt Kant zu der Beschreibung der Eigenschaften des Verstandes

Dieser Verstand aber ist ein gänzlich aktives Vermögen des Menschen; alle seine Vorstellungen und Begriffe sind bloß seine Geschöpfe, der Mensch denkt mit seinem Verstande ursprünglich, und er schafft sich also seine Welt. Die Außendinge sind nur Gelegenheitsursachen der Wirkung des Verstandes, sie reizen ihn zur Aktion, und das Produkt dieser Aktion sind Vorstellungen und Begriffe. . . . Die Dinge können unmöglich durch diese Vorstellungen und Begriffe vom Verstande als solche, wie sie an sich sein mögen, erkannt werden, die Dinge, die unsere Sinne und unseren Verstand darstellen, sind vielmehr an sich nur Erscheinungen, d.i. Gegenstände unserer Sinne und unseres Verstandes, die das Produkt aus dem Zusammentreffen der Gelegenheitsursachen und der Wirkung des Verstandes sind, die aber deswegen doch nicht Schein sind, sondern die wir im praktischen Leben für uns als wirkliche Dinge und Gegenstände unserer Vorstellungen ansehen können; eben weil wir die wirklichen Dinge als jene Gelegenheitsursachen supponieren müssen¹¹⁰.

In diesem Zitat wollte ich die Auffassung von Kant über den Verstand und seinen Bezug auf den Erkenntnisprozess in aller Deutlichkeit zeigen. Es ist mir sehr wichtig, Kants Überlegungen zu illustrieren, weil sie die Basis für das wissenschaftlichen Denken des 19. Jh. darstellen. Das Subjekt, nach Kant, schafft sich mit dem Verstand seine Welt. Das „ich denke“ kann die Welt erklären. Das Subjekt, das Ich, durch den Verstand, bezieht sich auf die Wirklichkeit, indem er sie versteht, definiert, bezeichnet und ordnet; durch die Vernunft aber, steht der Mensch über allen anderen Lebensformen als einzige, die frei und moralisch handeln kann¹¹¹.

110 Kant, I., Der Streit der Fakultäten, A 117-118-119.

111 Als ein pointiertes Beispiel der idealistischen Rolle des „Ich“ in dem Erkenntnisprozess kann man die Abhandlung von Fichte, J. G., „Die Bestimmung der Menschen“ (1800) zitieren. In einem Dialog zwischen dem „Ich“ und dem „Geist“ wird folgendes dargestellt:

der Geist: Von dir also habe ich keine Einwendungen zu fürchten gegen die entschlossene Aufstellung des Satzes, dass das Bewusstsein eines Dinges außer uns absolut nichts weiter ist als das Produkt unseres eigenen Vorstellungsvermögens, und dass wir über das Ding nicht weiter wissen, als was wir darüber – eben wissen, durch unser Bewusstsein setzen, – dadurch, das wir überhaupt Bewusstsein, und ein so bestimmtes, unter solchen Gesetzen stehendes Bewusstsein haben, hervorbringen?

Ich: Ich kann nichts dagegen einwenden; es ist so.

der Geist: – Keine Einwendung gegen den kühnen Ausdruck desselben Satzes: dass wir bei dem, was wir Erkenntnis und Betrachtung der Dinge nennen, immer und ewig nur uns selbst erkennen, und in allem unserm Bewusstsein schlechterdings von nichts wissen als von uns selbst, und unsren eignen Bestimmungen.

1.6 Verstehen – Auslegung – Hermeneutik

In ihrem Buch „Interpretation und Dekonstruktion“ beschreibt Angehrn die Hermeneutik¹¹² auf folgenden Weise:

Was nicht problemlos verstehbar ist, bedarf der Auslegung. Die Kunst der Auslegung ist die Hermeneutik. Das Sinnbedürfnis, das dem verstehenden Welt- und Selbstbezug zugrundeliegt, geht über das unmittelbare Verstehen hinaus, hinter es zurück; es ist dasselbe Bedürfnis, das auch das Interesse am Auslegen, Interpretieren und Übersetzen begründet. *Ἐρμηνεῖν* heißt verkünden, übersetzen, erklären, auslegen¹¹³.

Die Hermeneutik ist so alt wie die Texte, die sie auszulegen versucht. Sie hat sich stark aus der Exegese von religiösen Texten entwickelt und später wieder auf die Textauslegung fokussiert. Es ist nicht das Ziel dieser Arbeit, die Geschichte der Hermeneutik zu untersuchen. Es ist aber unvermeidlich, einige Theorien darzustellen, um den Hintergrund der wissenschaftlichen Fragestellung zu

Ich sage: auch dagegen wirst du nichts einwenden können; denn wenn einmal *das außer uns überhaupt* uns nur durch unser Bewusstsein selbst entsteht, so kann ohne Zweifel auch das *Besondere und Mannigfaltige* dieser Außenwelt auf keinen andern Weg entstehen; und wenn der Zusammenhang dieses Außer uns *mit uns selbst* nur ein Zusammenhang in unsern Gedanken ist, so ist der Zusammenhang der *mannigfaltigen Dinge unter einander selbst* ohne Zweifel kein anderer. Ich könnte die Gesetze, nach denen dir ein Mannigfaltiges von Gegenständen entsteht, die doch unter sich zusammenhängen, mit eiserner Notwendigkeit einander gegenseitig bestimmen, und auf diese Weise ein Weltsystem bilden, ...—ich könnte diese Gesetze die eben so klar in deinem eignen Denken nachweisen ...

Ich: Ich sehe alles ein, und muss dir alles zugeben

der Geist: Und mit dieser Einsicht, Sterblicher, sei frei, und auf ewig erlöst von der Furcht, die dich erniedrigte und quälte. Du wirst nun nicht länger von einer Notwendigkeit zittern, die nur in deinem Denken ist, nicht länger fürchten von Dingen unterdrückt zu werden, die deine eignen Produkte sind, nicht länger dich, das Denkende, mit dem aus dir selbst hervorgehenden Gedachten, in eine Klasse stellen. So lange du glauben konntest, dass ein solches System der Dinge ... unabhängig von dir außer dir wirklich existiere, und dass du selbst ein Glied in der Kette dieses Systems sein möchtest, war diese Furcht begründet. Jetzt nachdem du eingesehen hast, dass alles dies nur in dir selbst und durch dich selbst ist, wirst du ohne Zweifel nicht vor dem dich fürchten, was du für dein eignes Geschöpf erkannt hast.

Vor dieser Furcht nur wollte ich dich befreien. Jetzt bist du von ihr erlöst, und ich überlasse dich dir selbst (Fichte, J. G., *Die Bestimmung der Menschen*, Reclam, Stuttgart:1966, S 93ff.).

112 Die Verbindung dieses Begriffes zum Vermittlergott Hermes wird, wie Grondin erklärt (Einführung in der philosophischen Hermeneutik, S. 33), von der neueren Philologie fast allenthalben mit überlegener Skepsis betrachtet.

113 Angehrn, E., Interpretation und Dekonstruktion, S. 33

verstehen die sich mit Herodot befasst. Deswegen werde ich mich nur auf die hermeneutischen Strömungen des 19. und 20 Jh. konzentrieren, die am meisten mit der Auslegung von Texten im allgemeinen und mit der Interpretation der Geschichte zu tun hatten.

Die Frage des Verstehens bezieht sich auf die unverständlichen oder dunkleren Stellen in Texten. Diese Stellen müssen ausgelegt, interpretiert werden, damit sie verständlich werden. Die Frage des Verstehens behandelt einen Übergang von Nicht-Verstandenen zum Verstandenen. Scheiermacher untersucht diese Dichotomie und beschreibt die hermeneutischen Aufgabe, das Missverstehen abzuwehren. Missverstehen gilt als das, „was ohne alle hermeneutische Bemühung zuerst vorliegt“¹¹⁴. Er beschreibt das Verstehen von mündlichen Gesprächen als Vorstufe zum Verstehen von schriftlichen Texten. Dazu Schleiermacher:

Insbesondere aber möchte ich, um bei dem stehen zu bleiben, was uns am nächsten liegt, dem Ausleger schriftlicher Werke, dringend anraten, die Auslegung der bedeutsameren Gespräche fleißig zu üben. Denn die unmittelbare Gegenwart des Redenden, der lebendige Ausdruck welcher die Teilnahme seines ganzen geistigen Wesen verkündigt, die Art, wie sich hier die Gedanken aus dem gemeinsamen Leben entwickeln, dies alles reizt weit mehr als die einsame Betrachtung einer ganz isolierte Schrift dazu, eine Reihe von Gedanken zugleich als einen hervorbrechenden Lebensmoment, als eine mit vielen anderen auch anderer Art zusammenhängende Tat zu verstehen¹¹⁵.

Hier zeigt Schleiermacher die immanenten Schwierigkeiten von schriftlichen Texten, wegen ihrer Entfernung zum Leser (zeitlich und räumlich), interpretiert zu werden¹¹⁶. Wichtig ist zu erwähnen, dass bei Schleiermacher das Nicht- Verstehen als grundlegend vorausgesetzt wird. Nach ihm wird

114 Schleiermacher, F., Hermeneutik und Kritik, S. 92.

115 Ebd. 114, S. 306

116 Diese Fremdheit des schriftlichen Textes wird von Dilthey mit der folgenden Frage thematisiert: „Wie kann man nur eine fremde und ganz andersgeartete Individualität zu objektiven Erkenntnis bringen?“ in Dilthey, W., Die Entstehung der Hermeneutik, S. 318.

die Wendung zum verstehen durch die so genannte „Devination“ erreicht. Darunter ist nach Grondin, keine göttliche Eingabe gemeint, sondern schlicht ein Vorgang des erraten (*devinare*). Dilthey seinerseits postuliert eine psychologische Grundlegung der Geisteswissenschaften, die den Weg des Verstehens dem des Erklärens vorzieht. Grondin erklärt diesen Prozess wie folgend:

Unter einer erklärenden Psychologie verstand er eine rein kausale Explikation psychischer Phänomene, die das Seelenleben auf eine begrenzte Zahl von eindeutig bestimmten Elementen zurückzuführen beabsichtigt. Ähnlich wie der Chemiker will der erklärende Psychologe die seelischen Funktionen durch die Hypothese eines Zusammenwirkens von einfachen Bestandteilen begreifen. Solche konstruktiven Hypothesen, die in den Wissenschaften der Natur zu Hause sind, lassen sich, stellt Dilthey fest, im Bereich der Psychologie nie verbindlich verifizieren. Gegen den Konstruktivismus der erklärenden Psychologie führt er die Idee einer eher *verstehenden* Psychologie ein, die von dem Ganzen des Lebenszusammenhangs, wie er im Erlebnis gegeben ist, ihren Ausgang nimmt. Anstatt die seelischen Phänomene zu erklären, d.h. Sie auf psychische oder gar psychologische Urelemente zurückzuführen, ist sie einfach darum bestrebt, das Seelenleben in seinem ursprünglichen Strukturzusammenhang zu beschreiben oder, da hier das Einzelne aus dem Ganzen begriffen werden soll, zu verstehen“¹¹⁷.

Damit kommt man zur Leitidee vom Dilthey: „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir“¹¹⁸. Dieser Schluss zielt auf die Einzigartigkeit der Geisteswissenschaften ab, die ich später weiter kommentieren werde. Jetzt möchte mich eine anderen Strömung widmen, die im Laufe des 19. Jh. sehr wichtig in Bezug auf die Auslegung der Geschichte war und das Verstehen aus einer anderen Perspektive betrachtet hat. Es handelt sich um den „Historismus“ der auch als „Relativis-

117 Grondin, J., Einführung in der philosophischen Hermeneutik, S. 125.

118 Dilthey, W., G.S. V, S. 144.

mus“ bezeichnet wird. Welche Ziele und Fragestellungen diese Bewegung anstrebt aber auch, welche Problematik diese Einstellung bewirkt, wird von Grondin auf folgende Weise erklärt:

Die Grundlehre dessen, was man seither Historismus, mitunter Relativismus nennt, ist, dass jede einzelne Erscheinung aus dem Kontext ihrer Epoche zu begreifen ist. Es gehe nicht an, Maßstäbe unserer Zeit auf fremde Zeitalter anzuwenden, die geschichtlichen Tatsachen seien vielmehr immanent als Exponenten ihrer Zeit zu deuten. Dieser seitdem von jedem Wissenschaftler praktizierte Historismus gehorcht freilich einem elementaren Fairneßbemühen den geschichtlichen Phänomenen gegenüber. Er wirft aberbrisante epistemologische Fragen auf: Wenn jede Epoche aus sich selber zu erklären sei, wird dies wohl auch für die unsrige gelten müssen. Unsere Sicht früherer Epochen wird ebenso vom Kontext unserer Gegenwart aus erklärt, aber auch relativiert werden müssen. Auch unsere Epoche stellt nur eine unter anderen dar. Wie ist halbwegs strenge Wissenschaft vom Geschichtlichen möglich? Weiter gefasst: Wie ist unter den Auspizien des allgemein anerkannten Historismus die Idee einer verbindlichen und nicht zugleich relativierbaren Wahrheit zu vertreten? Geht alles in das perspektivistische Ganze der jeweiligen Zeitbedingtheit auf?¹¹⁹

Eine Besonderheit des Historismus ist wie er an in diesem Zitat gestellten Fragen herangeht. Die Naturwissenschaften haben ihre eigenen Methodik der Untersuchung erarbeitet. Das war das auch das Ziel des Historismus. Er wollte nicht einfach die Methodik der Naturwissenschaften übernehmen sondern, sich eine eigene Methodik bewusst erarbeiten. Als Beispiel gelten die von Angehrn beschriebenen drei Aspekte von Droysen¹²⁰ Logik des Verstehens:

1. Die Grundstruktur des Verstehensvollzugs: „Das Einzelne wird verstanden in dem Ganzen, aus

119 Ebd. 117, S. 115.

120 Johann Gustav Droysen, einer der wichtigsten Vertreter des Historismus.

dem es hervorgeht, und das Ganze aus dem Einzelnen, in dem es sich ausdrückt“¹²¹.

2. den konstruktiven Charakter des Verstehens zu betonen: gegen einen naiven Objektivismus, den geschichtliche Tatbestand als gegebene Tatsache behandelt, betont Droysen, dass Geschichte nicht vorliegt, sondern gebildet wird. Die Geschichtsschreibung ist nicht Abbild, sondern Konstitution des Geschichtlichen. Historik hat nach Droysen die Aufgabe, die Formen der nachträglichen Organisation des Strukturierens, Auslegens und Darstellens aufzuzeigen, welche aus dem Material die bestimmte Geschichte konstituieren. Dazu Droysen: „es heißt, die Natur der Dinge, mit denen unsre Wissenschaft beschäftigt ist, erkennen, wenn man meint, es da mit objektiven Tatsachen zu tun zu haben. Die objektiven Tatsachen liegen in ihrer Realität unserer Forschung gar nicht vor“¹²².

3. das Angewiesensein historischen Verstehens auf Interpretation zu betonen. Eine kritische Betrachtung der Quellen bedeutet nach Droysen:

nicht bloß zu wiederholen, was als Geschichte überliefert vorliegt, sondern sie muss tiefer eindringen, sie will soweit irgend möglich, was irgend noch von der Vergangenheit wieder aufzufinden ist, sie will gleichsam neue ersten Quellen schaffen¹²³.

Diese Lehre hat einen ganz starken interpretatorischen Charakter, den Droysen in seinem Schluss präzis erklärt: „was wir dabei gewinnen, ist freilich, nicht ein Bild des Geschehenen an sich, sondern unserer Auffassung und geistigen Verarbeitung davon“¹²⁴.

121 Droysen, J. G., Historik, S. 25, zitiert nach Angehrn.

122 Ebd. 121, S. 133.

123 Ebd. 121, S. 23.

124 Ebd. 121, S. 316.

Man kann feststellen dass, trotz des Willens, die Geschichte als Wissenschaft zu präsentieren, die Auslegungsmethodik starke subjektive Elemente zeigt. Die Bearbeitung der Quellen und letztlich das Verstehen selbst ist noch in der Reihe der subjektiven Erklärung der Welt verankert.

Ein anderer Aspekt dieser Theorie ist der fortschreitende Charakter der Geschichte. Diese mag oft rückläufig sein aber „rückläufig nur, um dann mit doppelter Spannkraft wieder vorzudringen“¹²⁵.

Das bestätigt den idealistischen Hintergrund des Historismus als Theorie. Dazu Grondin:

Die Geschichte ist ihrem Wesen nach ein Verstehen der sich fortschreitend entwickelnden sittlichen Mächte. In der sittlichen Mächten (von Familie, Sprache, Religion, Recht, Wissenschaft usw.) hat der Historiker, schreibt Droysen mehrfach, die *Fragenreihe*, mit der er an das historische Material herantritt, um es auf seinem sittlichen Gehalt hin zu inspirieren. Die Zielscheibe des historischen Forschens gewinnt dadurch ans Schärfe. Das Verstehen des Einzelnen wird darin aufgehen, dass es auf das Ganze der geschichtlich-ethischen Entwicklung rückbezogen wird als sein Inneres, sein Gesetz oder Sinn¹²⁶.

Denn, wie Droysen erklärt, „die Menschheit ist nur die Summe und Zusammenfassung aller dieser sittlichen Mächte und Gestaltungen und jeder einzelne nur in der Kontinuität und Gemeinschaft dieser sittlichen Mächte“¹²⁷. Zusammenfassend zeigt der Historismus der Wille die historische Ereignisse aus dem Kontext seiner eigenen Epoche zu begreifen. Problematisch aber zeigt sich der Weg zur Ausdeutung, der stark subjektiv erscheint.

125 Ebd. 121, S. 14.

126 Ebd. 117, S 121.

127 Ebd. 121, S. 203.

1.6.1 Nietzsche und die Perspektive des Perspektivismus

Die ganze subjektive, idealistische Einstellung der Geisteswissenschaften und der Philosophie im allgemein wurde durch die pointierten Thesen von Nietzsche am Ende des 19. Jh. in ihren Fundamenten erschüttert. Nietzsche stellte einige der wichtigsten Säulen des Denkens im Frage, wie die Sprache, deren Gewissheit er kritisiert, die Geschichte, deren Gebräuchlichkeit er stark anzweifelt und das Denken selbst, dessen moralischen Elemente er zu demaskieren versucht. Er kritisiert jede Art von Aussagen die Anspruch auf objektives Wissen zu haben wollen, besonders die These von Kant vom synthetischen Urteile a priori. Dazu Nietzsche:

Wie sind synthethische Urteile a priori möglich? Fragte sich Kant, - und was antwortet er eigentlich? *Vermöge eines Vermögens*: leider aber nicht mit drei Worten, sondern so umständlich, ehrwürdig und mit einem solchen Aufwande von deutschem Tief-und Schnörkelsinne, dass man die lustige *naiserie allemande* überhörte, welche in einer solchen Antwort steckt. Man war sogar ausser sich über dieses neue Vermögen, und der Jubel kam auf seine Höhe, als Kant auch noch ein moralisches Vermögen im Menschen hinzufand: - denn damals waren die Deutschen noch moralisch und ganz und gar noch nicht „real-politisch“. - Es kam der Honigmond der deutschen Philosophie; alle jungen Theologen des Tübinger Stifts giengen alsbald in die Büsche, - alle suchten nach „Vermögen“. Und was fand man nicht Alles – in jener unschuldigen, reichen, noch jugendlichen Zeit des deutschen Geistes, in welche die Romantik, die boshaftes Fee, hineinblies, hineinsang, damals als man „finden“ und „erfinden“ noch nicht auseinander zu halten wusste! Vor Allem ein Vermögen für's „Übersinnliche“: Schelling taufte es die intellektuelle Anschauung und kam damit den herzlichsten Gelüsten seiner im Grunde fromm-gelüsteten Deutschen entgegen. Man kann diese ganzen übermüthigen und schwärmerischen Bewegung, welche Jugend war, so kühn sie sich auch in graue und greisenhafte Begriffe verkleidete, gar etwa mit moralischer Entrüstung behandeln; genug, man wurde älter, - der

Traum verflog. Es kam eine Zeit wo man sich die Stirne rieb: man reibt sie sich heute noch. Man hatte geträumt: voran und zuerst – der alte Kant. „Vermöge eines Vermögens“ - hatte er gesagt, mindestens gemeint. Aber ist denn das – eine Antwort? Eine Erklärung? Oder nicht vielmehr nur eine Wiederholung der Frage? Wie macht doch das Opium schlafen? „Vermögen eines Vermögens“, nämlich der *virtus dormitiva* – antwortet jener Arzt bei Molière,

quia est in eo virtus dormitiva,

cujus est natura sensus assoupire.

Aber dergleichen Antworten gehören in die Komödie, und es ist endlich an der Zeit, die Kantisches Frage „wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ durch eine andere Frage zu ersetzen „warum ist der Glaube an solche Urtheile n ö t h i g ?“ - nämlich zu begreifen, dass zum Zweck der Erhaltung von Wesen unsrer Art solche Urtheile als wahr g e g l a u b t werden müssen; weshalb sie natürlich noch f a l s c h e Urtheile sein könnten! Oder, deutlicher geredet und grob und gründlich: synthetische Urtheile a priori sollten gar nicht „möglich sein“: wir haben kein Recht auf sie, in unserm Munde sind es lauter falsche Urtheile. Nur ist allerdings der Glaube an ihre Wahrheit nöthig, als ein Vordergrunds-Glaube und Augenschein, der in die Perspektiven-Optik des Lebens gehört¹²⁸.

Der Angriff von Nietzsche gegen eine idealistischen Weltanschauung bezieht sich auch gegen die Idee vom Subjekt (transzendentale Apperzeption oder „ich denke“ der hinter jeder Wahrnehmung steht). Dazu Nietzsche:

wenn ich den Vorgang zerlege, der in dem Satz „ich“ denke ausgedrückt ist, so bekomme ich eine Reihe von verwegenen Behauptungen, deren Begründung schwer, vielleicht unmöglich ist, - zum Beispiel, das ich es bin, der denkt, dass überhaupt ein Etwas sein muss, dass denkt, dass Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, dass es

128 Nietzsche, F., Jenseits von Gut und Böse, S. 24 ff.

ein „Ich“ giebt, endlich, dass es bereits fest stellt, was mit Denken zu bezeichnen ist, - dass ich w e i s s was Denken ist. Denn wenn ich nicht darüber mich schon bei mir entschieden hätte, wonach sollte ich abmessen, dass, was eben geschieht, nicht vielleicht „Wollen“ oder „Fühlen“ sei? Genug, jenes „ich denke“ setzt voraus, dass ich meinen augenblicklichen Zustand mit anderen Zuständen, die ich an mir kenne, v e r g l e i c h e , um so festzusetzen, was er ist: wegen dieser Rückbeziehung auf anderweitiges „Wissen“ hat er für mich jedenfalls keine unmittelbare „Gewissheit“. - An Stelle jener „unmittelbare Gewissheit“, an welche das Volk im gegebenen Falle glauben mag, bekommt dergestalt der Philosoph eine Reihe von Fragen der Metaphysik in die Hand, recht eigentliche Gewissensfragen des Intellekts, welche heissen: „Woher nehme ich den Begriff Denken? Warum glaube ich an Ursache und Wirkung? Was giebt mir das Recht, von einem Ich, und gar von einem Ich als Ursache, und endlich noch von einem Ich als Gedanken-Ursache zu reden?“ Wer sich mit der Berufung auf eine Art I n t u i t t i o n der Erkenntnis getraut, jene metaphysischen Fragen sofort zu beantworten, wie es Der thut, welcher sagt: „ich denke, und weiss, dass dies wenigstens wahr, wirklich, gewiss ist“ - der wird bei einem Philosophen heute ein Lächeln und zwei Fragezeichen bereits finden. „Mein Herr, wird der Philosoph vielleicht ihm zu verstehen geben, es ist unwahrscheinlich, dass Sie sich nicht irren: aber warum auch durchaus Wahrheit?“ - ¹²⁹.

Der Punkt von Nietzsches Kritik, der sich direkt gegen Kants Subjektsidee richtet betrifft die These des „Ich“ als Autor und Hersteller des Gedankenganges.

Was den Aberglauben der Logiker betrifft: so will ich nicht müde werden, eine kleine kurze Thatsache immer wieder zu unterstreichen, welche von diesen Abergläubischen ungern zugestanden wird, - nämlich, dass ein Gedanke kommt, wenn „er“ will, und nicht wenn „ich“ will; so dass es eine F ä l s c h u n g des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt „ich“ ist die

129 Ebd. 128, S. 30.

Bedingung des Prädikats „denke“. Es denkt: aber dass dies „es“ gerade jenes alte berühmte „Ich“ sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine „unmittelbare Gewissheit“. Zuletzt ist schon mit diesem „es denkt“ zu viel gethan: schon dies „es“ enthält eine Aussage des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgange selbst. Man schliesst hier nach der grammatischen Gewohnheit „Denken ist eine Thätigkeit, zu jeder Thätigkeit gehört Einer, der thätig ist, folglich -“¹³⁰.

Diese berechtigte Kritik von Nietzsche zeigt sich als hermeneutisches Problem nicht nur bei der Auslegung von Texten sondern auch für die Übersetzungsarbeit. Als Beispiel dient der erste Satz der *iστορίης* bei Herodot. Dort steht: *Ηροδότου Ἀλικαρνησσέος ιστορίης ἀπόδεξις ἥδε.*

Ich werde zwei Übersetzungen vorstellen. Die erste von Josef Feix¹³¹:

Herodot aus Halikarnaß veröffentlicht hiermit seine Forschung,

Die zweite Übersetzung wurde von A. Horneffer gemacht¹³² und lautet:

Herodotus, ein Bürger von Halikarnassos, hat diese Historien aufgezeichnet,

Bei beiden Übersetzungen sieht man ein Subjekt der seine Arbeit präsentiert. Ein Subjekt steht am Anfang. Bei dem griechischen Text aber steht der Name des Verfassers im Genitiv, nicht im Nominaliv. Man kann behaupten dass dem Verfasser mehr um die Darstellung der Erkundung (*iστορίης* *ἀπόδεξις*) geht als um die Darstellung seiner Person, als Verfasser der Arbeit. Diese kleines Detail hat

130 Ebd. 128, S. 30-31.

131 Herodot, Historien, Hrg. Von J. Feix, Sammlung Tusculum, zwei Bände, Patmos Verlag, Düsseldorf:2006.

132 Herodot, Historien, Hrg. Von H.W. Haussig, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart:1995.

eine größere Bedeutung wenn man es in Bezug auf der Ebene der Intertextualität betrachtet. Eine der wichtigsten Vorgänger Herodots war Hekataios aus Milet. Aus einem seiner 400 kurzen Fragmente kann man lesen: *Ἐκαταῖος Μιλήσιος ὁδεμνθεῖται· τάδε γράφω, ὡς μοι ἀληθέα δοκέει εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνως λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν*¹³³. (Hekataios von Milet spricht so: Dies schreibe ich, wie es mir wahr zu sein scheint. Denn der Hellenen Reden sind viele und lächerlich, wie sie sich mir darstellen. Übersetzung: W. Schadewaldt). Wenn man beide Texte vergleicht, kann man einen intertextuellen Bezug von Herodot auf Hekataios in der Art von einer Änderung in dem Diskurs feststellen. Hekataios stellte sich als Filter, als Katalysator der Information und der Quellen dar, als der, der entscheidet was stimmt und was nicht. In dem Satz von Hekataios sind drei Referenzen zum ich (*γράφω*, *μοι* und *ἐμοὶ*) zu sehen die zeigen wie wichtig die Stelle des Verfasser im Text ist. Dagegen bei Herodot zeigt sich die Darstellung der Erkundung im Mittelpunkt. Er gibt alles wieder was er hört ohne selber zu entscheiden was richtig oder falsch sein könnte¹³⁴. *Λέγειν τὰ λεγόμενα* ist die Leitidee, als Terminus technicus in der Methodik bei Herodot, was eine neue Einstellung auf der Ebene des Autors bedeutet.

Trotz der vielen kritischen Stimmen im Laufe der Geschichte der Hermeneutik die die subjektiven und idealistischen Modelle in Frage gestellt und durch neue Theorien überwunden haben, zeigt sich bei vielen Forschern noch die alte Einstellung die auch, an Stellen wie dieser, bei der Übersetzung (bewusst oder Unbewusst) ins Licht kommen.

Zurück zur Nietzsche. Wie man die Welt wahrnimmt, wird schon von der Struktur der Sprache bestimmt. Dazu Nietzsche:

Philosophen des ural-altaischen Sprachbereichs (in dem der Subjekt-Begriff am schlechtesten)

133 Jacobi, F. (Hrsg.), Fragmenten der griechischen Historiker, B1, Frg.1.

134 Eine Bestätigung für seine Einstellung findet man im Buch VII, 152, 5: "Doch ist meine Pflicht alles wiederzugeben, was erzählt wird. Freilich brauche ich nicht alles zu glauben. Die hier geäußerte Auffassung gilt für mein ganzes Geschichtswerk".

entwickelt ist) werden mit grossen Wahrscheinlichkeit anders „in die Welt“ blicken und auf andern Pfaden zu finden sein, als Indogermanen oder Muselmänner: der Bann bestimmter grammatischer Funktionen ist im letzten Grunde der Bahn *p s y c h o l o g i s c h e r* Werthurteile und Rasse-Bedingungen¹³⁵.

Der moderne Mensch braucht nach Nietzsche eine gewisse Sicherheit. Ohne den Glauben an Beweise, Logik, Kausalität ist er auf sich selbst verwiesen, was der Grund von der Angst ist. Ohne diese strukturierte Logik weiss der Mensch nicht was zu tun ist, weil was nicht vorgegeben ist nur von einem starken Wille gestaltet werden kann. Deswegen hält der Mensch an einer Welterklärung fest, die nicht in Frage gestellt wird, damit man sich sicher fühlen kann. Dazu Nietzsche:

Etwas unbekanntes auf etwas Bekanntes zurückführen, erleichtert, beruhigt, befriedigt, gibt ausserdem ein Gefühl von Macht. Mit dem Unbekannten ist die Gefahr, die Unruhe, die Sorge gegeben, - der erste Instinkt geht darin, diese peinlichen Zustände *wegzuschaffen*. Erster Grundsatz: irgend eine Erklärung ist besser als keine¹³⁶.

Diese Ordnung aber ist auf falschen Prämissen aufgebaut. Das zeigt Nietzsche an dem Beispiel von Ursache und Wirkung wie folgend:

Man soll nicht „Ursache und „Wirkung“ fehlerhaft *v e r d i n g l i c h e n* , wie es die Naturforscher thun (und wer gleich ihnen heute im Denken naturalisirt) gemäss der herrschenden

135 Nietzsche, F., Jenseits von Gut und Böse, S. 35.

136 Nietzsche, F., Götzen-Dämmerung, S. 93.

mechanistischen Tölpelei, welche die Ursache drücken und stossen lässt, bis sie „wirkt!“ ; man soll sich der „Ursache“, der „Wirkung“ eben nur als reiner B e g r i f f e bedienen, das heisst als conventioneller Fiktionen zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung, n i c h t der Erklärung. Im „An sich“ giebt es nicht von „Causal-Verbänden“, von Nothwendigkeit“, von „psychologischer Unfreiheit“, da folgt n i c h t „die Wirkung auf die Ursache“, das regiert kein „Gesetz“. Wir sind es, die allein die Ursachen, das Nacheinander, das Für-einander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben, und wenn wir diese Zeichen-Welt als „an sich“ in die Dinge hineindichten, hineinmischen, so treiben wir es noch einmal, wie wir es einmal getrieben haben, nämlich m y t h o l o g i s c h . Der „unfreie Wille“ ist Mythologie: im wirklichen Leben handelt es sich nur um s t a r k e n und s c h w a c h e n Willen¹³⁷.

Die Kritik von Nietzsche am Menschen bezieht sich auf den Ursprung dieses schwachen Willens. Warum sind wir so geworden wie wir sind? Was ist der Grund der sich hinter diesem schwachen Willen verbirgt? Warum wird dieser schwache Willen nicht in Frage gestellt? Nietzsche verbindet diesen schwachen Willen mit einer bestimmten Moral, die der Religion. Er strebt die Untersuchung des Ursprungs dieser Moral an, als einer Art von genealogischer Suche, die dieses Problem in seinen Wurzeln, Entstehungen, Entwicklungen und Verbindungen ins Licht bringen wird. Hier ist die Zusammenfassung, die Nietzsche selber in „Ecce homo“ über die Unternehmung schreibt:

Die Wahrheit der ersten Abhandlung ist die Psychologie des Christentums: die Geburt des Christentums aus dem Geiste des Ressentiment, n i c h t , wie wohl geglaubt wird, aus dem „Geiste“, - eine Gegenbewegung ihrem Wesen nach, der grosse Aufstand gegen die Herrschaft v o r n e h m e r Werthe. Die z w e i t e Abhandlung giebt die Psychologie des G e w i s s e n s :

137 Nietzsche, F., Jenseits von Gut und Böse, S. 35-36.

dasselbe ist nicht, wie wohl geglaubt wird, „die Stimme Gottes im Menschen“, - es ist der Instinkt der Grausamkeit, der sich rückwärts wendet, nachdem er nicht mehr nach aussen hin sich entladen kann. Die Grausamkeit als einer der ältesten und unwegdenkbarsten Cultur-Untergründe wird hier zum ersten Male ans Licht gebracht. Die dritte Abhandlung giebt die Antwort auf die Frage, woher die ungeheure Macht des asketischen Ideals, des Priester-Ideals, stammt, obwohl dasselbe das schadliche Ideal par excellence, ein Wille zum Ende, ein décadence-Ideal ist. Antwort: nicht, weil Gott hinter den Priestern thätig ist, was wohl geglaubt wird, sondern faut de mieux, - weil es das einzige Ideal bisher war, weil es keinen Concurrenten hatte. „Denn der Mensch will lieber noch das Nichts wollen als nicht wollen“... Vor allem fehlte ein Genideal – bis auf Zarathustra. - Man hat mich verstanden. Drei entscheidende Vorarbeiten eines Psychologen für eine Umwerthung aller Werte. - Dies Buch enthält die erste Psychologie des Priesters¹³⁸.

Die Kritik am Christentum entspricht der Kritik der Moral, diese Moral, die man als etwas Selbstverständliches akzeptiert und nach der man handelt. Durch diese Untersuchung wird die Moral von ihren Ursprung her demaskiert. Es kommt ans Licht, dass diese Moral als Produkt einer bestimmten Ideologie entstanden ist und bis heute unbedacht weitergeführt wird. Diese von Nietzsche angestrebte Umwertung aller Werte bezieht sich auch auf die Sprache, der Nietzsche sich besonders gewidmet hat. Die Sprache, in ihren Aufbau, in ihrer Anstrengung zur Wahrheit, zur Vernunft wird von Nietzsche als Teil dieser dekadenten Moral kritisiert: „Die „Vernunft“ in der Sprache: oh was für eine alte betrügerische Weibsperson! Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil noch an die Grammatik glauben...“¹³⁹.

In den Schrift „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ untersucht Nietzsche Struktur und Aufbau der Sprache. Dazu Nietzsche:

138 Nietzsche, F., *Ecce homo*, S. 352-353.

139 Nietzsche, F., *Götzenämmerung*, S. 78.

Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreiz in Lauten. Von dem Nervenreiz aber weiterzuschliessen auf eine Ursache ausser uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde. Wie dürften wir, wenn die Wahrheit bei der Genesis der Sprache, die Gesichtspunkt der Gewissheit bei den Bezeichnungen allein entscheidend gewesen wäre, wie dürften wir doch sagen: der Stein ist hart: als ob uns „hart“ noch sonst bekannt wäre und nicht nur als eine ganz subjektive Reizung! Wie theilen die Dinge nach Geschlechtern ein, wir bezeichnen den Baum als männlich, die Pflanze als weiblich: welche willkürlichen Übertragungen! Wie weit hinausgeflogen über den Canon der Gewissheit! Wir reden von einer Schlange: die Bezeichnung trifft nichts als das Schwinden, könnte also auch dem Wurme zukommen. Welche willkürlichen Abgrenzungen, welche einseitigen Bevorzugungen bald der bald jener Eigenschaft eines Dinges! Die verschiedenen Sprachen neben einander gestellt zeigen, dass es bei den Antworten nie auf die Wahrheit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt: denn sonst gäbe es nicht so viele Sprachen. Das „Ding an sich“ (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswerth. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt zu deren Ausdrucke die kühnsten Metaphern zu Hülfe. Ein Nervenreiz, zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher¹⁴⁰.

Nietzsche demonstriert hier das Wort als Bedeutungsträger und bringt seinen arbiträren und metaphorischen Aspekten ins Licht. Jetzt fährt er mit seiner Kritik fort und widmet sich der nächsten Stufe der Sprache: den Begriffen. Er beschreibt sie als „Gleichsetzen des Nicht-Gleichen“. Er sieht die Begriffe als Produkt des „Übersehen des Individuellen und Wirklichen“. Sie werden als Konstrukte bezeichnet und im Gegensatz zur Natur gestellt, die „keine Formen und Begriffe, also keine Gattungen kennt, sondern nur ein für uns unzugängliches und undefinierbares X“¹⁴¹. Die Begriffe bringen eine gewisse Ordnung im Diskurs, indem man sich sicher fühlen kann. Diese Ordnung bleibt aber

140 Nietzsche, F., Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, S. 878-879.

141 Ebd. 140, S. 880.

unhinterfragt:

An dem Bau der Begriffe arbeitet ursprünglich, wie wir sahen, die Sprache, in späteren Zeiten die Wissenschaft. Wie die Biene zugleich an den Zellen baut und die Zellen mit Honig füllt, so arbeitet die Wissenschaft unaufhaltsam an jenem grossen Columbarium der Begriffe, der Begräbnisstätte der Anschauung, baut immer neue und höhere Stockwerke, stützt, reinigt, erneut die alten Zellen, und ist vor allem bemüht, jenes in's Ungeheure aufgetürmte Fachwerk zu füllen und die ganze empirische Welt d.h. die anthropomorphe Welt hineinzuordnen. Wenn schon der handelnde Mensch sein Leben an die Vernunft und ihre Begriffe bindet, um nicht fortgeschwemmt zu werden und sich nicht selbst zu verlieren, so baut der Forscher seine Hütte dicht an den Thurm der Wissenschaft, um an ihm mithelfen zu können und selbst Schutz unter dem vorhandenen Bollwerk zu finden. Und Schutz braucht er: denn es giebt furchtbare Mächte, die fortwährend auf ihn eindringen, und die der wissenschaftlichen Wahrheit ganz anders geartete „Wahrheiten“ mit den verschiedenartigsten Schildzeichen entgegenhalten¹⁴².

Als eine Alternative zum Begriff stellt Nietzsche die „Intuition“ vor, was sicherlich eine bestimmte Unsicherheit bedeutet, Nietzsche aber sieht das nicht als Manko sonder als die Möglichkeit, die *eigene* Unsicherheit zurückzugewinnen. Das wäre die erste Voraussetzung für den Mensch um schöpferisch handeln zu können.

Jenes ungeheure Gebälk und Bretterwerk der Begriffe, an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich durch das Leben rettet, ist dem freigewordenen Intellekt nur ein Gerüst und ein Spielzeug für seine verwegensten Kunststücke: und wenn er es zerschlägt, durcheinanderwirft,

142 Ebd. 140, S. 886.

ironisch wieder zusammensetzt, das Fremde paarend und das Nächste trennend, so offenbart er, dass er jetzt nicht von Begriffen sondern von Intuitionen geleitet wird. Von diesen Intuitionen aus führt kein regelmässiger Weg in das Land gespenstischer Schemata, der Abstraktionen: für sie ist das Wort nicht gemacht, der Mensch verstummt, wenn er sie sieht, oder redet im lauter verbotenen Metaphern und unerhörten Begriffsfügungen, um wenigstens durch das Zertrümmern und Verhöhnern der alten Begriffsschranken dem Eindrücke der mächtigen gegenwärtigen Intuition schöpferisch zu entsprechen¹⁴³.

Mit dieser kritischen Betrachtung zeigt Nietzsche, dass unsere Sprache, als System gesehen eine Struktur besitzt die aus einer bestimmten Weltanschauung determiniert ist. Das Wort ist das Produkt von Metapher und die Begriffe sind Konstrukte, die versuchen, die Architektur des Systems stabil zu halten. Die Sprache ist nicht unser Element oder Vehikel die Welt zu entdecken, mit den anderen zu kommunizieren. Wir sind Sklaven einer Sprache (wie, nach Nietzsche, wir auch Sklaven einer Moral sind, deren Ursprung uns nicht zu interessieren scheint) und müssen uns innerhalb der Regeln dieser Sprache bewegen, um überhaupt handeln zu können. Die Sprache ist nach Nietzsche ein Produkt einer Ideologie, eine Moral, die bestimmte Möglichkeiten für das sich Äußern anbietet. Das Problem ist, dass wir passiv diese Regeln übernehmen und ohne zu wissen, das Modell weiterbauen. Nach der Untersuchung des Wortes und des Begriffes fragt sich Nietzsche nach dem Wert der Wahrheit der hinter dieser Sprache überhaupt steht:

Was ist Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Antropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich

143 Ebd. 140, S. 888-889.

dünken: die Wahrheit sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen. Wir wissen immer noch nicht, woher der Trieb zur Wahrheit stammt: denn bis jetzt haben wir nur von der Verpflichtung gehört, die die Gesellschaft, um zu existieren stellt, wahrhaft zu sein, d.h. die usuelle Metaphern zu brauchen, also moralisch ausgedrückt: von der Verpflichtung nach einer festen Convention zu lügen, schaarenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen. Nur vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjährigen Gewohnungen – und kommt eben durch diese Unbewusstheit, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit. An dem Gefühl verpflichtet zu sein, ein Ding als roth, ein anderes als kalt, ein drittes als stumm zu bezeichnen, erwacht eine moralische auf Wahrheit sich beziehende Regung: aus dem Gegensatz des Lügners, dem Niemand traut, den alle ausschliessen, demonstriert sich der Mensch als Ehrwürdige, Zutrauliche und Nützliche der Wahrheit¹⁴⁴.

Was bedeutet diese Suche nach der Wahrheit? Eine Übersetzung der Metapher die man schon kennt? Können wir etwas Neues als Ergebnis der Suche erwarten oder wollen wir nur entdecken, was uns schon auf irgendeine Weise schon bekannt ist?

Wie können wir neue Erkenntnissen schaffen, wenn unser Begriff von Wahrheit aus einer Konvention gebaut ist? Können wir verstehen was wir nicht erkennen können? Sicher nicht, weil auch ich, der versuche Nietzsches interpretatorische Darstellung der Wahrheit als Metapher zu untersuchen Metapher und Bilder benutzen muss¹⁴⁵. Wir sind Menschen nur durch die Sprache. Die Entwicklung der Sprache aber hat eine Erklärung. Das bleibt uns unbekannt. Deswegen handeln wir als ob die

144 Ebd. 140, S. 880-881.

145 "Nietzsche selbst begeht die Sünde der Metapher, indem er alles in metaphorischen Termini erklärt, denn der von ihm vorgeschlagene Metapher-Begriff ist seinerseits eine interpretatorische „Metapher“ eines lebenswichtigen und universalen Prozesses, der der Metapher ähnlich ist, sie einschließt, aber andere, komplexere und weniger greifbare Merkmale aufweist". Giorgio Colli, Nachwort des ersten Bandes von Nietzsche, Friedrich, Kritische Studienausgabe, Band 1, S. 918.

Sprache „an sich“ wäre so wie es ist, und wir versuchen dieses Modell in jeder Suche nach Wahrheit zu bestätigen und weiter zu tragen. Dazu Nietzsche:

Wenn jemand ein Ding hinter einem Busche versteckt, es eben dort wieder sucht und auch findet, so ist an diesem Suchen und Finden nicht viel zu rühmen: so aber steht es mit dem Suchen und Finden der „Wahrheit“ innerhalb des Vernunft-Bezirkes. Wenn ich die Definition des Säugethiers mache und dann erkläre, nach Besichtigung eines Kameles: Siehe, ein Säugetier, so wird damit eine Wahrheit zwar an das Licht gebracht, aber sie ist von begrenztem Werthe, ich meine, sie ist durch und durch antropomorphisch und enthält keinen einzigen Punkt, der „wahr an sich“, wirklich und allgemeingültig, abgesehen von dem Menschen, wäre. Der Forscher nach solchen Wahrheiten sucht im Grunde nur die Metamorphose der Welt in den Menschen; er ringt nach einem Verstehen der Welt als eines menschenartigen Dinges und erkämpft sich besten Falls das Gefühl einer Assimilation. Aehnlich wie der Astrolog die Sterne im Dienste der Menschen und im Zusammenhang mit ihrem Glück und Leide betrachtet, so betrachtet ein solcher Forscher die ganze Welt als geknüpft an den Menschen, als den unendlich gebrochenen Wiederklang eines Urklanges, des Menschen, als das vervielfältigte Abbild des einen Urbildes, des Menschen. Sein Verfahren ist: den Mensch als Maas an alle Dinge zu halten, wobei er aber von dem Irrthume ausgeht, zu glauben, er habe diese Dinge unmittelbar als reine Objekte vor sich. Er vergisst also die originalen Anschauungsmetaphern als Metaphern und nimmt sie als die Dinge selbst¹⁴⁶.

Diese Äußerungen können als eine Mahnung gegen Geisterwissenschaft und ihre idealistische Weltanschauung betrachtet werden. Nur wer sich aus der Gemütlichkeit des sicheren Heimat der Tradition befreien kann, wird die Kälte der unsicheren aber lebendigen Wirklichkeit fühlen können. Nietzsche kritisiert, dass der Wissenschaftler aus einem Mechanismus oder Konstrukt Gesetze

146 Ebd. 140, S. 883.

gemacht hat deren Geltung als „von Natur aus“ akzeptiert. Diese Kritik gilt auch für die Philosophie, die sich nach Nietzsche, das Kleid der Moral endlich ausziehen sollte, um sich beweglich, ungewiss aber entschieden der „Umwertung aller Werte“ widmen zu können.

Wie ich oben in den Zitaten gezeigt habe, haben die Sprache, das Wort die Begriffe nach Nietzsche eine Determinierung. Sie sind motiviert. Der Ursprung dieser Determinierung wurde vergessen (ist unbewusst geworden) und deswegen werden diese Elemente als Tatsachen wahrgenommen. Die Arbeit von Nietzsche entspricht einer genealogischen Unternehmung um den Ursprung der moralischen, wissenschaftlichen und ethischen Begriffe ans Licht zu bringen sie zu überwinden, sich davon zu befreien und als freier neuer Mensch (was Nietzsche „Übermensch“ nennt) schöpferisch in der Welt lebendig handeln zu können.

Die Frage, die mir nach solcher Kritik in Erwägung kommt ist, warum der Forscher so viel Sicherheit überhaupt braucht. Man braucht eine Ordnung, als ob man Angst hätte, anders zu sprechen, zu handeln, zu denken. Als Gegensatz zu dieser Ordnung stellt man den Perspektivismus, der als ein nihilistischer Relativismus betrachtet wird. Es ist interessant, wie Nietzsche den Perspektivismus nach seiner Bedeutung betrachtet:

Gegen den Positivismus, welcher beim Phänomen stehen bleibt „es gibt nur Thatsachen“, würde ich sagen: nein, gerade Thatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Factum „an sich“ feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen. „Es ist alles subjektiv“ sagt ihr: aber schon das ist A u s l e g u n g , das „Subjekt“ ist nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzuerdichtetes, Dahinter-Gestecktes. - Ist es zuletzt nötig, den Interpreten noch hinter die Interpretation zu setzen? Schon das ist Dichtung, Hypothese.

Soweit überhaupt das Wort „Erkenntniß“ Sinn hat, ist die Welt erkennbar: aber sie ist anders d e u t b a r , sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne „Perspektivismus“.

Unsre Bedürfnisse sind es, d i e d i e W e l t a u s l e g e n : unsre Triebe und deren Für und

Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschaftsucht, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte¹⁴⁷.

Jede Aussage, Auslegung oder Erklärungsversuch ist motiviert, determiniert. Jedes Denken kommt nicht aus dem Nichts, sondern hat eine bestimmte Perspektive, einen Hintergrund der dieses Denken motiviert, vorantreibt. Diese Aussage von Nietzsche bedeuten einen Stoß gegen jede Art von Hermeneutik, die bis damals¹⁴⁸ versuchte, aus der unreflektierten Perspektive des Subjektes die Wirklichkeit zu interpretieren. Nietzsche durchbohrt mit seinen Thesen den Boden der wissenschaftlichen Betrachtung, indem er sie, vom Altar des Idealismus auf die Ebene der motivierten Aussage herunterholt. Deswegen schien mir sehr wichtig, Nietzsches Überlegungen im Detail darzustellen, ohne welche die weitere Entwicklung der hermeneutischen Theorie unmöglich zu verstehen wäre.

1.6.2 Heidegger: Sein, Verstehen, Auslegen

Alle bis jetzt vorgestellten hermeneutischen Strömungen haben das Verstehen als Resultat eines Prozesses dargestellt. Ein Vorverständnis als Voraussetzung gilt als notwendig, um einen Text verstehen zu können. Es spielt keine Rolle, welche Methode zum Verstehen führt, es sei die Devination (Schleiermacher), die Einfühlung (Dilthey), oder andere. Hauptsache ist: man kann erst zum Verstehen kommen *nachdem* der Text ausgelegt wurde. Am Anfang des hermeneutischen Prozesses liegt

147 Nietzsche, F., Kritische Studienausgabe, Band 12, S. 315.

148 Nicht nur bis dann, da heutzutage man leider oft feststellen kann, wie diese idealistische Perspektive in dem Denken der Forscher verankert ist. Diese Einstellung zeigt sich besonders in Bezug auf die Forschung der Historien von Herodot, was ich im Laufe der Arbeit beweisen werde.

das Nicht-Verstandene. Dieses wird durch die Auslegung in Verstehen verwandt. Die Auslegung steht als notwendiges Mittel, um das Verstehen zu erreichen.

Heidegger denkt das Verstehen als „existential“, das heißt, als „Seinsweise oder Grundmodus, kraftdessen wir in dieser Welt zurechtkommen und zurechtzukommen suchen“¹⁴⁹. Der Mensch ist nach Heidegger in-der-Welt verstehend geworfen. Deswegen bleibt das Verstehen zuerst unthematisch. Es zeigt sich aber eine Besonderheit in der Betrachtung des Verstehen bei Heidegger. Im Gegensatz zu der hermeneutischen Tradition wird bei Heidegger der *epistemologische* Charakter zuerst nicht beachtet, nicht thematisiert. Dazu Grondin:

Heidegger erklärt dieses epistemologische Verstehen für sekundär, um seine Verstehenshermeneutik noch universaler anzusetzen. Sein neues Verstehenskonzept arbeitet in der Auslotung der Formel „sich auf etwas verstehen“ heraus, die weniger ein Wissen als eine Fertigkeit oder ein Können indiziert. Eine Sache verstehen heißt ihr gewachsen sein, mit ihr zurechtkommen zu können¹⁵⁰.

Dieses „Verstehen als“ ist für den Menschen konstitutiv und entspricht einer Umgangsweise des Daseins in der Welt, die wesentlich vorsprachlich ist und zu unserem Verhalten gehört. Was steht hinter dieser Umgangsweise, was bewegt das Dasein sich in-der-Welt zu entwerfen, die Welt zu verstehen? Dazu Heidegger: „Hinter dem verrichtenden Besorgen der Weltgegenstände steht die fundamentale Sorge des Daseins, die Sorge um es selbst. Das Dasein zeichnet sich dadurch aus, dass es ihm in seinem Sein um dieses Sein selbst, sein Seinkönnen in der Welt geht“¹⁵¹.

149 Grondin, J., Einführung in die philosophische Hermeneutik, S. 135.

150 Ebd.

151 Ebd. 149, S. 136.

Aus dieser Sorge bestimmt sich der spezifische Entwurfscharakter unseres Verstehens. Wie Grondin erklärt, richtet sich unser Verstehen, um der bedrohenden Welt zuvorzukommen, nach gewissen, unausdrücklichen Entwürfen, die Möglichkeiten unserer selbst, unseres Seinkönnen verkörpern.

Nach Heidegger ist es aber nicht so, daß es da draußen zunächst nackte Dinge gäbe, die von unserem „subjektiven“ und umsichtigen Verstehen eine gewisse Färbung hinzubekämen. Nein, was zunächst da ist, ist gerade unser Bezug zur Welt im Modus verstehender entwürfe. Der rein theoretische Anblick der Welt, dessen Möglichkeit Heidegger nie in Abrede stellt, beruht auf einer expliziten Suspendierung solcher besorgenden Entwürfe. Das Primäre ist aber das hermeneutische „als“, in dem uns alles begegnet und angeht¹⁵².

Das hermeneutische „als“ entspricht der Möglichkeit des Daseins sich in-der-Welt, mit-den-anderen vertraut zu machen. Das epistemologische Verstehen wird von Grondin wie folgend erklärt:

Das Verstehen, als Exponent der Sorge um das eigene Dasein, verfügt über die Möglichkeit, sich als solche auszubilden, ja sich selbst zu verstehen. Diese Selbstaufklärung und nichts anders soll die Auslegung – wörtlich als Aus-einander-legung des schon implizit Vorverstandenen – leisten. Als dessen Herausarbeitung erfolgt sie „nach“ dem ersten Verstehen, aber doch, um die das Verstehen kennzeichnende Sichtsuche und -freigabe zu vollenden¹⁵³.

Die Auslegung dient als Hilfe des Verstehens indem sie reflexiv, die eigene Vorstruktur des Verstehens zu Bewusstsein bringt. Heidegger beschreibt diesen Prozess in "Sein und Zeit" wie folgend:

152 Ebd. 149, S. 137.

153 Ebd. 149, S. 138.

Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten. Dieses verstehende *Sein zu Möglichkeiten* ist selbst durch den Rückschlag dieser als erschlossener in das Dasein ein Seinkönnen. Das Entwerfen des Verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden. Die Ausbildung des Verstehens nennen wir Auslegung. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu. In der Auslegung wird das Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst. Auslegung gründet existential im Verstehen, und nicht entsteht dieses durch jene. Die Auslegung ist nicht die Kenntnisnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten. Gemäß dem Züge dieser vorbereitenden Analysen des alltäglichen Daseins verfolgen wir das Phänomen der Auslegung am Verstehen der Welt, das heißt dem uneigentlichen Verstehen und zwar im Modus seiner Echtheit¹⁵⁴.

Wie erklärt Heidegger die Auslegung von Texten? Als Auslegung des Auslegers? Was für einen Bezug zum Text findet er in dem Prozess der Auslegung? Dazu Grondin:

Die Intention Heideggers ist freilich nicht so mißzuverstehen, als würde sich etwa die Textauslegung darin erschöpfen, das subjektive Vorverständnis des Auslegers auseinanderzufalten, gleichsam ohne Rücksicht auf den zu deutenden Text. Die Interpretation, die es doch auf die Erschließung eines Anderen absieht, würde dann zu einem kuriosen Monolog des Interpreten mit seinem eigenen Vorverständen entarten. Heidegger meint offenbar etwas viel Vordergründigeres: Um beispielsweise Texte richtig zu deuten, ist es geboten, sich zunächst die *eigene* hermeneutische Situation durchsichtig zu machen, *damit* sich das Fremde oder Andersartige des Textes allererst zur Geltung bringen kann, d.h., ohne dass unsere unaufgeklärten Vorurteile dabei ihre unbemerkte Herrschaft ausüben und so das Eigene des Textes verdecken. Wer seine hermeneutische Situiertheit souverän in Abrede stellt, läuft Gefahr sich ihr um so unkritischer auszuliefern¹⁵⁵.

154 Heidegger, M., Sein und Zeit, S. 148.

155 Ebd. 149, S. 139.

Ohne eine reflexive Ausgelegtheit des Selbst kann die Andersheit der zu interpretierende Sache nicht ins Licht kommen. Das Sichselbstverfehlen des Daseins, das Verfallen des Daseins in-der-Welt, stellt das Dasein vor das Problem sich selbst auslegen zu müssen. Dieses Prozess kann aber fehlen, indem das Dasein, statt das Verstehen selber zu entwerfen, es von draußen annimmt. Das wird von Heidegger als das Verfallen in das „Man“ beschrieben. Man übernimmt vorgemachte Erklärungen und die Verantwortung des sich Entwerfen wird vom „Man“ unternommen. Dieser Prozess zeigt sich nicht auf einer ontischen Ebene, sondern auch und besonders, im Laufe der Geschichten des Wissens. Dieses diachronische Element des Verfehlens, des Verlustes des eigenen Verstehens und seine Übernahme durch das „Man“, das heißt, durch einen *Mainstream* des Denkens, macht aus der Hermeneutik einen Mechanismus, den *wir* benutzen, aber den *man* erstellt¹⁵⁶. Das System hat sich etabliert, wir halten es für selbstverständlich, das Problem ist, dass dieses „selbst“ nicht von uns sondern von der Figur des „Man“ (oder des niemand, wie Heideger sagt) bestimmt wird. Deswegen erklärt Heideger: „die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion“¹⁵⁷. Heidegger spricht über die „Destruktion“ im Sinne eines Abbaus der Tradition“ sofern und nur sofern sie die Existenz für sich selbst verdeckt und der Notwendigkeit einer Selbstaneignung enthebt“¹⁵⁸. Dieser Abbau wendet sich gegen die Idee einer absoluten Wahrheit, die Grondin wie folgend beschreibt:

Die Vorstellung, dass es eine absolute Wahrheit gebe, erwachse so aus einem Verdrängen oder Vergessen der eigenen Zeitlichkeit. Anstatt dem Phantom eines letzten Fundamentes nachzujagen, empfahl Heidegger, sich radikal auf der Ebene der Endlichkeit anzusiedeln und die eigene

156 Das heißt, der von dem Man erstellt wird. Hier kann man ein Vergleich mit den oben gezeigte Aussagen von Nietzsche machen. Wie eine Aussage entsteht, was ist Wahrheit, wird auch von Nietzsche betrachtet als von Außen entstehend und nicht vom Individuum selbst produziert oder gedacht.

157 Heidegger, M., GA, Band 63, S. 105.

158 Ebd. 149, S. 141.

Vorurteilsstruktur als positives, ontologisches Merkmal des Verstehens auszuarbeiten, um die Möglichkeiten unserer selbst aus unserer Situiertheit heraus wahrzunehmen. So überwand Heidegger die epistemologische Fragestellung des Historismus. Nicht um das Phantomhafte eines allgemeingültigen Rückhalts, Sohn des Positivismus und somit der Metaphysik, kann es sich im Verstehen handeln, sondern um ein zu eroberndes Gewahrwerden des Daseins über die ihm zur Disposition stehenden Möglichkeiten. Es ist unleugbar, dass die Suche nach einer allgemein gültigen Wahrheit die Wirklichkeit des Verstehens zu verdecken droht und es auf ein Erkenntnisideal ausrichtet, das es doch nie verwirklichen wird¹⁵⁹.

Ich möchte jetzt mit einer Definition von Heidegger, die den selbst reflexiven Charakter der Hermeneutik bestätigt, diesen Abschnitt schließen, in der Hoffnung, dass die Worte von Heidegger, seine Gedanken über die Hermeneutik als ein sich Verstehen des Selbst, aus sich selbst und für den Entwurf des Selbst, verstanden werden können. Dazu Heidegger:

Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen. In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend* zu werden und zu sein¹⁶⁰.

159 Ebd. 149, S. 152-153.

160 Ebd. 157, S. 12.

1.6.3 Gadamer: Vorurteile und Wirkungsgeschichte

Gadamer setzt sich auch entschieden gegen den Anspruch des Historismus zur Wehr, die Geisteswissenschaften sollen eine eigenen Methode finden um den Status von Wissenschaft genießen zu können. Er stellte sich die Frage, ob das Verlangen nach Methoden, die allein Allgemeingültigkeit gewähren, in der Geisteswissenschaft am Platz wäre. Deswegen erklärt Gadamer: „(man kann) den Wissenschaftscharakter der Geisteswissenschaften, eher aus der Tradition des Bildungsbegriffs verstehen, als aus der Idee der modernen Wissenschaft“¹⁶¹. Schon der Titel seines Werkes steht als Beweis dafür, wie Angehrn kommentiert, „dass die Wahrheit, die im Verstehen zustande kommt, gerade nicht einer regelgeleiteten Methode zu überantworten ist“¹⁶².

Im Gegensatz zum Historismus hält Gadamer die Vorurteile oder das Vorverständnis für die Bedingung des Verstehens. Dazu Gadamer:

Vorurteil heißt also durchaus nicht: falsches Urteil, sondern in seinem Begriff liegt, dass es positiv und negativ bewirkt kann... Das deutsche Wort Vorurteil scheint – wie das französische préjugé, aber noch entschiedener – durch die Aufklärung und ihre Religionskritik auf die Bedeutung, unbegründetes Urteil beschränkt worden sein. Die Begründung, die methodische Sicherung erst (und nicht die sachliche Zutreffte als solches), gibt dem Urteil seine Dignität. Das Fehlen der Begründung lässt in den Augen der Aufklärung nicht anderen Weisen der Gewissheit Raum, sondern bedeutet, dass das Urteil keinen in der Sache liegenden Grund hat, „unbegründet“ ist. Das ist ein echter Schluß im Geist der Rationalismus. Auf ihm berückt die Diskreditierung der wissenschaftlichen Erkenntnis, sie völlig auszuschalten¹⁶³.

161 Gadamer, H. G., Wahrheit und Methode, S. 15.

162 Angehrn, E., Interpretation und Dekonstruktion, S. 55.

163 Gadamer, H. G., Wahrheit und Methode, S. 255.

Gadamer sieht Vorurteile als ein Element, dass für das Verstehen unvermeidlich ist. Es ist die Kenntnis die man zur hermeneutischen Situation mitbringt, und entspricht der Einstellung des Deuters zum Problem. Es ist ein Zustand, der beim Verstehen zwar überwunden wird, aber der als Teil des Prozesses nicht ignoriert werden kann. Er erklärt das Prozess den Verstehens wie folgend:

Wer einen Text verstehen will, vollzieht immer ein Entwerfen. Er wirft sich einen Sinn des Ganzen voraus, sobald sich ein erster Sinn im Text zeigt. Ein solcher zeigt sich wiederum nur, weil man den Text schon mit gewissen Erwartungen auf einen bestimmten Sinn hin liest. Im Ausarbeiten eines solchen Vorentwurfs, der freilich beständig von dem her revidiert wird, was sich bei weiterem Eindringen in den Sinn ergibt, besteht das Verstehen dessen, was dasteht ... Wer zu verstehen sucht, ist der Beirrung durch Vormeinungen ausgesetzt, die sich nicht an den Sachen selbst bewähren. Die Ausarbeitung der rechten, sachangemessenen Entwürfe, die als Entwürfe Vorwegnahmen sind, die sich, an den Sachen erst bestätigen sollen, ist die ständige Aufgabe des Verstehens. Es gibt hier keine andere Objektivität als die Bewährung, die eine Vormeinung durch ihre Ausarbeitung findet. Was kennzeichnet die Beliebigkeit sachunangemessener Vormeinungen anders, als dass sie in der Durchführung zunichte werden? Das Verstehen kommt nun aber erst in seine eigentliche Möglichkeit, wenn die Vormeinungen die es einsetzt, nicht beliebige sind. Es hat darum seinen guten Sinn, dass der Ausleger nicht geradezu, aus der in ihm bereiten Vormeinung lebend, auf den Text zugeht, vielmehr die in ihm lebenden Vormeinungen ausdrücklich auf ihre Legitimation und das ist: auf Herkunft und Geltung prüft... Wer verstehen will, wird sich von vornhinein nicht der Zufälligkeit der eigenen Vormeinungen überlassen dürfen, um an der Meinung des Textes so konsequent und hartnäckig wie möglich vorbeizuhören – bis etwa diese unüberhörbar wird und das vermeintliche Verständnis umstößt. Wer einen Text verstehen will, ist vielmehr bereit, sich von ihm etwas sagen zu lassen. Daher muss ein hermeneutisch geschultes Bewußtsein für die Andersheit des Textes von vornhinein empfänglich sein. Solche Empfänglichkeit setzt aber weder sachliche Neutralität noch gar Selbstauslöschung voraus, sondern schließt die abhebende Aneignung der eigenen Vormeinungen und Vorteile ein. Es gilt, der eigenen

Voreingenommenheit innezusein, damit sich der Text selbst, in seiner Andersheit darstellt und damit in die Möglichkeit kommt, seine sachliche Wahrheit gegen die eigene Vormeinung auszuspielen¹⁶⁴.

Nach solcher Erklärung kann man sich fragen, wie man die richtigen von den falschen Vormeinungen auseinander halten kann, oder auch, wie der Mittelweg sein soll, zwischen einer positivistischen Selbstauslöschung einerseits und dem von Nietzsche kritisierten Universalperspektivismus. Wie kann man diese Entscheidung überhaupt begründen? Gadamer gibt keine direkte Antwort, sondern zeigt einige Indizien, indem er der Zeitabstand als wichtiges Element hervorhebt: „Nichts anderes als dieser Zeitabstand vermag die eigentliche kritische Frage der Hermeneutik lösbar zu machen, nämlich die wahren Vorurteile, unter denen wir verstehen, von den falschen, unter denen wir mißverstehen zu scheiden“¹⁶⁵. Der Prozess des Verstehens beinhaltet zwei Faktoren: die eigene hermeneutische Situation zu Bewusstsein zu heben, um sie im Umgang mit der Tradition der Texte zu kontrollieren¹⁶⁶. Dazu kommt die Betrachtung der Wirkungsgeschichte. Dazu Grondin:

Die Wirkungsgeschichte steht nicht in unserer Macht oder unserem Verfügen. Wir unterlegen ihr mehr, als wir uns vor Bewusstsein führen können. Überall, wo wir verstehen, ist die Wirkungsgeschichte am Werk als der nicht bis zur endgültigen Klarheit hinterfragbare Horizont dessen, was uns als sinnvoll und fragwürdig erscheinen kann. So gewinnt die Wirkungsgeschichte die Funktionen einer für das jeweilige Verstehen tragenden Instanz, von der her alles Verstehen bestimmt bleibt, auch dort freilich, wo es sie nicht wahrhaben will. Nach »Wahrheit und Methode« fand Gadamer die eindrückliche Formel, dass das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein eigentlich „mehr Sein als Bewusstsein“ sei. Es durchdringt unsere geschichtliche „Substanz“ in einer Weise,

164 Ebd. 163, S. 251.

165 Ebd. 163, S. 282 (zitiert nach Grondin).

166 Grondin, J., Einführung in der Philosophischen Hermeneutik, S. 160.

die sich nicht zu letzter Deutlichkeit und Distanz bringen lässt¹⁶⁷.

Unser heutiges Bewusstsein ist nach Gadamer von der Wirkungsgeschichte stark geprägt: „In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr“¹⁶⁸ und später dazu: „Unser Bewusstsein ist so von der Geschichte erwirkt“¹⁶⁹. Diese Anerkennung unserer Abhängigkeit von einer Wirkungsgeschichte, oder anders gesagt, unsere Stellung zu einem Text, der schon eine Entwicklung in seiner Deutung im Laufe der Literaturgeschichte in sich trägt, kann, wie Grondin erklärt, zweierlei bedeuten:

einmal die Forderung nach Aufklärung dieser unserer Geschichtlichkeit im Sinne der Ausarbeitung unserer hermeneutischen Situation, aber auch und vor allem ein Innewerden der Grenzen, die solcher Aufklärung gesetzt sind. In dieser letzten Gestalt ist das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein der eindeutigste philosophische Ausdruck für das Bewusstsein der eigenen Endlichkeit¹⁷⁰.

Letztendlich bedeutet das Verstehen ein „sich verstehen“, also nicht nur ein Sachverstehen, sondern auch ein sich-selbst-verstehen („historisches Bewusstsein ist eine Weise des Selbsterkenntnis“)¹⁷¹. Wir nehmen uns schon in jedes Verstehen hinein. Grondin erklärt diese Art des Verstehens auf folgende Weise:

167 Ebd.

168 Ridel, M., (Hrsg.) Rehabilitierung der praktischen Philosophie, S. 37 .

169 Ebd. 163, S. 21.

170 Ebd. 166, S. 161.

171 Ebd. 163, S. 221.

Etwas verstehen heißt etwas auf uns so angewandt haben, dass wir in ihm eine Antwort auf unsere Fragen entdecken. „Unsere“ doch so, dass sie auch von einer Tradition her aufgenommen und verwandelt wurden. Jedes Verstehen, zumal als Sichverstehen, ist motiviert, beunruhigt von Fragen, die die Blickbahnen des Verstehens im voraus bestimmen. Ein Text wird nur sprechend dank der Fragen, die wir heute an ihn richten. Es gibt keine Interpretation, kein Verstehen, das nicht auf bestimmte Fragen, die nach Orientierung heischen, antwortete. Eine unmotiviertes Fragen, wie es dem Positivismus vorschwebte, würde niemanden angehen und folglich von keinem wissenschaftlichen Interesse sein. Nicht um die Ausschaltung unserer fragenden Sinnerwartungen muss man sich bemühen, sondern um deren Hervorhebung, damit die Texte, die wir zu verstehen suchen, um so deutlicher auf sie antworten können. So erfolgt das Verstehen als wirkungsgeschichtliche Verwirklichung der Dialektik von Frage und Antwort¹⁷².

Nicht dem Erkennen, nicht der Übereinstimmung mit der Welt, sondern dem Gespräch unter den Menschen gilt Gadamer zufolge das Interesse einer hermeneutischen Philosophie, anders gesagt, Frage, Antwort und Gespräch.

Mit Gadamer möchte ich diesen Abschnitt über die Entwicklung der hermeneutischen Forschung beenden. Ich wollte damit keine Geschichte der Hermeneutik darstellen, sondern die hermeneutischen Forschungen präsentieren die die Untersuchung und Auslegung von Geschichtstexten am meisten geprägt haben. Der Historismus, mit seinem Ziel einer objektiven Betrachtung der Wirklichkeit ist bei vielen Autoren, trotz späterer Widerlegungen in ihren Untersuchungen präsent geblieben. Deswegen fand ich es wichtig, einen Prozess zu zeigen von der Entstehung des Historismus, seinen Thesen aber auch seiner Überwindung.

172 Ebd. 166, S. 163.

1.6.4 Der hermeneutische Zirkel

Wenn man das Prozess des Verstehens untersucht, kann man sich zwei Wege überlegen, die zum Verstehen führen: entweder wird das Verstehen ein Produkt eines schon Verstandenen oder Verstehen entsteht aus der Differenz zwischen einem Verstandenen und dem, was man verstehen will. Etwas ist aber klar: Verstehen aus dem Nichts, das heißt, ohne eine Art von Verstehen (man kann es Vorverständnis, Erkannten oder Kategorien nennen) kann es nicht geben (wie schon oben in der Betrachtung von Kants Erkenntnistheorie gezeigt wurde). Schon die Sprache selbst, als Medium für den Kommunikationsprozess sowie als Zeichensystem, ist eine unvermeidliche Voraussetzung (und wegen ihrer Ambiguität auch ein problematischer Anfang) für jede Möglichkeit eines möglichen Verstehens. Das Verstehen der Sprache ist eine Bedingung der Möglichkeit von Verstehen. Verstehen ist keine statische Angelegenheit. Verstehen ist ein Prozess und der dynamische Prozess des Verstehens ist, was die Hermeneutik untersucht und der Ort wo ihre Grundfrage liegt.

Ohne Vorverständnis, kein Verstehen. Hier meine ich nicht das sprachliche Verstehen, auch wenn es notwendig ist um etwas verstehen zu können. Jedes Verstehen braucht eine Art von Verstehen, dass Neues erkennen und dann verstehen kann. Diese Situation aber stellt uns vor ein Problem: kann man nur verstehen was man erkennen kann? Ist das Verstehen ein Produkt der Projektion des eigenen Verstehen? Wie kann man die Andersheit der zu verstehenden Sache betrachten, wenn sie, für den, der überhaupt verstehen will, nicht erkennbar ist?

Das Vorhandensein eines Verstehens das selbst zu weiterem Verstehen führt, wird als hermeneutischer Zirkel definiert. Die erste implizite Formulierung des Zirkels kommt bei Friedrich Ast, einem Lehrer von Schleiermacher in seinem Werk "Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik" wie folgend vor:

Das Grundgesetz alles Verstehens und Erkennens ist, aus dem Einzelnen den Geist des Ganzen zu finden, und durch das Ganze das Einzelne zu begreifen... Der Zirkel das ich a, b, c u.s.w. nur durch A. u.s.f. erkennen kann, aber dieses A selbst wieder nur durch a, b, c, u.s.f. ist unauflöslich, wenn beide A und a, b, c als Gegensätze gedacht werden, die sich wechselseitig bedingen und voraussetzen, nicht aber ihre Einheit anerkannt wird, so dass A nicht erst aus a, b, c u.s.f. hervorgeht und durch sie gebildet wird, sondern ihnen selbst vorausgeht,...¹⁷³

Es ist wichtig, dass für Ast das Verstehen des Ganzen dem Verständnis der Teile voraus geht. Es gibt kein sukzessives, auf jeden einzelnen Teil gebautes Verständnis. Die zirkuläre Zusammengehörigkeit kann nicht übersprungen werden. Schleiermacher zeigt eine neue Betrachtung des Zirkels und macht auf zwei Elemente aufmerksam: Erstens gehört das Werk einem Urheber, dessen Lebenswerke zu berücksichtigen ist. Zweitens gehört das Werk in eine bestimmte Epoche. Das macht eine mögliche Auslegung des Textes noch schwieriger. Dazu Schleiermacher:

...: so werden wir sagen müssen., dass vom Anfang eines Werkes an allmählich fortschreitend das allmähliche Verstehen alles Einzelnen und der sich daraus organisierenden Teile des Ganzen immer nur ein provisorisches ist, etwas vollkommener, wenn wir einen größeren Teil übersehen können, aber auch wieder mit neuer Unsicherheit und wie in der Dämmerung beginnend, wenn wir zu einem andern übergehen, weil wir dann wieder einen wenngleich untergeordneten Anfang vor uns haben, nur daß, je weiter wir vorrücken, desto mehr auch alles Vorige von dem Folgenden beleuchtet wird, bis dann am Ende erst wie auf einmal alles Einzelne sein volles Licht erhält und in reinen und bestimmten Umrissen sich darstellt¹⁷⁴.

173 Ast, F., Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik, S. 116 ff.

174 Schleiermacher, F., Über den Begriff der Hermeneutik, in: Hermeneutik und Kritik, S. 331 (zitiert nach Bertram)

Hier wird deutlich gezeigt, wie schwer es ist, ein Verstehen des Textes zu erreichen¹⁷⁵. Trotzdem zeigt sich hier auch eine Änderung gegenüber Ast. Schleiermacher stellt im Gegensatz zu Ast die Möglichkeit eines sukzessiven Aufbaus in dem Verstehensvorgang dar. Die große Unsicherheit des Anfangs wird durch das Verstehen der Teile immer kleiner. Wie Bertram erklärt, wird der Zirkel „so zur aufsteigenden Spirale umformuliert, in der – aller Zirkularität zum Trotz – doch das Verständnis des Ganzen Schritt für Schritt begründen wird... Das Verständnis des Ganzen erfährt gleichsam eine sukzessive zirkuläre Begründung“¹⁷⁶. Hier wird das Verstehen einerseits als überwundenes, anderseits als potentielles Missverstehen betrachtet. Überwundenes in Bezug auf ein voriges Verstandenes, das jetzt korrigiert wurde, potentielles in Bezug auf zukünftiges Verstehen, welches das Verstandene umformulieren kann.

Heidegger hat dem hermeneutischen Zirkel eine neue Stellung gegeben. Bei ihm wird die Zirkularität nicht als eine prozessuale Struktur des Verstehenscharakters betrachtet. Verstehen wird bei Heidegger zirkulär verfasst. Das Dasein ist in-der-Welt verstehend geworfen. Das Verstehen ist in das Dasein ontologisch gefasst. Das Verstehen, als Teil der Sorge um sich selbst, ist ein sich-selbst-verstehen aber auch ein Welt-verstehen. Das Verstehen eignet sich seinem Verstehen durch die Auslegung. Dazu Heidegger: „Die Ausbildung des Verstehens nennen wir die Auslegung. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu“¹⁷⁷. Nur auf Grund des Verstehens kommt die Auslegung zum verstehen. Dieses Verstehen wird durch die Auslegung aktualisiert: „Alle Auslegung, die Verständnis bereitstellen soll, muss schon das Auszulegende verstanden haben“¹⁷⁸. Dieser Zirkel gehört zur ontologischen Sorge und somit zur Struktur des Daseins. In dem Zirkel steht für Heidegger eine Begründung des Verstehens. Es handelt sich nicht nur um *epistemologischen* Verstehen, das Verstehen kommt in jedem Erkenntnisprozessen. Deshalb distanziert sich Heidegger von

175 Schleiermacher sagt dazu, dass „das Nichtverstehen sich niemals gänzlich auslösen will“ Ebd. 70, S. 328.

176 Bertam, G. W., Hermeneutik und Dekonstruktion, S. 44.

177 Heidegger, M., Sein und Zeit, S. 148.

178 Ebd. 177, S. 152.

seinen Vorgängern, besonders von Schleiermacher: „Der Zirkel aber ist nach den elementarsten Regeln der Logik *circulus vitiosus*. Damit aber bleibt das Geschäft der historischen Auslegung a priori aus dem Bezirk des strenger Erkenntnis verbannt“¹⁷⁹. Heidegger verneint die Frage nach der Möglichkeit eines Austretens aus dem Zirkel entschieden. Er insistiert auf der Zirkularität als Modus des Verstehens. Deswegen will er den Zirkel nicht vermeiden: „Das Entscheidende ist nicht aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen *Vor-Struktur* des Daseins selbst“¹⁸⁰. Die Auslegung gründet sich im Verstehen und ist, nach Heidegger „die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten“¹⁸¹. In dieser ontologischen Betrachtung des Verstehens zeigt sich nach Heidegger einer fundamentale Unterschied zwischen Geistes und Naturwissenschaften:

Weil Verstehen seinem existenzialen Sinn nach das Seinkönnen des Dasein selbst ist, übersteigen die ontologischen Voraussetzungen historischer Erkenntnis grundsätzlich die Idee der Strenge der exakten Wissenschaften. Mathematik ist nicht strenger als Historie, sondern nur enger hinsichtlich der Umkreises der für sie relevanten existenzialen Fundamente¹⁸².

Die Wendung in der Betrachtung des Verstehens, nicht als ein Produkt der Auslegung, sondern als einen strukturellen Teil des Daseins, das heißt, nicht als Produkt einer Interaktion mit der Welt, sondern als einer Modus des Da-sein-in-der-Welt, kann mit folgenden Zitat ganz präzis erklärt werden:

179 Ebd.

180 Ebd. 177, S. 152.

181 Ebd. 177, S. 148.

182 Ebd. 177, S. 153.

Der »Zirkel« im Verstehen gehört zur Struktur des Sinnes, welches Phänomen in der existenziellen Verfassung des Daseins, im auslegenden Verstehen verwurzelt ist. Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um sein Sein selbst geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur¹⁸³.

Gadamer bildet seine Ansichtsweisen über den hermeneutischen Kreis mit einem deutlichen Bezug auf Heideggers Thesen. Wenn Heidegger die Auslegung auf einem Verstehen gründet, schreibt Gadamer jede Möglichkeit der Auslegung den Vorurteilen zu. Diese werden als Vormeinungen oder Erwartungen betrachtet. Diese Vorurteile sind eine Art von Verstehen die zum Verstehen helfen.

Dazu Gadamer:

Wer einen Text verstehen will, vollzieht immer ein Entwerfen. Er wirft sich seinen Sinn des Ganzen voraus, sobald sich ein erster Sinn im Text zeigt. Ein solcher zeigt sich wiederum nur, weil man den Text schon mit gewissen Erwartungen auf einen bestimmten Sinn hin liest¹⁸⁴.

Gadamer reformuliert die Struktur des hermeneutischen Zirkels aus einer Konfrontation von verschiedenen Verständnissen. Auf der einen Seite stehen die Vorurteile (die eigenen Erwartungen, mit dem man einen Text liest, oder anders gesagt, die eigene Einstellung gegenüber dem Text), und auf der anderen stehen die Verständnisse der Überlieferung wie Tradition, Autorität oder Wirkungs geschichte. Hier, auf der Seite des Gegenstandes wirken diese Sammelbegriffe von Verständnis. Dazu

Bertram:

183 Ebd.

184 Gadamer, H. G., Wahrheit und Methode, S. 271.

So lässt sich erklären, dass im Verstehen sowohl der Verstehende sich einbringen muss, um zum Beispiel auf ein Verstehen des Ganzen vorzugreifen, als auch der Gegenstand einen Maßstab für ein Verstehen abgibt. Sowohl auf der Seite des Verstehenden als auch auf der Seite des Gegenstands werden Verständnisse verortet, die in einen Verstehensprozess eingehen. In einer Bewegung zwischen Verständnissen der Vorurteile und den Verständnissen der Wirkungsgeschichte kommt Verstehen zustande¹⁸⁵.

Der Verstehensprozess ist das Produkt dieser gegenseitigen Berührung zwischen den Verständnissen des Deuters und den Verständnissen, die die Sache in sich trägt. In diesem dynamischen Aufeinandertreffen kommt das Verstehen zur Geltung. Bei Gadamer wird der Zirkel zum allgemeinen Verstehensmodell gehoben. Er besteht aus Verständnissen auf zwei Ebenen, die durch eine Interaktion im Sinne einer Zirkulation zum Verstehen kommen. Dazu Gadamer: „Der Zirkel ist also nicht formaler Natur. Es ist weder subjektiv noch objektiv, sondern beschreibt das Verstehen als das Ineinanderspiel der Bewegung der Überlieferung und der Bewegung der Interpreten“¹⁸⁶. Hier zeigt Gadamer das dynamische Moment des Verstehens, das in der Zirkulation dieser beiden Ebenen zur Geltung kommt. Dazu Bertram:

Die Zirkulation zwischen Verständnissen führt dazu, dass Verstehen sich entwickelt, das es nicht statisch einmal gegebene Verständnisse fortsetzt. Aus der Zirkulation heraus muss Verstehen grundsätzlich als Bewegung und Veränderung begriffen werden. Das hat Gadamer in einem berühmten Diktum formuliert: »Es genügt zu sagen, dass man *anders* versteht, wenn man *überhaupt versteht.*« (WM, 302). Man hat dieses Wort oftmals als Abschied von allen objektivistischen Ambitionen der Hermeneutik gelesen, als eine existentialistisch gefärbte

185 Bertram, G. W., Hermeneutik und Dekonstruktion, S. 53-54.

186 Ebd. 184, S. 298 (zitiert nach Bertram).

Aufkündigung historischer Objektivität. Tatsächlich stellt es eine präzise gefasste Konsequenz der Erläuterung des Verstehens aus der Zirkulation zwischen Verständnissen dar. Verstehen bedeutet im Rahmen der Zirkulation immer Veränderung von Verständnissen in ihrem wechselseitigen Bezug. Verstehen erweist sich als ein Geschehen, das sich nicht zielgerichtet beherrschen lässt. Es findet dort statt, wo Zirkulationen aufgebaut werden, und nicht dort, wo Ziele gesteckt sind. In diesem Sinn versucht die Hermeneutik, an der Zirkulation teilzuhaben, die Zirkulation am Laufen zu halten¹⁸⁷.

Bevor ich weiter die Analyse des Verstehens verfolge, gibt es einen Aspekt dieses Verstehens, den ich in Bezug auf Heidegger und Gadamer noch untersuchen möchte: die Frage des Verstehens als einen aktiven oder passiven Prozess.

Heidegger beschreibt die Auslegung als eine Ausbildung des Verstehens und Gadamer sieht das Verstehen als die Interaktion zwischen Vorurteilen und Wirkungsgeschichte. Was ich untersuchen möchte ist, wie genau die Auslegung auf das Verstehen wirklich wirkt. Woher, aus welchem Ort wirkt sie? Welche Gleichgewicht entsteht zwischen Vorurteile und Wirkungsgeschichte? Welches Rolle spielt das Draußen (als Wirklichkeit verstanden) in der Auslegung? Wird die Auslegung als Produkt eine Erklärung gemacht oder wirkt der, der Verstehen will, als Richter im Prozess des Verstehens?

Das Dasein nach Heidegger ist nicht nur durch seine Geworfenheit gezeichnet (Da-sein-müssen) sondern auch durch seinen eigenen Entwurfscharakter (Da-sein-können). Das Dasein ist in der Welt, um sein Seinkönnen, seine Möglichkeiten ausüben zu können. Durch die Erschließung zur Welt schafft sich das Dasein seine Welt. Das Dasein ist mit seinem Besorgen um sich selbst in der Welt, mit den Anderen. Als Mitsein aber ist das Dasein wesentlich umwillen Anderer. Wer diese Anderen sind, wird von Heidegger als „Man“ definiert. Dieses „Man“ löst nach Heidegger die Unterschied-

187 Ebd. 185, S. 56.

lichkeit und Ausdrücklichkeit der Anderen auf. Deswegen tendiert das „Man“ zur Durchschnittlichkeit. Das „Man“ nimmt dem Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Dasein muss nicht selber jede Sache prüfen, jede Situation verstehen, es bekommt alles von draußen, von jemand, der niemand ist, von der Allgemeinenheit des „Man“ vorgegeben. Man muss nicht selber urteilen, man muss nicht selber entscheiden. Das „Man“ zeigt sich als Faktor der zur Verfehlung des Seinsaudeutung führt. Das Verfallen in dem „Man“ sollte aber nicht als ein Fehler oder Defekt des Seins angesehen werden. Es ist ein unvermeidlicher Teil des Entwurf des Daseins und wird von einer Art von Angst verursacht. Die Angst vor der Leere bringt das Dasein dazu, sich von der Welt, oder besser gesagt, vom „Man“ die Welt erklären zu lassen. Es entlastet das Dasein davon, sich selber entwerfen zu müssen, sich selber ein Verstehen der Welt zu schaffen. Das Verstehen wird als ein passives Übernehmen von vorgefertigen Wissensstrukturen dargestellt, die dem Dasein seine Entwicklung versagt und von sich selbst und dem Entwurf der eigenen Möglichkeiten entfernt.

Wenn das Verstehen nicht vom Selbst ausgeübt wird, wenn es passiv sich von dem „Man“ (oder jeglichen allgemeinen Wissensstrukturen, Wissensdiskursen oder Wissenskriterien) ausbilden lässt, wird die Auslegung uneigentlich und der Prozess des Verstehens wird verfehlt. Eine selbtkritische Reflexion, eine selbstbewusste Einstellung beim entscheiden, ein Zustand dass Heidegger „Situation“ nennt, nur eine situierte Wahl, eine situierte Entscheidung, beim sichverstehend verstehen, kann die Auslegung erst als Produkt des eigenen Verstehens realisieren. Das Verstehen als Prozess unterliegt den gleichen Wandlungen wie das Dasein. Man braucht beim Verstehen-Auslegen immer eine kritische Instanz der Selbstkontrolle, eine Selbstdreferenzialität, die bewusst entscheiden kann, woher dieser Auslegung kommt und wer dafür verantwortlich ist.

Die Unterscheidung zwischen passivem und aktiven Verstehen ist bei Gadamer topographisch klarer zu finden als bei Heidegger. Gadamer beschreibt das Verstehen auf zwei Ebenen: die, desjenigen, der Verstehen will und die des Gegenstandes. Bei der ersten Ebene gelten die gleichen

Voraussetzungen wie bei Heidegger. Bei der zweiten Ebene, der des Gegenstandes, stellt man sich die Frage, welches Gewicht bei der Auslegung die Tradition, die Autorität und die Wirkungs geschichte spielen. Spielen diese eine große Rolle, dann wird der Text nur auf Grund exogener Faktoren ausgedeutet, was eine passive Art von Verstehen impliziert. Wird, auf der anderen Seite, der Text nur vom eigenen Verstehen, eigenen Vorurteil ausgedeutet, dann zeigt sich die Gefahr eines starken Perspektivismus, wo nur die eigene Meinung zählt. Die Hauptsache beim Verstehen des Verstehens ist, das Verstehen nicht teleologisch zu verstehen. Verstehen entspricht einem Prozess der Veränderung durch Gespräch, einer Überwindung der verschiedenen Ebenen von Verstehen, die im Laufe dieses Prozesses zum Verstehen kommen. Es handelt sich nicht um eine zielstrebige Suche nach einem bestimmten Ergebnis. Wenn man sich dem Diskurs von Aristoteles anschließen will, könnte man Folgendes behaupten: das Verstehen als *ποίησις* impliziert eine Bindung entweder auf die eigenen Vorurteile, im Sinne von einem Versuch, die eigene Meinung in das zu verstehende Objekt zu projizieren, oder auf der anderen Seite die Übernahme der Tradition, die ihre Dogma in dem zu verstehenden Objekt reflektieren wird. Etwas haben diese zwei Formen gemeinsam: Beide sind durch ihre eingeschränkte Einstellung verurteilt, die Auslegung zu verfehlen. Das werde ich jetzt am Fall Herodots beweisen.

1.7 Die hermeneutische Forschung über Herodot. Beschreibung und Kritik

Die Forschung betrachtet Herodot als *pater historiae* und untersucht sein Werk „als“ Geschichtswerk, das heißt, in Bezug auf seinen historischen Wert. Der Begriff „Historie“ entspricht jedoch nicht dem, was Herodot angestrebt hatte¹⁸⁸. Der Begriff Historie wird hier aus der Tradition genommen und entspricht dem in dem 19. und 20. Jh. als Historie verstandenen wurde. Jacobi¹⁸⁹ meinte, dass Herodot erst Historiker in einer letzten Stufe seiner Entwicklung geworden sei, unter dem Einfluss Athens¹⁹⁰. Er sieht Herodot als „Januskopf, der zurücksieht auf die geographisch-ethnographische Erdbeschreibung eines Hekataios und vorwärts auf das erste *reine* Geschichtswerk eines Thukydidess¹⁹¹. Hier kommen andere Begriffe wie Ethnographie und Geographie, die als solche bei Herodot keine Bedeutung hatten. Wolf Aly¹⁹² unterscheidet zwei Stilarten in Bezug auf den Aufbau des Textes: der Stil der ionischen Wissenschaft oder „der *ιστορίη* des Weltreisenden Herodot in der Nachfolge von Hekataios¹⁹³ und auf der anderen Seite den „Logosstil“¹⁹⁴, oder den kunstvollen Stil der „ionischen Volkserzählung“¹⁹⁵. Im Unterschied zu Jacobi werden Geschichte und Exkurse bei Aly auf die gleiche Ebene gestellt. Was bleibt, ist das Ziel, Herodot in einem wissenschaftlichen Bereich zu situieren und aus dieser Perspektive das Werk zu untersuchen.

Howald¹⁹⁶ zeigt eine andere Betrachtung, aber immer noch in Bezug auf den historischen Wert des Werkes. Für ihn ist Herodot kein Historiker. Herodot erzählt „Geschichten, nicht Geschichte“¹⁹⁷. Sogar das Endes soll keinem Schlusspunkt der Komposition entsprechen sondern: ¹⁹⁸“Herodot hat

188 Siehe dazu das Kapitel 1.1 dieser Arbeit: Der Begriff *Iστορία* bei Herodot (S. 10).

189 Jacoby, F., RE Suppl. II 1913.

190 Ebd. 189, S. 352.

191 Ebd. 189, S. 485.

192 Aly, W., Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen, Göttingen 1921.

193 Ebd. 192, S. 234.

194 Ebd. 192, S.32

195 Ebd. 192, S. 236.

196 Howald, E., Ionische Geschichtsschreibung, Hermes 58, 1923.

197 Ebd. 196, S. 127.

198 Howald, E., Vom Geist antiker Geschichtsschreibung, München 1944, S. 43.

genug, sein Sack ist leer, er findet, dass er jetzt aufhören will“. Er beschreibt Herodot als *Entertainer*, der die Einheit des Werkes durch die Reihenfolge von kleinen Erzählungen geschafft hat. „Verpönt und verbannt waren alle Systematik, Regeln, alles Ebenmass; verlangt Gleichmut, Improvisation, Abwechslung“¹⁹⁹. „Als größter Feind galt die Langeweile“²⁰⁰. Nur im Fall der großen Schlachten mit den Persern habe nach Howald die Sache über den Stil dominiert. Herodot erfüllt nach Howald die Aufgabe des Historikers indem er das Überlieferte zu bewahren versucht, „die Auslese wird aber von psychologischen, künstlerischen Motiven aus getroffen“²⁰¹. Bei Howald findet man eine Kombination aus den zwei Formen des Verstehens die ich oben vorgestellt hatte. Einerseits steht der Begriff von Historie wie bei Jacobi und Aly aus der Tradition entnommen, extrapoliert und uneigentlich auf Herodot appliziert. Auf der andere Seite stehen die Vorurteile von Howald, das heißt, seine Meinung über Herodot als *Entertainer*, die unbegründet dargestellt wird. Was für einige historisch (nach einem, von der Tradition und Wirkungsgeschichte bestimmten Begriff ist) bedeutet für andere (als Behauptung, aus den eigenen Vorurteilen gebaute Meinung) Literatur, Erzählung. Auch de Sanctis²⁰² beschreibt das Werk als „*opera d'arte riuscitosissima, per quanto imperfetta come opera storica*“²⁰³. Wieder haben wir, auf einer Seite, die Vorurteile als Behauptung „*opera d'arte riuscitosissima*“ in Verbindung mit einem Begriff „*istorica*“ der Herodots Werk „als“ historisch betrachtet aber seine Qualität kritisiert. Wie kann Herodot als *Pater historiae* ein nicht vollkommenes historischen Werk geschafft haben? Gerade weil es sich hier um zwei verschiedene Begriffe von Historie handelt.

Das Problem der Einheit des Werkes und ihre Geltungsnahme als Geschichtsschreibung beschäftigte die Forschung weiter. Focke²⁰⁴ glaubte an Herodots Geschichtsforschungen „wo es anging, hat

199 Ebd. 196, S. 127.

200 Ebd.

201 Ebd. 196, S. 140.

202 De Sanctis, G., *La composizione della storia di Erodoto*, RFIC, 1926.

203 Ebd. 202, S. 308.

204 Focke, F., Herodot als Historiker, Tüb. Beitr. 1, 1927.

Herodot der Geschichte der von ihm geschilderten Länder besondere Aufmerksamkeit geschenkt“²⁰⁵. Trotzdem wird daraus kein einheitliches Geschichtswerk. Es mangelt an Systematik. Sein Weltbild wird als statisch beschrieben. Ihn reizte die Tatsächlichkeit, Wirklichkeit, die Erfahrungsqualität der Gegenstände²⁰⁶. In Anlehnung an de Sanctis behauptet Focke: Herodot habe die „Wirklichkeit mit reifer Künstlerschaft erfasst aber durch gedankliche Strukturelemente nur notdürftig gebändigt“²⁰⁷. Im Gegensatz zu diesen Forschern untersucht Pagel²⁰⁸ ein Element aus dem Text für die Frage der Historizität des Textes: die *aitia*. Endlich wird ein Element aus dem Text heraus genommen, um Fragen aus dem Text zu untersuchen. Leider wird Pagel nicht durch diesen Weg eine Erklärung für die Einheit des Textes finden. Er behauptet, dass die Beschreibung der Griechenlinie in den ersten Büchern viel schwächer sei als die Perserlinie, wobei die Frage nach der *aitia* an Bedeutung verliert und „vom Standpunkt der Kompositionstechnik aus einem Mangel des Werkes“²⁰⁹ entspricht. Die Frage nach der Kausalität bleibt noch offen und bezieht sich höchstens auf einzelne Geschehen, nicht auf das ganze Werk. Vogt²¹⁰ seinerseits, versucht die Einzigartigkeit des Textes zu untersuchen:

Mag sein, dass die Lösung, die Herodot getroffen hat, nicht vollkommen ist, so wenig wie der Exkurs seines Geschichtswerks, der vom Geschichtspunkt der Darstellung aus gesehen, die Mitte hält zwischen einer improvisierenden Erzählung und einem systematischen Lehrvortrag. Doch gelingt es ihm, Fragen der Geographie, Ethnographie und Geschichte darzulegen, ohne dass sie sich gegenseitig stören²¹¹.

205 Ebd. 204, S. 39.

206 Ebd. 204, S. 55.

207 Ebd. 204, S. 54.

208 Pagel, K. A., Die Bedeutung des aitiologischen Moments für Herodots Geschichtsschreibung, Diss. Berlin, 1927.

209 Ebd. 2087, S. 8.

210 Vogt, J., Herodot in Ägypten, Tüb. Beitr. 5, Stuttgart, 1929.

211 Ebd. 210, S. 123.

Hier wird eine eigene Form festgestellt. Leider, statt sie als eigenständige Form zu betrachten, wird sie an den aus der Tradition übliche Begriffe angeglichen (Geographie, Ethnographie, Geschichte). Ein wichtiger Beitrag ist ohne Zweifel der von Otto Regenbogen²¹². Er strebt einen neuen Ansatz in der Interpretation des Texts an:

Wir fragen nach den konstitutiven Formelementen und Gedankenmotiven, nach ihrer Herkunft oder Neuschöpfung, nach ihrer Umformung und der Art ihrer Verknüpfung untereinander zu einem neuen, bis dahin nicht erhörten Ganzen. Auch dieses ist ein analytisches Beginnen, aber nicht mit der Zielsetzung, eine Genesis des Werkes im zeitlichen Ablauf zu ermitteln, vielmehr durch eine Tiefenanalyse die konstituierenden Schichten freizulegen und der Eigenart des Werkes näher zu kommen durch eine Analyse seiner Formelemente und Gedankenmotive und durch die Feststellung der Veränderungen, die sie unter den besonderen Bedingungen des Werkes erfahren mussten, und zum zweiten durch die Frage nach dem Ordnungsprinzip oder den Ordnungsprinzipien, die die verschiedenen Formelemente und Gedankenmotive zu einer neuen Einheit zusammengezwungen haben: Wobei Ordnungsprinzip sowohl im äußeren Sinn, Aufbau und Komposition des Werkes, wie im inneren Sinne, Form und Aufbaugedanke des Ganzen, verstanden werden muss²¹³.

Für Regenbogen besteht das Werk Herodots aus verschiedenen Gattungen oder Formtypen der ionischen Prosaliteratur, die bei Herodot einen neuen Charakter bekommen haben. Sie bilden „in ihrer Verflechtung und Verschlingung untereinander ein reicheres und kompliziertes Ganzes“²¹⁴. Die ethnographische Untersuchung war bei Hekataios Selbstzweck und nach Form und Gehalt autonom, „so ist sie bei Herodot, nach seinem deutlich bezeugten kompositionellen Willen, nur dienendes

212 Regenbogen, O., Herodot und sein Werk, in: Kleine Schriften, München, 1961.

213 Ebd. 212, S. 64.

214 Ebd. 212, S. 66.

Glied in einem größeren Zusammenhang²¹⁵. Der Perserlogos, oder die Perserlinie ist für Regenbogen das „primäre Ordnungsprinzip des ganzen Werkes“²¹⁶. Dadurch findet Regenbogen eine mögliche Einheit des Werkes:

Man kann pointiert und zugleich vereinfachend wohl sagen, dass Herodots Werk ionische *iστορίη* ist, Länder- und Völkerkunde, eingeführt in den äußeren Rahmen von persischen Logoi. Doch so, dass das dargestellte Geschehen insgesamt der Tendenz nach einem Gedanken untergeordnet, an ein Gesetz anknüpft gedacht wird. Es ist das Gesetz von dem Kreislauf der menschlichen Dinge...²¹⁷

Hier wird ein Begriff von *iστορίη* beschrieben, der aus dem Text herauskommt. Er entspricht dem, was Herodot im Text erzählt. Man kann die Einseitigkeit in der Auswahl vom Perserlogos als Hauptlinie des Textes kritisieren²¹⁸, aber man muss den Mut von Regenbogen, eine Erklärung aus dem Text finden zu wollen, loben. Wenn er aber die Historizität des Werkes betrachten will, bezieht er sich nicht auf den Perserlogos sondern auf den ätiologischen Trieb: „Dass er den ätiologischen Trieb an dem Geschehen der Vergangenheit zu bewahren sucht, macht ihn trotz allem Andersartigen zum ersten Historiker der europäischen Geisteswelt, zum Vater der Geschichte“²¹⁹. Noch hier, trotz der vielen neuen und begründete Betrachtungen, verfehlt es Regenbogen, die Einzigartigkeit von Herodots Text als Einzigartigkeit zu verstehen. Stattdessen beschreibt er diese Einzigartigkeit des

215 Ebd. 212, S. 71.

216 Ebd. 212, S. 73.

217 Ebd. 212, S. 95.

218 Ich finde, dass im *προοίμιον* eine Antwort für die Einheit des Werkes steht. Es handelt sich um den Begriff der *αἰτία*. Sie bleibt als Ursache oder Schuld für den Krieg zwischen Helenen und Perser durch das ganze Werk als Hintergrund jeder Erzählung, jedes Exkurses, jede Geschichte und letztendlich der Erkundung als Ganzes.

219 Ebd. 212, S. 100.

Diskurses als Andersartigkeit weil er, wie die vorigen Forscher, Bezug auf einen Begriff von Historie nimmt, der Herodot fremd war. Schadewaldt²²⁰ untersucht wie Regenbogen die Frage der Einheit des Werkes und erkennt in Herodot den „Instinkt des Historikers gegen den abstrakten Konstruktivismus“²²¹. Im Zentrum seine Interessen steht seine „Ehrfurcht vor dem Überlieferten und die daraus entspringende Verantwortung des Bewahrens“²²² (*λέγειν τὰ λεγόμενα* 2,123,1; 7,152,3). Obwohl er noch in den Diktum des wissenschaftlichen Verständnis von Herodot als Historiker steht, gibt eine neuen Anregungen zu einer breiteren Verstehen von Historie, die seinerseits, zu einem besseren Verständnis von Herodot führen können. Dazu Schadewaldt:

Was Herodot zeigen kann, auch da, wo er noch Mittel gebraucht, die der heutige Historiker nicht mehr gebraucht, ist etwas höchst Wichtiges. Der moderne Historiker, der die Geschichte erforscht und dies Erforschen mit größter Sorgfalt betreibt, bleibt oft im Erforschen stecken und kommt nicht zur Geschichte, dem Vollziehen des Geschehens in der Geschichte Hier ist es das Entscheidende, dass sie nicht bloß Geschichte erforschen und zusammenschreiben, sondern dass sie Geschichte denken. Unter Denken versteh ich natürlich das umfassende Denken, nicht logisch, das denkende Nachvollziehen des Geschehens in der Geschichte. Das ist das Große, hier bei Herodot am Anfang und weiter bei den anderen in jeweils anderer Form. Aber oft wird ganz vergessen, dass das eigentliche Ziel der Geschichtsschreibung dies Denken sein sollte und damit der Aufweis des Geschehens²²³.

Ein anderer Aspekt, den Schadewaldt untersucht, ist, wie sich Herodot der Dichtung bedient, um die Geschichte darstellen zu können:

220 Schadewaldt, W., Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei der Griechen, in: Gesammelte Schriften zur Antike und zur neueren Literatur, Zürich und Stuttgart, 1960, auch STW, Tübingen Vorlesungen, Band 2, Frankfurt, 1982.

221 Ebd. 220, Gesammelte Schriften, S. 410.

222 Ebd.

223 Ebd. 220, Tüb. Vorl, S. 218.

Wir können es nicht leugnen, bei Herodot ist irgendwie die Geschichtsschreibung noch tief mit der Dichtung verquickt. Wir wissen, dass das Einheitgebende in seinem Werk von der Dichtung herkommt, nicht vom Geographischen und Historischen. Aber auch die Art, wie er die Menschen behandelt, sie sprechen und träumen lässt, auch die ganze Art der Komposition – das ist Dichtung. Wir müssen sagen, dass sich hier in bestimmter Weise beides noch tief durchdringt. Die Dichtung gerade ist das Instrument der Erfassung der Zusammenhänge, über das Faktische hinausgehend²²⁴.

Dazu zeigt Schadewaldt nicht nur dass Dichtung und Historie nicht dichotomisch angesehen werden müssen, sondern, dass die Dichtung als Basis der Geschichtsschreibung unvermeidlich ist.

Die Frage ist, wie es heute sein mag. Es ist nicht so, dass wir frei erzählen können, was einer geträumt oder zu einem anderen gesprochen hat: wir sind in allem an die Fakta gebunden mit der Strenge, die das 19. Jahrhundert gebracht hat und die wir nicht aufgeben wollen. Aber ich weiß nicht – ich habe den Verdacht, dass auch noch in modernster Geschichtsschreibung Dichtung dabei ist und dabei sein muss, überall wo sie über das einfach Faktische, das sie erforscht haben muss, hinaus zum denkenden Nachvollzug des Geschehens kommt, zum Ordnen und Aufweisen der Zusammenhängen. Nur dass es bei uns die Mittel einer kontrollierten Dichtung sind, und vielleicht könnte man die ganze Geschichtsschreibung in diesem Sinne neben der freien Dichtung als eine besondere Art von Dichtung bezeichnen, die das an sich hat, dass sie bis ins letzte sich bindet an eine faktische Kontrolle ihrer selbst²²⁵.

Regenbogen hat mit seinen zwei Grundgedanken über Herodots Werk, die religiös-metaphysische und die national-ethische, viele spätere Forscher tief beeinflusst. Das ist der Fall bei Helmann²²⁶. Er

224 Ebd.

225 Ebd. 223, S. 219.

226 Hellmann, F., Herodots Kroisos-Logos, Berlin, 1934.

hebt die religiös-metaphysischen Grundgedanken isoliert hervor und interpretiert das ganze Werk aus dieser Perspektive. Auf der anderen Seite steht die Arbeit von Pohlenz²²⁷. Er verabsolutiert den national-ethischen Aspekt des Werkes und sieht das Ziel des Werkes in der Beschreibung des „Freiheitskampfs, den das Hellenentum gegen asiatischen Imperialismus zu führen hat“²²⁸, oder anders formuliert, „die Geschichte des hellenischen Freiheitskampfes gegen barbarische Hybris“²²⁹. Der Kern dieser Aussage ist der nationale Gegensatz. Nach seiner Meinung hat diese nationale Erlebnis das historische Denken erweckt²³⁰. Er versteht Herodots Werk als Weltgeschichte. „Herodot hat die Tatsachen des großen Krieges exakt festgestellt und durch die Frage nach dem Woher in einen weltgeschichtlichen Zusammenhang geordnet“²³¹. Sehr problematisch erscheint mir Pohlenz Begriff von Nation in Bezug auf die Hellenen. Hier zeigt sich ganz deutlich der Einfluss der Wirkungsgeschichte in der Bedeutung eines Begriffes wie Nation, der überhaupt Nichts mit den Hellenen zu tun hat. Wenn es klar ist, dass Herodot zwischen Hellenen und Barbaren unterscheidet und über *διαφορῆς* spricht²³², so stellt er genauso fest, dass er zwischen Athenern und Spartanern eine ebenso wichtige, große und bedeutende Unterscheidung macht²³³.

227 Pohlenz, M., Herodot, Der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes, Leipzig 1937.

228 Ebd. 227, S. 10.

229 Ebd. 227, S. 120.

230 Ebd. 227, S. 219.

231 Ebd. 227, S. 221.

232 Herodot, Historien, I, 1.

233 Die Interpretation von Pohlenz gilt als Beispiel des Einflusses einer bestimmten historischen Zeit, einer bestimmten Ideologie auf die Untersuchung von historischen Fakten. Seine Betrachtungen sind stark ideologisch geprägt und verfehlten jede mögliche Ausdeutung des Textes. Es wird alles nur in Bezug auf die Ideologie seiner Zeit ausgedeutet. Die folgenden Formulierungen sollen als Beweise gelten: „der asiatische Imperialismus“ (Ebd. 123, S. 10), die Gleichsetzung östlicher Heeresmassen im Xerxeszug mit den „Massen des Ostens“, die im 1. Weltkrieg gegen Deutschland gezogen seien, der „russischen Dampfwalze“, den „Hunnen“ und „Mongolen“ (Ebd. 123, S. 129). Dazu ein anderes Beispiel von einer Verfehlung der Auslegung aufgrund einer verengten ideologisch beeinflussten Betrachtung: Schaller, W., Themistokles und das Orakel von der hölzernen Mauer, 1929. Am Ende der Untersuchung werden die Orakel und Themistokles wie folgend beschrieben: „Die Sprüche seien geistiges Eigentum des Themistokles. Er hat sie selbst formuliert, oder bis in die Einzelheiten hinein inspiriert. Sie sind jedenfalls ein denkwürdiges Zeugnis dafür, wie ein großer Staatsmann sein geliebtes, sorglos in den Tag hinein lebendes Volk aufzurütteln und unter den schwersten Opfern zu erfolgreicher Abwehr des Feindes zu bestimmen gewusst hat“

Ich möchte als letztes Beispiel²³⁴ die Arbeit von Fehling „*Herodotus and his sources*“²³⁵ untersuchen. Hier wird Herodots Werk nicht als historisches sondern als literarisches Werk beschrieben, „*Herodotus practice is a literary one*“²³⁶ und dazu „*Herodotus did nothing less than found a new literary genre, and he had to hammer out the rules for himself*“²³⁷. Er unterstellt Herodot alle seine Zitierungen selbst erfunden zu haben:

„*In reality, Herodotus' source-citations are completely free inventions, and the passages they are attached to are as a rule new creations of his own. Yet all this does not make him a fraud. Rather, he follows the rules of his own genre, which were not those of modern history*“²³⁸.

Auf der einen Seite möchte Fehling Herodots Werk einen Platz geben, es definieren, erfassen, anders gesagt, es *als* etwas zu betrachten. Er beschreibt es als Fiktion, als literarisches Werk. Auf der anderen Seite braucht er den Bezug zur modernen Historie, was bedeutet, dass der streng (durch Wirkungsgeschichte, Tradition und Autorität) geladene Begriff von Historie bei ihm genau wie bei den anderen Wissenschaftler (die er kritisiert, als Apologisten beschreibt und von denen er sich distanzieren will) im Vordergrund steht. Er stellt sogar alle Reisen von Herodot in Frage:

234 Ich habe viele wichtige Untersuchungen hier nicht berücksichtigt (von Fritz, Immerwahr, Momigliano, usw.). Was ich zeigen wollte, ist nicht eine Zusammenfassung der Untersuchungen über Herodots Werk, sondern ihre Struktur in Bezug auf Gadams hermeneutischen Verständnis.

235 Ich habe mit Absicht die englische Verarbeitung aus 1989 (Fehlings Detlev, *Herodotus and his „sources“*, Francis Cairns Verlag, Trowbridge: 1989) ausgewählt, da hier vom Autor selbst vieles aus der deutschen Edition (1971) ausgearbeitet und vervollständigt wurde.

236 Ebd. 235, S. 11.

237 Ebd.

238 Ebd. 235, S. 255.

Up till now scholars could believe they had a rough idea of Herodotus' travels. But now that nearly all his statements based on avowed personal inspection (autopsy) have turned out, contrary to the natural assumption, to be pure fiction and the cornerstones of the prevailing opinion have thus been wrenched away, we are left in complete uncertainty, at any rate as to what can be stated positively. We find that it is simply not Herodotus' practice to invoke autopsy as a confirmation of anything that could really be seen. This means that there is possibly not a single passage, certainly none concerned with anywhere outside Greece, that we can treat as evidence that Herodotus went to a particular place²³⁹.

Man stellt sich die Frage, welche Methode er gebraucht hat, um Herodot zu entlarven. Er kritisiert Herodot als Pseudo-Historiker, aber er selber benutzt pseudowissenschaftliche Methoden um Herodots Zitate zu untersuchen. Er will mit alltäglichen logischen Kriterien Herodots Zitate verurteilen. Was er nicht sehen kann, weil selbst von seinen eigenen Vorurteilen geblendet, ist die Tatsache, dass unsere Logik mit Herodots Logik nicht unbedingt zusammen passen muss. Man findet selbstverständlich viele Stellen bei Herodot, die fehlerhafter sind und andere, die nicht wahr sind. Was mich an Fühlings Untersuchung stört, ist dass er Herodot die Absicht zu täuschen unterstellt und dies ohne Begründung.

My interpretation of so many reports attributed by Herodotus to his sources as in fact creations of his own obliges me to discuss invention in Herodotus in general. Such considerable portions of the whole work can be shown to be certainly, probably, or possibly invented that it may justly be concluded that Herodotus had only the very roughest framework of genuine historical information and filled that out, as Howald already maintained, by his own creative powers. Quite apart from the lack of information, Herodotus was in any case obliged to exercise considerable powers of

239 Ebd. 235, S. 241.

*invention because of the basic rule that two authors should never say the same about the same thing. Ignorance of this rule has led to many erroneous reconstructions*²⁴⁰.

Fehling unterstellt Herodot diese unbegründete Absicht zur Täuschung auch in Bezug auf das Ziel des Werkes: „Denn nicht die Perserkriege zu erforschen war sein Gedanke, sondern sie zu erzählen, wie Homer den trojanischen Krieg erzählt hatte; nicht die Kenntnis zu vermehren, sondern dem Vergessen zu steuern. Diesen Plan kann er in ganz jungen Jahren gefasst und sich als Lebenswerk vorgenommen haben²⁴¹. Diese Meinung (und hier bekräftige ich das Wort Meinung als *δόξα* im Gegensatz zu *ἐπιστήμη*) zeigt eine gewaltige Unkenntnis vom Werk im Allgemeinen und von *προοίμιον* im besonderen. Wenn man von Herodot die gleiche Wahrhaftigkeit verlangen will, wie von jemand, der über den 2. Weltkrieg berichtet, ist das ein Zeichen eines Mangels an Verstehen von Geschichte, eines Mangels der Betrachtung der Andere als Andere. Fehling behandelt Herodot als jemand, der sich im Buchgeschäft gut auskennt und von hier und da Auskunft nehmen kann, um seine Darstellung als echte Tatsachen präsentieren zu können. Man kann hier eine Parallele zu der „Divina Comedia“ von Dante ziehen. Im ersten Kreis der Hölle fragt Virgilio folgendes:

*Lo buon maestro a me: «Tu non domandi che spiriti son questi che tu vedi? Or vo' che sappi, innanzi che piú andi ch'ei non peccaro; e s'elli hanno mercedi non basta, perché non ebber battesmo, ch'e porta de la fede che tu credi. E se furon dinanzi al cristianesmo, non adorar debitamente a Dio: e di questi cotai son io medesmo. Per tai difetti, non per altro rio, semo perduto, e sol di tanto offesi che senza speme vivemo in disio»*²⁴².

240 Ebd. 235, S. 258.

241 Fehling, D., Die Quellenangaben bei Herodot, de Gruyter, Berlin, New York: 1971, S. 174.

242 ("Der gute Meister sprach: 'Drängt zu erfahren Dich's nicht, was du Geister hier erschaut? Ich will dir's, eh wir fortgehen, offenbaren. Nicht Sünder waren's - doch nicht groß und laut Genug war ihr Verdienst, denn sie entbehrten Der Taufe, die den Glauben zeugt und baut. Weil sie vor Christo lebten, alsoehrten Sie auch nicht Gott, wie sich's mit Fug gebührte - Ich selbst bin einer dieser Unbekehrten. Nur dieser Mangel, sonst nichts Böses, führte Zu den

Man kann sich mit Recht fragen, warum die, die vor Christus geboren wurden, ohne gesündigt zu haben, in dem ersten Kreis der Hölle bleiben müssen. Die Antwort hat viel mit der verfehlten Auslegung von Herodot zu tun. Nur nach einem Diskurs wo das Christliche im Mittelpunkt steht, kann jemand, der vor Christus gelebt hat, als fehlerhaft betrachtet werden. Genau das Gleiche ereignet sich bei der Auslegung von Fehling. Er betrachtet Herodot als fehlerhaft, als Erfinder (um nicht Betrüger zu sagen) weil Herodots Kriterien (Wahrheit, Logik, wissenschaftliche Erklärungen) nicht mit den wissenschaftlichen Voraussetzungen (die man mit Recht auch als Vorurteilen bezeichnen könnte) von Fehling zusammenpassen, sich reflektieren oder sich entsprechen. Fehling verfehlt es, Herodot in seiner Andersartigkeit zu betrachten. Damit schafft er eine Untersuchung, die in ihrer logischen Struktur Sinn macht, aber der das logische Denken des Herodot fremd bleibt. In diesem Sinne der wissenschaftlichen Untersuchung antwortet Pritchett in seinem Werk „The Liar School of Herodotus“ Fehling Punkt für Punkt auf alle seine kritische Äußerung über Herodots Quellen. Er beginnt sein Werk mit allgemeinen Betrachtungen über Historiographie. Er bringt folgendes Zitat von Jacobi²⁴³ über Herodot: „*Herodotos is not a subject for dissertationes inaugurales, the young authors of which appreciate one side only of this complicated figure (which is at the same time so simple as a whole), and see that side incompletely or from a wrong angle*“. Pritchett bezieht diese Behauptung auf Fehling und erklärt: „*It must be conceded that there are some works which tell us much more about the author's scholarship and their graduate instruction than they do about Herodot and fifth-century Greece*“. Pritchett versucht, eines nach dem anderen, alle Beispiele von Fehling über das angeblich fehlerhafte Zitieren von Herodot zu widerlegen. Ich werde zwei von diesen Beispielen vorstellen, um die Methodologie von Pritchett kommentieren zu können. Hier ist das erste:

Verloren uns; hier schmerzt uns eben Die Sehnsucht nur, die niemals Hoffnung spürte"). Alighieri, D., *Divina Comedia, Inferno, Canto quarto*, 31-42, übersetzt von Richard Zozmann.

243 Jacobi, F., Athis (1949) 321 n.5.

*1. In accordance with his general thesis that whenever Herodotus gives two or more sources, any passage is an invention, Fehling's first example is the story about the Persian flight after a battle at Delphi (8.38-39). He writes (pp. 14-16), „It is hard to see how the story could have reached the Persian side or indeed how Herodotus could have had the improbably good fortune to come across anyone on that side who knew it. ... I therefore regard it as certain that Herodotus' Persian source is pure fiction“. As noted by Cobet, *Gnomon* 46 (1974) 740, and Marincola, *Arethusa* 20 (1987) 28, Herodotus does not claim to have spoken to anyone on the Persian side. ... Most commentators are agreed that this story was invented, or adapted from some minor skirmish, by the Delphians to disguise their culpable immunity. A detailed treatment is that of Parke and Wormell, *The Delphic Oracle* 1 (Oxford 1956) 171-174. Herodotus makes no claim to have spoken with Persians. The entire story was reported to him. Those who returned, presumably Greeks on the Persian side, said to the Delphians that they were harassed by two superhuman warriors. The Delphians explained that the warriors were two heroes who had shrines at Delphi. Herodotus chose to separate the story into two parts, the claim of those who fled, and the explanation of the Delphians. That the Greeks believed in the epiphany of heroes need not detain us; for example, the inscription from the Karian temple of Zeus Panamaros studied in War 3 chapter 2. Add Garbath, ZPE 65 (1986) 207-210, and the recent book by R. Garland, *Introducing New Gods* (Izahaca 1992). Recently, J.A.S. Evans, EMC 36 (1992) 59, has offered a different explanation:*

Persians of high rank were no doubt captured by the Greeks as hostilities continued after 479 B.C. (Pausanias captured members of the Achaemenid house in Byzantium in 478 B.C.) and vice versa, and „Persian“ story sounds like an exculpatory tale told by a Persian officer, which was intended to explain a defeat due to panic. The Delphians, like the Ithacan who described the game which Penelope's suitors played, appeared as local authorities who supply a footnote: the name of the superhuman pursuers. In itself, the account that Herodotus presents is not implausible.

Diakonoff, in his account of Media in CHI 2 (1985) 89, writes:

It is assumed that the information of Herodotus on the history of Iran, apart from possible personal observations, came from the accounts of Zopyrus, a Persian emigrant belonging to one of the great houses of Persia, and also from someone or other of the descendants of the Median magnate Harpagus who played a fatal role in the years of the fall of the Median kingdom and subsequently became Persian satrap of Sardis. His descendants had apparently settled in Asia Minor, more precisely in Lycia, not far from Herodotus' native city of Halicarnassus.

See Herodotus 3.160.2 („Zopyros who fled from Persia to Athens...“). However, we believe with Momigliano that Herodotus' Persian sources were much more numerous than generally recognized²⁴⁴.

Man kann sich fragen was man mit solchen Untersuchungen überhaupt gewinnt. Kommt man damit dem Text näher? Schafft man damit ein besseres Verständnis des Textes? Oder des Autors? Werden die Argumente von Fehling auf diese Weise widerlegt? Bevor ich dazu Stellung nehme, möchte ich noch ein Beispiel zeigen:

The third „crucial case“ is Herodotus' magnificent story of Arion's rescue by a dolphin, which he says he heard in both Korinth and Lesbos (1.23-24). Fehling (pp. 21-24) claims it must have been invented by Herodotus: „The notion that stories can survive through generations in a local tradition, which was developed at a time when scholarship was under the spell of the Romantic movement, is generally unrealistic. Stories exist primarily in the heads of individuals, not in the collective consciousness of social groups. ... (The story) can have only one place of origin and so cannot be expected to turn up in a second place. It is surely surprising that Herodotus should find a suitable figure in the 'right' place for a story he had heard elsewhere. ... If the statue had no

244 Pritchett, W. K., *The Liar School of Herodotus*, J.C. Gieben, Amsterdam: 1993, S. 10-12.

inscription at all, how did Herodotus know that it had been set up by Arion? Etc.

Since Fehling views Herodotus through the eyes of a twentieth-century rationalist with little effort to recover the mythological and religious environment of the early fifth century, we note in the beginning that T.F. Higham, inspired by an article in the *Journal of the Royal Numismatic Society* of New Zealand (1956) giving an illustration of a Tarantine coin of ca. 450 B.C. Showing Taras riding on a dolphin and a photograph of Mr. Wells of New Zealand riding on a dolphin, devoted a note, “Nature Notes: Dolphin-Riders, Ancient Stories Vindicated”. ... When we turn to Fehling’s treatment of what he calls a “miraculous event ... which has all the simplicity of fantasy and is far too good to be true,” maintaining that it could not “survive through generations in a local tradition,” he directs the trust of his argument against what he says is Herodotus’ statement that “there was a dedication by him (i.e. Arion) in the form of a bronze statue of a man on a dolphin (1.24.8)” at Cape Tainaron. Fehling asks two rhetorical questions, “If the statue had no inscription at all, how did Herodotus know that it had been set up by Arion? If the answer is that the dedication’s identity was known locally, why did he not name Taenarum as a third source?” He concludes that this is an example of “Confirmation (of lies) by fictive objects.” The text of the critical sentence is: Ἀρίονος ἐστὶ ἀνάθημα χάλκεον οὐ μέγα ἐπὶ Ταυνάρῳ, ἐπὶ δελφῖνος ἐπεὼν ἀνθρωπος. Clearly, Herodotus does not say that he heard the story at Tainaron; he adds the detail as confirmation of that part of the story that has Arion ridden a dolphin and landed at Tainaron. The text answers Fehling’s second question. Herodotus reports the bronze dolphin without specifying whether an inscription was affixed. A cult of Arion at Tainaron is well attested, the obvious reason being that it was where Arion landed. Here in the time of Thucydides was a sanctuary of Poseidon which was held in peculiar veneration by all Greece.. Since there was a cult, we can be certain that there were ex-votos. At Lindos on the island of Rhodes, there were ex-votos of Lindos, Minos and other legendary figures with inscriptions giving their names as dedicants; see War 2.243. As Bölte pointed out, the phenomenon takes us into the field of religion, of which Fehling and West are oblivious. From the position at the southern tip of the Mani and the association with Poseidon, we presume that, although the principal reason for Arion’s cult in various cities may have been attributable to his musical and choral achievements, the reason for

the cult at Tainaron was in connection with the dolphin story²⁴⁵.

Ich empfand es als wichtig für das Verständnis von vielen wissenschaftlichen Untersuchungen, diese langen Zitate in der Arbeit zu bringen. Wenn man sie zusammen betrachtet, kommt man zuerst auf etwas, was beide Untersuchungen gemeinsam haben: den wissenschaftlichen Diskurs. Sie zeigen die gleiche Methodologie in ihrer Forschung: Fehling versucht, die Wahrhaftigkeit von Herodot in Frage zu stellen und Pritchett untersucht die Wahrhaftigkeit von Fehlings Behauptungen. Fehling basiert seine Kritiken nur auf seinen Vorurteilen, das heißt auf seiner negativen Meinung über Herodot. Was ich an Pritchett kritisere ist, dass, statt das Denksystem oder die Denkstruktur von Fehling zu kritisieren, er versucht, mit den gleichen Mitteln wie Fehling Herodot zu rechtfertigen. Indem er so handelt, legitimiert Pritchett die Mittel von Fehling und kritisiert das Ergebnis davon. Wichtig ist aber festzustellen ob man mit solchen Untersuchungen das Werk verstehen kann oder nicht. Ich finde dass Fehling seine ganze Energie auf Details konzentriert, die nur für ihn, das heißt aus seiner Perspektive wichtig sind. Dazu Pritchett: „*Very little can be learned about Herodotus by the reader who approaches the logoi sections in the same spirit as that in which he would approach a modern historical work. Herodotus was conforming to the customs of his days, and he can scarcely be blamed for doing so*“²⁴⁶. Das Problem von Pritchett ist, dass er „nur“ wissenschaftlich denken und handeln kann. Er betrachtet das Werk von Fehling als inkorrekt und will durch sein Werk die falschen Stellungnahmen von Fehling korrigieren. In dem er es so macht, verfehlt er es, das Falsche an Fehlings Konzept zu begreifen. Er versucht die Fehler im System zu korrigieren, statt das System in Frage zu stellen. Außerdem muss man auch sehen, dass manche Beweise von Pritchett genau so labil, unpräzis oder interpretationsbedürftig sind. Man will die „richtigen“ Beweise ans Licht

245 Ebd. 244, S. 16-22.

246 Ebd. 244, S. 266.

bringen statt die Ideen, das Konzept in Frage zu stellen. Mit der Brille der Wissenschaft kann man ganz deutlich sehen, leider nur in eine bestimmte Richtung. Diese beiden Untersuchungen dienen als Beispiel einer Art der Forschungsmethodologie, die im Fall von Herodot jede mögliche Auslegung verfehlt, weil sie nur auf eine bestimmte Weise und aus einer bestimmten Perspektive das Werk betrachten kann²⁴⁷. Man kann trotzdem die letzten Worte in der Untersuchung von Pritchett als Hoffnungslicht, als Signal nehmen, dass er, trotz verfehlter Mittel, ein gutes Ziel anstrebte und Herodot gut dienen wollte:

To stigmatize Herodotus as a liar and his „apologist“ as credulous is to throw away at the outset the key to the interpretation of what he writes, to falsify history through our own anachronisms, and to treat as negligible what may be the most valuable thing in the narrative before us – the disclosure of the age in which he lived. Herodotus was an observer of customs untrammeled by desire to fit all that he had seen into a theory; a reporter of what he had seen even if he did not understand it, and of what he had heard, if it seemed for any reason worth reporting, without his necessarily believing it²⁴⁸.

Mit diesem langen Exkurs wollte ich einen Überblick über einige der wichtigen Untersuchung über Herodots Werk schaffen, um die von Gadamer gezeigte Problematik in unterschiedlichen Beispiele deutlich zu zeigen. Woran leiden allgemein solchen Untersuchungen? Sie betrachten alle Herodots Werk als Etwas. Es wird untersucht, in welchem Maße dieses Werk diesem Etwas entspricht. Alle Aspekte dieses Etwas werden am Werk gesucht und geprüft. Etwas muss herauskommen, dann ist

247 Ich möchte trotzdem den Versuch von Pritchett loben, Fehling zu demaskieren. Es zeigt sich nur, wie schwierig das freies Denken ist, wenn die Rahmen des Denkens von den eigenen Vorurteilen (wie bei Fehling) oder dem eigenen wissenschaftlichen Gerüst eingeengt werden. Dazu H. J. Rose: „it is a property of you rationalist, that he is unable to understand any type of mind other than his own“, *Modern Methods in Classical Mythology* (St. Andrews 1930), S. 20.

248 Ebd. 244, S. 352-353.

die Untersuchung gelungen. Man ordnet das untersuchte Objekt in eine Kategorie ein und nach die Eigenschaften dieser Kategorie wird das Objekt untersucht. Diese ist die sichere Methodologie der Forschung. Es wurde aber bewiesen, dass genau durch diesen Weg Herodots Interpretation verfehlt. Nur wenn man den Auslegungsprozess als eine *npāčiς* (im Sinne Aristoteles) versteht, das heißt in diesem Fall als ein Gespräch zwischen den eigenen Vorurteilen und der Wirkungsgeschichte aber nur in Bezug auf den Text, auf die immanenten Aussagen des Textes, auf die diskursive Struktur des Textes, ohne bestimmtes Ziel, nur auf die Entdeckung des Textes in seiner Andersheit abhebt, dann kann man erst im Sinne von Gadamers Vorstellungen eine hermeneutische Untersuchung erfolgreich unternehmen.

Dieses Prozess des Verstehens entwickelt sich auf der Basis von verschiedenen „Einheiten“. Die erste bezieht sich auf die „Gemeinschaftlichkeit der Sprache“²⁴⁹. Das ist eine notwendige Voraussetzung, damit ein Verstehensprozess in Gang kommt. Dazu Jürß:

Freilich gibt es Verstehensbarrieren nicht nur zwischen historisch entfernten Kulturen, sondern bekanntlich auch zwischen Mitgliedern derselben Sprachgemeinschaft. Wir reden häufig aneinander vorbei, wie Dichter und Denker nicht selten beklagt haben. Wenn wir uns dennoch ganz leidlich verstehen, so liegt das daran, dass innerhalb einer Kommunikationsgemeinschaft die Wortbedeutung konventionalisiert, d.h., dass im Sozialisierungsprozeß ihrer Mitglieder die generellen Bedeutungen den sprachlichen Zeichen zugeordnet worden sind. Spracherlernung ist Einübung in einen Denk- und Erfahrungshorizont (Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften, S. 254), und das geschieht durch Sprachspiele (Wittgenstein). Was als Ergebnis einer solche Konventionalisierung herauskommen müsste, sagt Sokrates in Platons *Kratyllos*(434e): »Konvention ist also, dass sooft ich dieses verlauten lasse, jenes denke, du aber erkennst, dass ich jenes denke« -, wenn du dieses hört, wie man ergänzen darf. Aber das ist eigentlich ein idealtypischer Fall; denn tatsächlich gibt es neben den

249 Schleiermacher, F., Hermeneutik und Kritik, S. 78.

allgemeinen Bedeutungen, die dem allgemeinen Denk- und Erlebnishorizont verhaftet sind, auch einen individuellen Horizont, der ebendiese allgemeinen Bedeutungen mit individuellen semantischen Nuancen anreichert und modifiziert. Daher sind die Denkinhalte oder Bedeutungen, die der Sprecher in ein bestimmtes Wortgewand kleidet oder sprachlich kodiert, nur mehr oder weniger identisch mit den Bedeutungen, die der Zuhörer anhand dieses Wortgewandes dann aktualisiert bzw. dekodiert²⁵⁰

Gadamer spricht über die Einheit zwischen Frage und Antwort wie folgend: „die Dialektik von Frage und Antwort, die wir aufwiesen, lässt das Verhältnis des Verstehens als ein Wechselseitverhältnis von der Art eines Gesprächs erscheinen“²⁵¹. Das besagt, dass es keinen festen Ort des Verstehens gibt. Es entsteht als eine Interaktion, ein Wechselspiel von Fragen und Antworten, von unterschiedlichen Inputs, was Gadamer unter den Begriff von der Einheit der Horizontverschmelzung zusammenfasst: „Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte“²⁵². Die Verschmelzung ist eine Interaktion von Verständnissen auf der Basis einer gemeinsamen Sprachlichkeit. In dieser Untersuchung ist diese *gemeinsame* Sprachlichkeit durch einen Faktor erschwert: die Übersetzung. Ich möchte hier nicht die verschiedenen Übersetzungstheorien erörtern, sondern auf die Schwierigkeit hinweisen, eine erfolgreiche Übersetzung zu schaffen, zwischen zwei Sprachen die, unterschiedlichen Logik besitzen. Die Bedeutung der Begriffe in der altgriechischen Sprache ist nicht so eindeutig, wie in den modernen Sprachen. Ein Begriff kann unterschiedliche Bedeutungen haben, die seine Übersetzung proble-

250 Jürß, F. (hg.), Diogenes Laertios, Leben und Lehre der Philosophen, Reclam, Stuttgart:1998, S. 7-8.

251 Gadamer, H. G., Wahrheit und Methode, S. 383.

252 Ebd. 251, S. 311. Vgl. Bertram: „Die Verständnisse interagieren dann miteinander, wenn es zu einer Verschmelzung ihrer Horizonte kommt. In der Verschmelzung stehen die zwei Seiten der Zirkulation in einer Einheit. Nur wenn die Zweiseitigkeit der Horizonte aufgehoben ist, kommt Verstehen zustande“ (Bertram, George W, Hermeneutik und Dekonstruktion, S. 62).

matisch macht. Damit kann die Wahl der Bedeutung bei der Übersetzung Konsequenzen für das Verständnis des Werkes haben. Das möchte ich an einem Beispiel zeigen. Am Ende des *προοίμιον* schreibt Herodot:

τά τε ἄλλα καὶ δι' ᾧν αἰτίην ἐπολέμησαν ἄλλήοισι²⁵³.

Er will untersuchen warum die Hellenen und die Perser im Krieg geraten sind. Er benutzt das Wort *aitíā* um dieses Ziel zu erleuchten. Dieses Wort aber hat unterschiedliche Bedeutungen (Ursache oder Schuld). Hier werde ich verschiedenen Quellen mit unterschiedlichen Übersetzungsvorschlägen erläutern, die diese Unterscheidung deutlich machen:

aitíā, ἀς ἡ (αιτίος) 1. Beschuldigung, Anklage; es verbreite sich die Anschuldigung: *aitíā δὲ ἔσχε + Aci Hdt.*; *ἐν αἰτίᾳ εἶναι, αἰτίᾳ ἔχει με Hdt.*, angeschuldigt werden: *αἰτίαν φέρεσθαι τινος, λαβεῖν ἀπό τινος, εἰς αἰτίαν ἐμπίπτειν*. 2. Begründete Beschwerde: nicht um eine feindliche Gesinnung an den Tag zu legen, sondern um eine begründete Beschwerde zu führen. 3. Schuld: sie tragen gemeinsame Schuld a. beschuldigt werden, von jem. beschuldig sein an etwas. 4. Ursache, Anlass Grund für etwas²⁵⁴.

In Bezug auf Herodot wird der Begriff *aitíā* hier als Schuld interpretiert. Anders wird dieser Begriff bei Lidell²⁵⁵ vorgestellt:

aití-a, ἡ, responsibility, mostly in bad sense, guilt, blame, or the imputation thereof, i.e. accusation,

253 Herodot, Historien, I, 1.

254 Gemoll, W. und Vretska, K., GEMOLL, Griechisch-Deutsch Schul- und Handwörterbuch, Hölder-Pichler_Temsky Verlag, Wien:2006, S. 23.

255 Liddell, H. G., Scott R., *A Greek-English Lexicon, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie, Oxford, Clarendon Press, Oxford:1940.*

first in *Pi. O.1.35* and *Hdt.*, v. *infr.* (*Hom.* uses *αιτίος*):

Phrases: *αιτίαν ἔχειν* bear responsibility for, *τινός* *A. Eu.579, S. Ant.1312*; but usu. to be accused, *τινός of a crime*, *φόνου* *Hdt. 5.70*: c. *inf.*, *Ar. V.506*; *foll.* by *ώς* .., *Pl. Ap.38c*; by *ώς* c. *part.*, *Id. Phdr.249d*; *ὑπό τινος* by some one, *A. Eu.99, Pl. R.565b*: reversely, *αιτία ἔχει τινά* *Hdt. 5.70,71*; *αἰ. φεύγειν τινός* *S. Ph.1404*; *ἐν αἰτίᾳ εἶναι* or *γίγνεσθαι*, *Hp. Art.67, X. Mem.2.8.6*; *αιτίαν ύπέχειν* lie under a charge, *Pl. Ap.33b, X. Cyr.6.3.16*; *ὑπομεῖναι* *Aeschin. 3.139*; *φέρεσθαι* *Th. 2.60*; *λαβεῖν ἀπό τινος* *ib.18*; *αιτίαις ἐνέχεσθαι* *Pl. Cri.52a*; *αιτίαις περιπίπτειν* *Lys. 7.1*; *εἰς αἰτίαν ἐμπίπτειν* *Pl. Thet.150a*; *αιτίας τωγχάνειν* *D. Ep.2.2*; *ἐκτὸς αἰτίας κυρεῖν* *A. Pr.332*; *ἐν αἰτίῃ ἔχειν hold one guilty*, *Hdt. 5.106*; *δι' αἰτίας ἔχειν* *Th. 2.60, etc.*; *ἐν αἰτίᾳ βάλλειν* *S. OT656*; *τὴν αἰτίαν ἐπιφέρειν τινί impute the fault to one*, *Hdt. 1.26*; *αιτίαν νέμειν τινί* *S. Aj.28*; *ἐπάγειν* *D. 18.283*; *προσβάλλειν τινί* *Antiphon 3.2.4*; *ἀνατιθέναι, προστιθέναι*, *Hp. VM21, Ar. Pax640, etc.*; *ἀπολύειν τινὰ τῆς αἰτίης to acquit of guilt*, *Hdt. 9.88, etc.*

2. in forensic oratory, invective without proof (opp. *ἔλεγχος*), *D. 22.23*, cf. *18.15*.

3. in good sense, *εἰ ..εὖ πράξαιμεν, αἰτία θεοῦ the credit is his*, *A. Th.4*; *δι' ὅντινα αἰτίαν ἔχονσιν Αθηναῖοι βελτίους γεγονέναι are reputed to have become better*, *Pl. Grg.503b*, cf. *Alc.1.119a, Arist. Metaph.984b19; ὃν ..πέρι αἰτίαν ἔχεις διαφέρειν in which you are reputed to excel, Pl. Thet.169a; οἵ ..ἔχονσι ταύτην τὴν αἰ. who have this reputation, Id. R.435e, cf. And. 2.12; αἰτίαν λαμβάνειν Pl. Lg.624a.*

4. exhortation, *μὴ ἐπ' ἔχθρα τὸ πλέον ἡ αἰτίᾳ Th. 1.69*.

II. cause, *δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν Hdt. Prooem.*, cf. *Democr. 83, Pl. Ti.68e, Phd.97a sq., etc.*; on the four causes of *Arist. v. Ph.194b16, Metaph.983a26*— *αἰ. τοῦ γενέσθαι or γεγονέναι Pl. Phd.97a; τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ τῇ πόλει αἰτία ἡ κοινωνία Id. R.464b*— *dat. αἰτίᾳ for the sake of,*

κοινοῦ τινος ἀγαθοῦ Th. 4.87, cf. D.H. 8.29:— αἴτιον (cf. αἴτιος 11.2) is used like αἰτία in the sense of cause, not in that of accusation.

III. occasion, motive, *aitiāv ροαισὶ Μοισᾶν ἐνέβαλε gave them a theme for song, Pi.N.7.11; aitiāv παρέχειν Luc.Tyr.13.*

IV. head, category under which a thing comes, *D. 23.75.*

V. case in dispute, *ἢ αἱ. τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός Ev.Matt.10.10.*

Hier wird im Punkt II der Begriff in Bezug auf Herodot als Ursache (cause) interpretiert. Es wird sogar die oben von mir angeführte Stelle des Prooimion zitiert.

Die letzte Quelle ist das Werk von Wilhelm Pape²⁵⁶. Hier kann man keine bestimmten Tendenzen erkennen. Es werden beide Bedeutungen angegeben: 1. Ursache Veranlassung und, 2. Beschuldigung Vorwurf. Unter dieser zweiten Bedeutung werden zwei Referenzen auf Herodot gemacht (*aitiā ἔχειν*, angeklagt sein, Herodot 5, 70.73) und (jemand beschuldigen, *ἐν αἰτίᾳ τιθέναι τινά*, Herodot 8. 99, *ἐν αἰτίᾳ ἔχειν τινά*, Herodot 5. 106).

Diese Beispiele zeigen uns dass schon bei verschiedenen Lexika keine gemeinsame Haltung in Bezug auf die Bedeutung des Begriffes *aitiā* herrscht. Diese Ambiguität hat wichtige Konsequenzen für die Untersuchung des Werkes. Die Entscheidung des Übersetzers, des Wissenschaftlers oder einfach die Wahl des Lesers kann die Auslegung des Werkes beeinflussen. Ursache und Schuld unterscheiden sich indem bei der Schuld ein ethisches Element im Spiel kommt das diese Ursache bewertet. Jede Entscheidung, jede Interpretation hat Konsequenzen für die Auslegung des Werkes. Mit solchen Schwierigkeiten kann man sich fragen, ob es überhaupt möglich ist auf ein Verstehen

²⁵⁶ Pape, W., Handwörterbuch der griechischen Sprache, Vieweg und Sohn, Braunschweig: 1914, S. 64-65.

zu hoffen. Das liegt an unserem Verständnis vom Verstehen. Verstehen, wie ich schon vorher erklärt habe, ist nicht ein Ziel das man erreicht, es ist ein Prozess, der Veränderungen von Verstehen beinhaltet. Jede Untersuchung bringt das Verstehen voran, sogar die, welche Kontroversen oder pointierte Meinungen über das Werk äußern (z.B. Fehlings). Sie dienen als Anstoß für die Forscher, diese Äußerung zu widerlegen, um an das Werk näher zu kommen. Diese Prozesshaftigkeit des Verstehen betrachte ich nicht als Manko, sondern als Vorteil. Ich möchte jetzt ein Modell vorstellen, was ich selbstbewusste Reflexivität nenne, um den Weg des Verstehen in Bewegung zu setzen.

1.8 Die selbstbewusste Reflexivität

1.8.1. Die Reflexivität auf der Seite des Lesers.

Als Leser können wir den Text als „wir selbst“, das heißt, aus unserer Perspektive als Leser betrachten. Dieses „wir selbst“ entspricht einem Jemand mit einer bestimmten Wahrnehmung, Verstehen, einem Kulturwesen mit einem intellektuellen, soziologischen und historischen Umfeld, der eine bestimmte Weltanschauung besitzt. Man kann dieses System nicht ausschalten. Wir können nicht aufhören „wir selbst“ zu sein. Sogar, wenn wir durch die Augen von anderen die Welt betrachten, sind wir es, die als jemand anderes betrachten, entscheiden und verstehen. Das, was Heidegger ontologisches Verstehen oder Gadamer Vorurteile nennen, ist unsere eigene Möglichkeit die Welt zu

betrachten, wahrzunehmen und verstehen²⁵⁷. Wir können nicht anders. Das kann man an einem Beispiel erleuchten: es geht um die Tragödie „Die Perser“ von Aischylos, die 572 v. C. geschrieben wurde und genau wie bei Herodot den Schlachzug von Xerxes gegen die Hellenen beschreibt. In einer Stelle erzählt Attosa, die Mutter von Xerxes einen Traum, wie folgend:

„Nun dass die eine in Hellas wohnte, aus Zufall, die andere im Barbarenland“²⁵⁸.

Später erzählt ein Bote über die Zahl der Schiffe bei Salamis:

„Überlegen an Zahl, gewiss, hätten mit unserer Flotte siegen müssen
Wir, die Barbaren. Wo doch die Griechen nur dreihundert Schiffe stellten
Zur Schlacht, weitere zehn als Reserve. Doch Xerxes, das weiss ich,
Bot mehr als Tausend auf, dazu zweihundertsieben besonders schnelle“²⁵⁹.

Wenn man die Bedeutung des Begriffes Barbaros (*βάρβαρος*) untersucht kommt die Problematik dieser Aussage ins Licht. *βάρβαρος* hat in der altgriechischen Sprache folgenden Bedeutungen:

1. unverständlich sprechend, fremdsprachig, ausländisch, ungriechisch; als Substantiv: Ausländer (Bezeichnung aller, die nicht griechisch sprechen), oft Perser, Perserkönig; Barbarenland.
2. ungebildet, roh, wild²⁶⁰.

Βάρβαρος ist ein Begriff der Hellenen um jemand zu bezeichnen, der kein Hellene ist. Er entspricht einer Ansicht der Hellenen über Fremde. Es sind die Hellenen, die auf solche Weise, die Fremder

257 Siehe Kants Zitate (Anm. 106-110, S. 57-59) in dieser Arbeit.

258 Aischylos, Die Perser, S. 13.

259 Ebd. 258, S. 20.

260 Ebd. 254, S. 162.

nennen, bezeichnen oder klassifizieren. Aus einer Weltanschauung, die das Hellenische in der Mitte sieht, wird, was nicht hellenisch ist, als *βάρβαρος* definiert. Jemand der nicht Hellene ist, wird sich selber nicht als *βάρβαρος* bezeichnen, weil er sich mit den seinigen verstehen kann. In dem Text von Aischylos werden die Perser aus einem hellenischen Blickwinkel beschrieben. Der Autor überträgt seine Weltanschauung und projiziert seine Werte auf das andere Volk. Das mag eine Nebensächlichkeit sein aber steht für mich als Beispiel für das Vergessen der eigenen Situiertheit. Aischylos lässt hier die Perser selbst als Fremde (*βάρβαρος*) bezeichnen. Der Perser ist kein *βάρβαρος* für die Perser sondern für die Hellenen.

Die eigene Situiertheit, die eigene Weltanschauung, die eigene Einstellung oder Perspektive sich selbst klar zu machen entspricht nicht der Gefahr eines Relativismus oder Perspektivismus²⁶¹. Die Bewusstmachung der eigenen Anschauung als eine unter verschiedenen Perspektiven zum Thema sollte ein Impuls sein, um nicht bei der eigenen Thesen stehen oder zufrieden zu bleiben sondern von der anderen Einstellung zum Thema sich bereichern zu können, um den Verstehensprozess weiter zu treiben. Das Verstehen ist ein Prozess, eine Praxis, die durch das Gespräch und Interaktion weiter voran ankommt. Dazu dient eine reflexive, eine selbstbewusste Reflexivität. Nur wenn die eigene Anschauung bewusst gemacht wird, kann man ihre Grenzen oder Eigenartigkeit feststellen. Diese muss nicht unbedingt falsch sein, ist aber auf jeden Fall begrenzt, unvollständig. Nur mit solcher Anerkennung kann man die eigene zentrale Stellung der Vorurteilsbesetzten Betrachtung verlassen, eine Stufe bei Seite treten, um andere Betrachtung in ihrer auch begrenzten und unvollständigen Eigenartigkeit betrachten zu können. Damit kommt man von dem *Ich* der Betrachtet zu einem *Wir*; das der Summe der Anschauungen entspricht.

261 Vgl. das Zitat von Nietzsche, Anmerkung 147, S. 80.

1.8.2 Die Reflexivität bei der Betrachtung des Werkes:

Ich möchte diesen Aspekt der Auslegungsprozesses direkt auf das Werk von Herodot beziehen, um eine Darstellung des Weges, den man nach meinem Erachten unternehmen soll, um den Text begreifen zu können, zu geben. Dazu sollte das Werk auf zwei Ebenen betrachtet werden: als Text und als Diskurs.

1.8.2.1 Reflexivität auf der Ebene des Textes:

Um das Verständnis der verschiedenen Eigenschaften des Textes zu klären, möchte ich kurz das Modell von de Jong präsentieren:

That what the hearer/reader/ reads is a text (first layer). The text consisting of a finite, structured whole of language signs, is the result of the narrating activity (narration) of a narrator. That which the narrator tells, the object of his narration, is a story (second layer). The story, consisting on a fabula ... looked at from a certain specific angle, is a result of a focalizing activity (focalization) of a focalizer. Focalization comprises not only 'seeing', but ordering, interpreting, in short all mental activities. That which the focalizer focalizes, the object of his focalization, is a fabula (third layer). The fabula, consisting of a logically and chronologically related series of events, is the result of all kinds of activities by characters in a fictional world²⁶².

Vielleicht kommt durch diese Definition der Unterschied zwischen Story und Fabula nicht so deut-

262 De Jong, I. J. F., *Narrators and Focalizers. The Presentation of the story in the Illias*, S. 31.

lich heraus wie bei Lämmert²⁶³. Tatsache ist (und das wollte ich mit dieser Definition zeigen), dass es sich beim Text um ein Konstrukt handelt, der als solches betrachten werden soll. Das möchte ich mit einigen Beispielen illustrieren. Im ersten Buch präsentiert Herodot das Treffen zwischen Kroisos und Solon (Buch I, 26-33). Ob das Treffen wirklich stattfand, ob Herodot es erfunden hat, bringt für die Untersuchung des Textes nicht viel. Wichtig ist die Stellung dieses Gesprächs im Werk, was er mit diesem Gespräch sagen will und welche Konsequenzen dieses Gespräch für den Verlauf des Textes hat. Ein wichtiger Teil des Werkes ist ohne Zweifel das *προοίμιον*, weil dort das Ziel des Werkes festgestellt wird. Statt hier die Begriffe wie *ἱστορία* oder *αἵτια* festzulegen, kann man zuerst die Bedeutung dieser Begriffe in der Zeit von Herodot herausfinden und dann kann man verfolgen, wie konsequent Herodot in seinem Werk die Frage der *αἵτια* entwickelt. Man kann den Text als Text verstehen wenn man seine Wahrheit erscheinen lässt, nicht wenn man seine Wahrheit finden will. Wenn man sehr fixiert ist auf das *was* Herodot erzählt, kann man schnell zu Urteilen und kritischer Betrachtung kommen. Wenn man sich aber auf das *wie* konzentrieren kann, also, wie Herodot erzählt, dann kann man sich aus dem Text, seine Wahrheit holen, ohne eine zu rasche Verurteilung in richtig oder falsch vorzunehmen.

Es gibt eine Eigenschaft, die dieses Werk sehr schwer zu verstehen macht: Herodots Werk ist ein Schwellentext. Es gibt viele Stellen, wo der Mythos sehr präsent ist, wo die Handlung der Götter stark an das Epos erinnert²⁶⁴. An anderen Stellen besonders zwischen Buch VII und IX, konzentriert sich das Geschehen mehr auf den Schlachzug von Xerxes. Es wäre hier falsch von einer Entwicklung, oder über eine Wandlung vom Mythos zum Logos zu sprechen, da es auch hier viele Momente gibt, die weg von den Chroniken bleiben²⁶⁵. Alle diese Aspekte des Textes sollen als Impuls dienen, den Text nicht als etwas selbstverständliches zu betrachten sondern ganz aktiv den

263 Lämmert, E. „Bauformen der Erzählens, Stuttgart: 1985. Er unterscheidet zwischen „Geschichte“ der bloßen chronologischen Folge der Ereignisse, und „Fabel“, der kausal umgeordneten Erzählung des *Narrators*.

264 z. B. Im Buch I, 87-91 wo Kroisos auf wunderbarerweise aus der Scheiterhaufen gerettet wird.

265 z. B. Im Buch VII, 12-16 Traum des Xerxes und Traum des Artabanos.

Text, nicht aus dem bequemen Maßstab der heutigen Wissenschaft, sondern aus seiner Ambiguität und Eigenartigkeit zu lesen, zu verstehen und auslegen. Das Aufgeben von unserer Ordnung beim Betrachten des Textes kann neue Möglichkeiten des Verstehens eröffnen, um das was im Text verborgen liegt, erscheinen zu lassen. Sonst wird Herodot weiter von der Geschichte und Geschichtsforschung verdammt, der Vater einer Geschichte bleiben zu müssen, die ihm fremd war und die er als Gattung nie angestrebt hat.

1.8.2.2 Reflexivität auf der Ebene des Diskurses

Was bedeutet es, einen Text auszudeuten oder zu interpretieren? In einer gewissen Weise versucht, oder strebt die Hermeneutik durch die Auslegung, danach, die Wahrheit des Textes herauszuholen, ins Licht zu bringen. Diese Aussage entspricht der Voraussetzung von zwei Tatsachen: erstens, dass der Text eine Wahrheit besitzt und zweitens dass es jemand gibt, der diese Wahrheit herausholen kann. Der Subjektivismus²⁶⁶ und der Glaube an eine immanente Wahrheit, an ein systematisches Wissen wird besonders beim Poststrukturalismus in Frage gestellt. Die Untersuchungsebene wendet sich von der traditionellen Betrachtung ab. Neue Wege der Analyse werden angestrebt, wie die Untersuchung der Differenz bei Derrida, die Intertextualität bei Kristeva, die Allegorie bei de Man und letztendlich der Diskursanalyse bei Foucault.

Die Untersuchung der *Historien* als Diskurs sollte mit der Frage von der Bedingung der Möglichkeit von solchen Diskurs anfangen. Wie ist dieser Diskurs entstanden? Welche Faktoren²⁶⁷ haben diesen Diskurs ermöglicht? Um diese Frage beantworten zu können, soll man zuerst die Eigenartig-

266 Vgl. Die Zitate von Kant (Anm. 106-110, S. 57-59) in dieser Arbeit.

267 Nach Foucault sollte man sagen „welche historische A-priori“

keit von Herodots Diskurs untersuchen.

Das erste Element, das man untersuchen sollte, ist zu erfahren, wie der Text verfasst ist, das heißt, die Frage nach dem Sprachaufbau, z.B. warum der Text in Prosa und nicht in gebundener Sprache geschrieben wurde. Warum ist der Text in Prosa geschrieben? Welche Bedeutung hat die Wahl dieser Sprachform für die Verfassung des Textes? Handelt es sich um eine ästhetische Auswahl oder hat die Wahl der Prosa eine andere Bedeutung? Ist diese Wahl überhaupt eine Wahl oder das Ergebnis eines Prozesses, einer Entwicklung? Welche Beziehung hat diese Wahl in Bezug auf Homer und Hesiod auf der einen Seite und auf die ionische Naturphilosophie andererseits?²⁶⁸ Man wird im Laufe dieser Arbeit feststellen können, dass die Wahl nicht zufällig ist, und dass sie eine besondere Bedeutung für die Aufbau und Ziel des Werkes hat.

Es gibt ein Element, dass auf eine diskursiven Ebene essenziell ist, um die Eigenartigkeit des Werkes zu verstehen: der Begriff *aitία*. Ich habe schon die Probleme bei der Übersetzung dieses *terminus tecnicus* erwähnt. Was ich jetzt zeigen will, ist, welche Bedeutung für die Einheit des Textes die Frage der *aitία* hat. Ich habe schon erklärt, wie Herodot in seinem *προοίμιον* die Begründung für den Krieg zwischen Persern und Hellenen als Ziel seiner Erkundung formuliert. Was ist neu an dieses Ziel? Im Gegensatz zum Epos will Herodot nicht auf die Hilfe der Musen angewiesen sein. Er erzählt die unterschiedlichen mythologischen Erklärungen für den Beginn der Feindschaft zwischen den Völkern (er spricht von Unterschieden, *διαφορῆς*). Nachdem er diese Geschichten geschildert hat, die die Tradition entsprechen, macht er eine Zäsur und erklärt: „Ich selber will nicht entscheiden, ob es so oder anders gewesen ist. Aber ich will den Mann nennen, von dem ich sicher weiß, dass er die Feindseligkeiten gegen die Griechen begann“²⁶⁹. Es ist nicht wichtig festzustellen ob er recht mit seiner Aussage hatte, wichtig ist der Wille, mit den eigenen Mitteln eine Begrün-

268 In Bezug auf die Sprache werde ich im Laufe der Arbeit eine komparatistische Untersuchung zwischen den „Persen“ von Aischylos und den „Historien“ von Herodot als ein Beispiel von Intertextualität, auf der einen Seite und unterschiedlicher Diskurse auf der anderen Seiten unternehmen. Dasselbe Thema wird unterschiedlich behandelt.

269 Herodot, *Historien*, I, 5.

dung, unabhängig von der Tradition, selber anzustreben²⁷⁰.

Dieser Wille zur *aitía*, diese neue Einstellung jeder Aussage, jede Situation nach ihre Natur zu untersuchen, zeigt sich auch in der Betrachtung des Anderen (oder Fremden), eines der zentralen Themen in Herodots Werk. In der Suche nach der Ursache/Schuld für den Konflikt zwischen Perser und Hellenen, unternimmt Herodot die Beschreibung der Perser von der Zeit der Entstehung ihrer Macht bis zum Schlachzug gegen die Hellenen. Durch die Beschreibung der Entstehung und Entwicklung des Persischen Reiches bringt Herodot den Leser in Kontakt mit verschiedenen Kulturen und Völkern. Die ethnographischen, geographischen und sittlichen Schilderungen dienen nicht nur dazu, Kenntnisse von diesen Völkern zu gewinnen sondern schaffen durch den Vergleich mit der Hellenischen Kultur eine Selbstbewusstmachung der eigenen ethischen Normen. Hier kommt aber die zweite Unterscheidung von Herodot. Er will nicht nur den Unterschied zwischen Barbaren und Hellenen zeigen sondern will auch einen Unterschied zwischen den zwei stärksten Mächten in Hellas, den Athenern und den Spartanern klar machen. Diese Unterscheidung hat Konsequenzen nicht nur für die Entwicklung des Konfliktes mit den Perser (siehe Schlacht bei Marathon) sondern auch für der Entwicklung die Machtverhältnisse nach dem Krieg.

Mit dieser methodologischen Einstellung der selbstbewussten Reflexivität werde ich im zweiten Teil dieser Arbeit versuchen, nicht Herodot zu deuten, sondern das Werk aus seiner Einzigartigkeit zu verstehen. Meine zentrale These bezüglich der im Prooimion geäußerten Absicht des Werkes, deren Beweis ich anstreben werde, lautet: Herodot sieht den Grund für die Konflikte in einer *ὕβρις*,

270 Dazu Regenbogen: „die Frage nach der *aitía*, Ursache und Schuld in einem, ist das primäre Motiv des Forschens und Darstellens, wobei primär nicht zeitlich, sondern dem Gewichte nach verstanden werden muss. Damit ist etwas sehr Wichtiges gegeben. Der ätiologische Trieb des ionischen Menschen, der von den Denkern des Jahrhundert 7, 6, und 5 in der Erforschung der *φύσις*, der Natur, vielfältig bewährt worden ist, wird nun von einem Menschen des 5. Jahrhunderts mit primär historischem Interesse zum ersten Mal in der Welt auf einen 'geschichtlichen' Gegenstand gewendet“. Regenbogen, Otto, Kleine Schriften, C.H. Beck Verlag München:1961, S. 99. Auch Bakker: „*The difference between the natural historians and Herodotus the historian is that for the latter aitía is not a matter of nature or the human body but of human behavior (we recall the τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων of the proem). And also the 'cause' of the researcher's object of study does take on the sense of 'guilty' or 'responsibility'*“ Bakker, Egbert, *The making of history: Herodotus's Histories Apodexis*, in: Brill's Companion to Herodotus, Brill, Leiden London Köln: 2002, S. 14.

einer Übertretung, einem Übermass, was ich als ein „zu viel des Wollens“ bezeichne. Er untersucht diese *ὕβρις* zuerst an den Barbarenkönigen von Kroisos bis Xerxes. Diese *ὕβρις* aber, ist keine Eigenschaft, die nur bei den Barbaren erscheint. Herodot zeigt an den Fällen einiger hellenischer Führer (Miltiades, Themistokles) das auch die Hellenen für *ὕβρις* anfällig sein können. Die *ὕβρις* überspringt also die Grenze dieses Konfliktes und zeigt sich als allgemeiner Grund für jeglichen Krieg. Damit zeigt Herodot eine ethische Begründung für jede Art von Konflikte deren Gültigkeit noch in unserer Zeit festgestellt werden kann.

Zweite Teil

Die wirkliche Besonderheit an Herodots Werk ist (ausser die von mir schon thematisierte irrtümlichen Betrachtung seines Werkes als erstes Geschichtswerkes des Abendlandes), dass es das erste in Prosa geschriebenen Buch der hellenischen Literaturgeschichte ist, das vollständig²⁷¹ erhalten ist. Ich möchte am Anfang des zweiten Teils dieser Arbeit, der sich intensiv mit dem Text beschäftigen wird, als erstes diese Tatsache untersuchen. Welche Bedeutung hat die Prosa als Stilmittel? Handelt es sich um eine Wahl von Herodot? Warum hat er sein Werk nicht im Hexameter geschrieben wie Homer? Welche Bedeutung hat diese Wandlung von der Dichtung zur Prosa? Kann man wirklich von einer Wandlung sprechen? Handelt es sich nur um ein Stilmittel oder entspricht diese Wahl einer Änderung im Diskurs?

2.1 Die Sprache und die Schriftlichkeit.

Um diese Entwicklung in der hellenischen Literaturgeschichte und die historischen a priori die einen Diskurs wie der von Herodot ermöglicht haben verstehen zu können, sollte man zuerst die Entstehung und Entwicklung der Sprache untersuchen.

Wann das griechische Alphabet entstanden ist, wird von den Gelehrten und der Wissenschaft unterschiedlich betrachtet²⁷². Wichtiger aber als die genauer Zeitpunkt ist wie die Alphabet entstanden ist. Das Alphabet wurde aus dem westsemitischen/phönizischen Sprachbereich übernommen (darüber berichtet Herodot im Buch V, 58/59). Es wurde nicht einfach kopiert, sondern transformiert. Dazu

271 Die Diskussion über die Vollständigkeit des Werkes wird im Laufe der Arbeit thematisiert. Was ich mit vollständig meine, ist, dass das Werk als ganzes, nicht fragmentarisch erhalten ist.

272 "Üblicherweise aber geht man von der pragmatischen Formel, um das Jahr 800 oder bald danach aus". von Behm, G., Solon von Athen, S. 33-34.

Gudopp von Behm:

die Veränderung, die die Griechen an den phönizischen Zeichen vorgenommen haben, bestanden in der Hauptsache in einer „genialen“ Selbstverständlichkeit: Bei der Adaption funktionierten sie einige Buchstaben, die sie in ihrer Sprache nicht brauchten, zu Vokalzeichen um. Denn die semitische Schrift notiert im wesentlich nur die Konsonanten; von ihnen aber besitzt sie einen Reichtum, der in anderen Sprachen überflüssig ist.²⁷³

Aus dieser Erklärung findet man zwei Elemente, die eine wichtige Rolle in der Entstehung des Alphabets spielen und die griechische Sprache und das griechische Denken in seiner Einzigartigkeit bezeichnen: der Kontakt zu fremden Kulturen und das, was Assmann die „Demotisierung der Schrift“ nennt²⁷⁴.

Das Alphabet ist als Produkt des Kontaktes zwischen den Hellenen und Phönikern entstanden²⁷⁵.. Der Kontakt mit anderen Realitäten, Weltanschauungen, Lebensweisen, hat von Anfang an das hellenischen Leben und Denken beeinflusst. Das werde ich später im Detail in Bezug auf Ionien erklären, trotzdem wollte ich im Voraus auf diese Eigenschaft der hellenischen Kultur aufmerksam machen, weil sie in Bezug auf die Entstehung und Entwicklung der Geschichtsschreibung eine

273 Ebd. 272, S.36.

274 Assmann, J., Das kulturelle Gedächtnis, S. 259.

275 Das wird von Gudopp-von Behm ausführlich dargestellt: „Nach den Untersuchungen speziell von Heubeck und Burkert kann es heute als gesichert gelten, dass die griechische Schrift-Übernahme und Schriftsystem-Anpassung an die Muttersprache um 800 in einem kommerziellen Zusammenhang erfolgte“ (Latacz 1990, 231). Der Ort des Transfers könnte gut der phönizisch-griechisch-kyprische Handelsplatz Al Mina an der syrischen Küste, bei der Mündung des Orontes, gewesen sein, wo griechische Händler seit dem Ende des 9. Jahrhunderts tätig waren. Oder orientalische Handwerker und Seefahrer haben ihr Alphabet in die griechische Welt „eingeschleppt“. Im Zusammenhang der Aufhellung des ökonomisch-politischen Lebens im Mittelmeerbereich während des lange „dunkel“ gebliebenen 8. Jahrhunderts schreibt Burkert: „Entscheidend waren die Entdeckungen der griechischen Niederlassungen in Syrien und auf Ischia in Verbindung mit den Ausgrabungen von Lefkandi und Eretria auf Euboea. Die Ausbreitung des Erzhandels im Mittelmeer zugleich mit der assyrischen Expansion zum Mittelmeer ergibt den erleuchtenden historischen Rahmen auch für die Wanderung östlicher Handwerker nach Westen und für die Ausbreitung der phönizisch-griechischen Schrift.“ (Burkert 1984, 12). Gudopp-von-Behm, Solon von Athen, S. 34-35. Vergleich Haverlock, Eric, Schriftlichkeit, S. 81: „Die Erfinder, und lange Zeit die einzigen gewohnheitsmäßigen Benutzer des Alphabets, waren Handwerker und Kaufleute“.

große Rolle spielen wird. Durch diesen Kontakten mit fremden Kulturen verlieren die eigene Weltanschauung, Geschichte oder Werten an Absolutheit. Dieses Kontakt fördert das kritische Denken, den Vergleich, die Bewertung, die Beurteilung des Fremden wie des Eigenen auch. Die Betrachtung des Anderen erzwingt auch als Vergleich die Betrachtung des Selbst, was auch die Suche nach der Bewusstmachung des eigenen Bewusstsein impliziert.

Zurück zur Sprache: Was war die Einzigartigkeit des hellenischen Alphabets und welche Bedeutung hat es für die Entwicklung der hellenische Kultur? Dazu Assman: „Das griechische Alphabet ist, der Schrifttheorie von I.J. Gelb zufolge, der die phönizische Schrift als Silbenschrift deutet, das erste Zeichensystem, das einzelne Sprachlaute darstellt“²⁷⁶ Haverlock geht eine Stufe weiter und meint:

Die Einführung der griechischen Buchstaben beginnt irgendwann um 700 v. Chr. In die Schrift sollte den Charakter der menschlichen Kultur verändern, indem sie eine Kluft zwischen allen Vorgängerinnen aufriss. Die Griechen erfanden nicht nur einfach ein Alphabet; sie erfanden die Literarität und die literale Grundlage des modernen Denkens²⁷⁷

Worin liegt die Bedeutung des Alphabets?

Die Besonderheit der griechischen Alphabetschrift liegt in ihrer Abstraktheit. Ein Schriftsystem, das gesprochene Sprache in Atome (Konsonante und Vokale) zergliedert, und damit in Bestandteile, die unterhalb der Artikulationseinheiten der gesprochenen Sprache liegen, ein solches Schriftsystem vermag mit äußerster Geschmeidigkeit beliebige Lautfolgen zu transkribieren. Die

276 Assman, J., Das Kulturelle Gedächtnis, S. 259. Er zitiert Gelb, I. J., *Study of Writing*, S. 166.

277 Havelock, E., Schriftlichkeit, S. 71.

Zertrümmerung von Sprache durch das Alphabet, das durch semantische und phonetische Einheiten hindurchstößt, ermöglicht eine Reorganisation von Elementen, die dann dem Duktus gesprochener Sprache näherkommt als alle anderen Notationssysteme.²⁷⁸

Diese Versachlichung des Alphabets als Instrument oder als Mittel, die Welt in Bedeutungen zu erfassen wird von Assman in einem Vergleich zur ägyptischen Bildkultur deutlich dargestellt:

Das extreme Gegenstück dazu ist die ägyptische Hieroglyphenschrift: sie bezieht sich mit ihrer realistischen Bildhaftigkeit unmittelbar auf die Welt und mit ihrer Zeichenfunktion sowohl auf die phonetische als auch auf die semantische Ebene der Sprache.[...] Deshalb ist sie als Schriftsystem wesentlich schwieriger zu handhaben als die griechische Alphabetschrift und bleibt auch weitgehend in den Händen der Spezialisten. Aber sie leistet auch ganz Anderes und steht in entsprechend höheren Ehren. Die Hieroglyphenschrift geht, was ihre sinnliche Präsenz angeht, weit über das gesprochene Wort hinaus. In ihr gewinnt Sprache eine vielfältigere, bezugsreichere Wirklichkeit als in der Stimme.

Die Alphabetschrift ist demgegenüber ein abstraktes Aufzeichnungsmedium für die Stimme, in der die Sprache ihre eigentliche Präsenz und Wirklichkeit hat. Griechenland wird zur Schriftkultur nur auf dem Wege der Wortkultur, Ägypten dagegen ist auch als Bildkultur, und daher in einem viel umfassenderen Sinne, eine Schriftkultur. Der Weg zur Schrift führt hier nicht nur über die sprachliche, sondern auch über die bildliche Gestaltung und Aneignung vom Welt. Vor allem Schreiben ist die Schrift bereits eine ausdrucksvolle Kodierung der Welt. Die ägyptische Schrift, die jenseits von den Texten das Weltbild der Kultur speichert, wird nicht als eine äußerliche Technik begriffen, sondern als ein Gottesgeschenk verehrt²⁷⁹.

278 Assmann, A. und J., Einleitung, in: Havelock, Eric, Schriftlichkeit, S. 6.

279 Assmann, A. und J., Einleitung, in: Havelock, Eric, Schriftlichkeit, S. 25-26. Vgl. Assman, Jan, Das kulturelle Gedächtnis, S. 265-266.

Hier werden die Schwierigkeiten der ägyptischen Schrift deutlich gezeigt. Es handelt sich nicht nur um technische sondern um philosophische Unterschiede, wie die Welt betrachtet wird. Der Gebrauch, das Verständnis und die Übung der Schrift wird einer kleinen professionalisierten Elite vorbehalten. Dazu Lefévre:

Wie die hohen Qualifikationsforderungen, die die Silbenschrift [...] verlangte, das Schreiben zur Tätigkeit eines eigenen Berufsstands gemacht hatten, so verhinderte die soziale Stellung dieser Berufsschreiber [...] die Entwicklung oder Übernahme einer Buchstabenschrift. In der Gesellschaften dagegen, in denen die Fernhandler nicht mehr oder minder direkt Anhänger der staatlichen Zentralwirtschaft waren, führten die aus dem Handel erwachsenden Anforderungen [...] zur Entwicklung oder Übernahme von Buchstabenschriften, die keine Professionalisierung des Schreibens erforderten. [...] Die Buchstabenschrift [...] führte gewissermaßen zu einer Demokratisierung der Schriftsprache²⁸⁰.

Hier werden zwei der Elemente untersucht, die ich vorher hervorgehoben habe: Die Fähigkeit der hellenischen Kultur, sich durch Kontakt mit Fremden zu entwickeln und dazu die Möglichkeit der Sprache, wegen ihrer Stellung als Instrument, ohne theologischen Hintergrund, und seine atomare Struktur, von Jedem gebraucht werden zu können, was man als eine Demokratisierung der Sprache bezeichnen kann. Das hat als Konsequenz, dass jeder sich der Schrift bedienen kann. Man kann als Kind das Schreiben lernen, man kann als Händler von der Schrift für den alltäglichen Verkehr profitieren und man kann die eigenen Gedanken in schriftlicher Form erfassen. Das dritte Element, das ich jetzt zeigen will, hat mit dieser Möglichkeit der Schrift, die Gedanken zu konservieren, zu fixieren und zu erhalten zu tun. Die Einzigartigkeit des griechischen Alphabets besteht in der Möglich-

²⁸⁰Lefévre, S. 167 ff. Zitiert von Assmann.

keit, durch seine Phonemen, jedes Wort in Schrift abbilden zu können. Was die Entwicklung der hellenische Sprache zeigt, ist eine Erhaltung der Oralität in der schriftlichen Sprache. Die homerischen Epen, die Werke Hesiods, das Werk von Herodot, die attische Tragödie und sogar die platonischen Dialoge zeigen viele Elemente von Oralität, nicht nur in den direkten Reden, sondern in Aufbau, Struktur und Darstellung. Das soll im Detail untersucht werden, weil diese Entwicklung alles andere als der Normalfall ist und²⁸¹. Oralität und Literalität stehen hier nicht als Antipoden, wie in Ägypten oder Israel, wo die Schrift „als eine ewige unwandelbar stillgestellte, heilige Ge- genwelt zur Flüchtigkeit des mündlichen Worts“²⁸² verstanden wurde. Assmann zeigt eine aus- führliche Erklärung für dieses Phänomen, die ich jetzt präsentieren möchte:

Die Griechen waren aus Gründen, auf die wir hier nicht im einzelnen eingehen können, befreit von der Schrift-Gesetzmäßigkeiten orientalischer Gesellschaften. Die orientalischen Schriften sind als Instrumente politischer Repräsentation und wirtschaftlicher Organisation entwickelt worden; sie sind untrennbar verbunden mit der Bürokratie, die sich ihrer bedient zur Verwaltung großer Herrschaftsbereiche (für Mesopotamien: M. Lambert 1960). Schreiben heißt soviel wie ordnen, planen, gliedern. Die Schrift ist hier in erster Linie ein Instrument organisierender Wirklichkeits- bewältigung und herrschaftlicher Repräsentation. Was sie schreibt, sind die Diskurse der Macht und der offiziellen Identität, Gesetze, Erlasse, Akten, Rituale, Opferstiftungen. Schreiben heißt festschreiben, sichern, dokumentieren, heißt kontrollieren, beherrschen, ordnen, kodifizieren. Die Schrift ist in erster Linie, mit Foucault zu reden, ein „Dispositiv der Macht“ und ein Organ der Weisung. Was geschrieben steht, beansprucht höchste Verbindlichkeit. In dieses Schreiben findet „mündliche Überlieferung“ sowie das, was wir „Literatur“ nennen würden, nur sehr beschränkt Einlass. Die Welten, die zwischen den Schreiber-Beamten Ägyptens oder Mesopotamiens und den

281 Vgl. Assmann: „In der Regel laufen mündliche und schriftliche Überlieferung nebeneinander her, bis sich allmählich die schriftliche durchsetzt und die mündliche zur Folklore oder zum Aberglauben herabgestuft wird. Die älteste griechische Literatur scheint darin ziemlich einzigartig dazustehen, da sie eine mündliche Überlieferung getreulich kodifiziert hat“. Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis, S. 267.

282 Assmann, A. und J., Einleitung, in: Havelock, Eric, Schriftlichkeit, S. 11.

Sänger-Dichtern Griechenlands liegen, sind Welten nicht allein der Schrifttechnologie, sondern der Schriftkultur: des geschichtlichen Umfelds, des politischen Klimas, der Zuhörerschaften, der Erfahrungen, die man in der jeweiligen Kultur machen und austauschen kann²⁸³.

Hier wird gezeigt welche Faktoren die hellenische Schriftkultur charakterisieren. Im Gegenteil zur orientalischen Schrift zeigt sich bei den Hellenen eine Freiheit, eine Offenheit, die die Schrift für alle erreichbar macht. Bei den orientalischen Kulturen stellt sich die Schrift als eine Machtstruktur, als etwas das „von oben“²⁸⁴ praktiziert wird. Bei den Hellenen ist die Schrift etwas, was der Allgemeinheit gehört. Es handelt sich um eine offene Struktur, um alles, was man denkt, was man fühlt, was geschehen ist, in eine feste Form, die von allen verstanden will darstellen zu können. Ich möchte jetzt die Erklärung von Assman fortsetzen

Anders wiederum ist es um diese Schriftpraxis in Israel bestellt gewesen. Verglichen mit den Schreiberhierarchien der umgebenden Großreiche lebten die isralitischen Priester und Propheten gewissermaßen in freier Luft. Sie hatten jedenfalls andere Sorgen als zu verwahren und zu organisieren. „Festzuschreiben“ gab es dort vor allem eins: das Gesetz, die „Weisung“ (torah), von der man wusste, dass sie dem Volke gegeben war und durch alle Widrigkeiten hindurch bewahrt und befolgt werden musste. Der Nexus zwischen Schrift und Verbindlichkeit, Lesen und Gehorchen galt auch hier, jedoch nicht im Kontext eines irdischen Macht-Apparats. In Israel wurde Schrift entpolitisirt und zum wichtigsten Dispositiv der Macht Gottes.

Der Sonderweg griechischer Kulturentwicklung ist nicht allein eine Sache des Schriftsystems, sondern eines viel komplexeren Befundes, in dem es auf die Frage ankommt, wo die Instanzen der Weisung konzentriert sind, wie Verbindlichkeit gesichert und durchgesetzt wird. Das Besondere der

283 Assman, J., Das kulturelle Gedächtnis, S. 267-268.

284 Heute würde man lieber den Begriff „top-down“ gegenüber die hellenische „button-up“ benutzen.

griechischen Situation liegt in einer soziopolitischen Verwendung von Schrift, die am besten negativ zu kennzeichnen ist, als Freiraum, der weder von der Weisung-gebenden Stimme eines Herrschers noch eines Gottes besetzt ist. Dieses Macht-Vakuum hat das Eindringen von Oralität in die griechische Schriftkultur begünstigt²⁸⁵.

Ich finde Assmans Erklärung sehr akkurat. Ich würde aber den Freiraum nicht ex negativo beschreiben. Es bedeutet viel mehr als den Mangel von politischem oder religiösem Druck. Es bedeutet die Möglichkeit des sich Äußern, sich Entwickeln, sich Zeigen. Statt eines Macht-Vakuums würde ich von einer Offenheit sprechen, die die Schrift nicht unbedingt mit einer bestimmten Machtstruktur verbinden muss. Die Schrift dient als Bewahrung des eigenen Seienden²⁸⁶. Der Freiraum ist, was die Möglichkeit des Seins sich zu äußern möglich macht. Der Freiraum, das Macht-Vakuum gelten als Grund für die Äußerung des eigenen Selbst. Dieses Selbst zeigt sich in den mündlich vorgetragenen Erzählungen. Die Schrift hilft diese Erzählungen zu fixieren, nicht aber sie zu ändern. Das meine ich mit der Bewahrung des Eigenen. Es wird oft kritisiert, dass die Griechen kein historisches Bewusstsein hatten²⁸⁷. Der Freiraum die das Schreiben Jedem erlaubt, stellt als Möglichkeit der Niederschreibung der verschiedenen Möglichkeiten der *μνήμη* (eigene Genealogie, Geschichte der eigenen Stadt, epischen Geschichten) zu verwirklichen. Ich möchte es hier vermeiden, eine Idee von einer bestimmte Hierarchie, einer Entwicklung von der Oralität zur Literarität zu erwägen. Diese so genannte synthetischen Prozesse (wie von Mythos zum Logos) werden aus einem bestimmten Ort betätigt, sie konzentrieren sich auf das Ziel aber vergessen zu sehen dass oft eine Gleichzeitigkeit von unterschiedlichen Elementen statt eine teleologische Bewegung eine Kultur

285 Ebd. 283, S. 268-269.

286 Ich möchte vermeiden das Wort „Logos“ zu benutzen, die ganz unterschiedlich interpretiert wird.

287 Dazu von Wilamowitz-Moellendorff: „Die Griechen haben eine wirkliche Geschichtswissenschaft nicht erzeugt; ihr Denken war darauf gerichtet, aus der Beobachtung Regeln zu abstrahieren und diesen den absolut verbindlichen Wert von Naturgesetzen beizulegen“. von Wilamowitz-Moellendorff, U., Griechische Literatur, S.4. Näher begründet hat von Wilamowitz-Moellendorff diese Ansicht in der Schrift: *On Greek historical writing*, Oxford, 1908.

prägen kann. Im Fall der hellenische Schrift sollte man feststellen welche sozialen Ort, welche Ausdrucksmittel bevorzugen konnte.

2.2 die Ausdrucksformen der *μνήμη* vor Herodot

In diesem Kapitel möchte ich keine Entwicklung der griechischen Literatur darstellen sondern, die verschiedenen Ausdruckformen der *μνήμη* mit dem von Herodot konfrontieren, um die Bezugspunkte sowie die Unterschiede ans Licht zu bringen.

Geschichte entsteht als eine Art von „sich Erinnern“, als ein Gedächtnis an die Ereignisse, die menschlichen Taten der Vergangenheit. Die *Mneme* gilt als Grundlage des eigentliche Geschichtlichen. Diese Darstellung zeigt sich bei den Hellenen zuerst in den epischen Erzählungen und ihrem ersten Exponent: Homer. Dazu Schadewaldt:

Homer war es, der den Griechen das erste Stück ihrer Vergangenheit in Ordnung gebracht hat. Das ist von großer Bedeutung. Damit ist nun für alle weitere Zeit dies Volk in der Geschichte installiert und der große Anfang gesetzt, nicht punktuell, sondern plastisch, und das ist von unerhörter Wirksamkeit gewesen. Wir wissen, wie die spätere griechische Geschichtsschreibung immer den troianischen Krieg als den großen Anfang betrachtet hat, wenn man auch noch Einiges davor ansetzte. Auch Herodot und Thukydides sind am troianischen Krieg orientiert, selbst wenn Thukydides ihn schon seiner rationalen Kritik unterwirft und feststellt, dass es nicht bedeutende Streitkräfte gewesen sein könnten. Er setzt ihn in seiner Größe herab, zweifelt aber nicht an der Überlieferung. Auch von der späteren Universalhistorie der Griechen ist er immer als ein großes Ereignis betrachtet worden, das den Anfang der griechischen Geschichte bildet. Das ist die Tat Homers,

nicht als Dichter, sonder als Dichter qua Historiker im Bereich der Sage²⁸⁸

Es wird deutlich, dass die Oralität hier eine große Rolle als Ausdrucksmittel spielt, weil diese Epen den Zuhörern durch einen Sänger erzählt werden. Die Sprache dieser Erzählungen ist die gebundene Sprache (Hexameter bei Homer). Havelock verbindet die Poesie als Medium mit einer präliterarischen Gesellschaft wie folgt:

Was wir „Poesie“ nennen, ist demnach eine uralte Erfindung zu dem Zweck, in oralen Kulturen eine fortlaufende Aufzeichnung zu ermöglichen. Solche Kulturen folgen normalerweise der Praxis, die Rhythmen verbaler Metren zu verstärken, indem sie sie mit den Rhythmen von Tanz, Musikinstrumente und Melodie verbinden. Ein Gedicht ist leichter zu behalten als ein Absatz Prosa; ein Lied ist leichter zu behandeln als ein Gedicht. Die Griechen bezeichneten diesen Komplex oralen Praktiken mit der Fachausdruck *mousike* und nannten die Muse, die der Kunst ihren Namen gab, ganz richtig „Tochter der Erinnerung“. Sie personifizierte die mnemotechnische Notwendigkeit und die Mnemotechniken, die charakteristisch sind für die orale Kultur²⁸⁹.

Ich halte diese Aussage von Havelock für eindimensional. Er bezieht seine Argumente nur auf die Übertragungsmöglichkeit der Sprache. Ich halte die gebundene Sprache nicht für ein Hilfsmittel, um eine Botschaft besser in Erinnerung zu halten, sondern für eine bewusste Form des Diskurses. An einer anderen Stelle sagt er: „In einer oralen Kultur ist die metrische Sprache Teil des Alltags“²⁹⁰. Damit verfehlt er es, die Besonderheit des Kunstwerks zu betrachten. Es handelt sich nicht

288 Schadewaldt, W., Der Anfang der Geschichtsschreibung bei den Griechen, S. 89.

289 Havelock, E., Schriftlichkeit, S. 79.

290 Ebd. 289, S. 84.

um eine Botschaft, die durch die Hilfe von Poesie, Musik und Tanz deutlicher verstanden wird. In den homerischen Erzählungen wird von einer anderen, alten Zeit erzählt. Eine Zeit der Heroen. Diese Andersheit wird durch die Poesie hervorgehoben. Dadurch wird aus einer Erzählung ein Kunstwerk, das die alltägliche Sprache nicht wiederspiegeln will. Stattdessen will das Epos eine Trennung von der Gegenwart zeigen. Hier geht es über Heroen einer älteren Zeit, nicht über Menschen der Gegenwart. Der Inhalt ist nicht von der Form zu trennen. Hier kann man einen Unterschied zu (unserer) Idee von Geschichte zeigen. Dazu Schadewaldt:

Wir wissen, dass Homer keine Geschichte des troischen Kriegs oder etwa eine griechische Kulturgeschichte geschrieben hat. Er geht aus vom Menschlichen und von Problemen des Menschlichen: »Zorn des Peliden Archilleus«, wie er selber sagt, also einem bestimmten heldischen und menschlichen Problem, das sein Gegenstand ist. Dahinter aber steht als weiterer konzentrischer Kreis die Sage vom troischen Krieg, auch die Geschichte, wie Helena geraubt wurde und die Griechen sich dann aufgemacht haben, um sie zurückzugewinnen²⁹¹.

Die homerischen Epen schaffen in ihrer Dichtung eine Einheit oder wie ich vorher geschrieben habe, eine Ordnung, einen Grund, eine Verankerung, die auch der eigenen Gegenwart einen Sinn geben kann. Dazu Finley:

„Myth was their great teacher in all matters of the spirit. There they learned morality and conduct; the virtues of nobility and the golden mean or the menace of hybris; and they learned about race and culture and even politics. Were not both Solon and Pisistratus accused of falsifying

291 Ebd. 288, S. 85.

*the text of the »Iliad« interpolating two lines in order to have Homeric authority for the seizure of Salamis from the Megarians?*²⁹².

Ich habe schon thematisiert, wie die homerischen Epen für Geschichte gehalten wurden. Wie hat aber der Autor sein Wahrheitsanspruch begründet? Dieser Punkt ist sehr wichtig in Bezug auf Herodot, weil hier sich ein wichtiger struktureller Unterschied zwischen dem Epos und der Historia zeigt. Dazu Strassburger:

Die Dichter treten mit dem Anspruch auf, dass ihre Erzählungen Wahrheit seien, und sie berufen sich zur feierlichen Beglaubigung auf die allwissenden Musen, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durchschauen und aus dieser untrüglichen Kenntnis dem Sänger die genaue Erzählung eingeben. Nirgends gibt es da einen Wink, dass dieser Anspruch poetisches Spiel sei, nie Erleichterungen für den Hörer und Leser, sich aus der Illusion zu lösen, sondern ständig nur kunstvolle Erschwerungen. Die Dichter haben die Rolle von Propheten, gläubig und Glaubenfordernd²⁹³.

Homer empfängt sein Wissen von der Muse. Sie gilt als Garantie der Wahrheit des Erzählten. Das Hören ist das Mittel der Übertragung des Wissens. Dem Autor wird das Wissen übertragen. Er hat eine passive Stellung und steht selbst als Mittel, diese empfangende Botschaft weiter mit zu teilen. Der Begriff *iστορία* wird aus dem Sehen abgeleitet²⁹⁴. Mit diesem Sehen wird der Begriff „Autopsie“ verbunden, das heißt, das Wissen kommt aus der eigenen Beobachtungen, aus dem sich erkundigen. Dieser Unterschied zwischen *iστορία* und Epen wird von Hartog wie folgt betrachtet:

292 Finley, M. I., Myth, Memory and History; S. 13.

293 Strassburger, H., Homer und die Geschichtsschreibung, S. 1073.

294 "Der *iστορία* als Tätigkeit ist eigentlich, dass die Forschung auf ein Sehen zurückgeführt wird. Wir sehen hier die Bedeutung des „Schauens“ für die „Augenmenschen“, die Griechen, wie wir sie zuerst in der Tatsache gefunden hatten, dass im Griechischen Ableitung vom Stamme *fid-* in der Bedeutung „Sehen“ und „Wissen“ lebendig geblieben ist". Snell, B., Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie, S. 69.

*„Tell me, O Muse, of the man of many devices...“ was the inaugural pact of the epic. The Muse, daughter of memory and source of inspiration, was the guarantor of the poet's song. With the first history, the realm of the spoken word is over. Prose replaces verse; writing dominates; the Muse disappears. In its place a new word and a new narrative economy emerge: „What Herodotus the Halicarnassian has learned by inquiry is set forth (the exposition of his *historia*...“ In the service of no particular power, with his very first words he begins to define and claim the narrative from which begins with the use of his own name. He is the author of his account (*logos*) and it is his account that establishes his authority²⁹⁵.*

Ich glaube aber, dass sich es hier nicht um zwei Arten von Wissen handelt, sondern um zwei unterschiedliche Wege der Aneignung des Wissens. Homer strebt genau wie Herodot an, dass die großen Taten der glorreichen Vergangenheit nicht vergessen werden, den Ruhm der Helden in Erinnerung zu behalten, er kann aber sein Wissen als Autor nicht selber begründen. Er ist von der göttlichen Hilfe abhängig. Er ist kein Historiker, er sucht nicht nach dem Wissen, er empfängt es von den Müssen. Das entspricht der Garantie der Wahrhaftigkeit der Erzählung.

Das oben erwähnte Streben nach Einheit und Ordnung zeigt sich auf bei Homer in der Suche nach der Genesis, dem Ursprungsdenken, was später bei den Vorsokratikern der Suche nach der *φύσις* entsprechen wird. Man kann es in der Ilias, Buch 14, 201 finden (Okeanos, der Ursprung der Götter) oder später, Buch 14, 246, (wor Okeanos als der Ursprung von allem genannt wird). Später wird Thales das Wasser als das erste, als Urelement ansetzen. Hier zeigt sich eine Wandlung vom Okeanos zum Wasser. Ich möchte keine großen interpretatorischen Schlüsse ziehen, trotzdem zeigt sich hier eine Parallele zum Wahrheitsanspruch. Bei Homer entsteht die Welt aus einem Gott, der Gott bringt die Welt zu sein. Es wird uns die Welt von Gott gegeben. Bei Thales wird die Wahrheit gesucht, wird aktiv nach einer Erklärung gesucht. Es zeigt sich der Unterschied zwischen dem Em-

295 Hartog, F., *The invention of History*, S.393.

pfangen der Wahrheit durch einen Gott (dazu ein antropomorphischer Gott) und dem Versuch, selber eine Erklärung zu suchen. Das entspricht einer großen Änderung des Denkens und des Seins. Die Antwort die Thales gefunden hat ist nicht wichtig, sondern den Willen selbst, nach Antworten zu suchen, was dem gleichen Geist entspricht die Herodot bei seinem Werk motiviert.

Gegen 700 v. Chr. lebte der nächste Autor, den ich jetzt untersuchen werde: Hesiod aus Askra in Boiotien. Er hat mehrere Werke geschrieben von denen zwei erhalten sind: die „Theogonie“ (von der Entstehung der Göttern) und die „Werke und Tage“ (ein Bauernkalender, wo er viel über das Prinzip der Gerechtigkeit dichtet).

Bei der Theogonie will Hesiod die von Homer vorgestellte Theologie systematisch darstellen. Hier zeigt sich das Phänomen einer kritischen Einstellung, die versucht die vorhandene Information auf ihre Richtigkeit zu prüfen und zu korrigieren. Dieses Phänomen werden wir später bei Herodot sehen, der seinen Vorgänger Hekataios mehrmals korrigiert und dann bei Thukydides, der seinerseits seinen Vorgänger in seiner Methodologie auch korrigiert (ohne ihn beim Namen zu nennen. Buch I, 20). Ohne die obige gestellte Stellungnahme zu korrigieren, möchte ich es aber etwas relativieren: Man sollte nicht erwarten, in der Theogonie eine klare Widerlegung von Homers Theologie zu lesen. Erstens, sind es hier wieder die Musen, die die Erleuchtung ins Thema bringen. Dazu Hesiod:

Diese nun lehrten einst Hesiodos schönen Gesang, als er Schafe am Fuß des heiligen Helikon weidete. So aber sprachen die Göttinnen zuerst zu mir, di olympische Musen, Töchter des aigisführenden Zeus: »Hirtenpack ihr, Draußenlieger und Schandkerle, nichts als Bäuche, vielen Trug verstehen wir zu sagen, als wäre es Wahrheit, doch können wir, wenn wir es wollen, auch Wahrheit verkünden.« So sprachen die beredten Töchter des großen Zeus, brachen den herrlichen Zweig eines üppig grünenden Lorbeers, schenkten ihn mir als Stab und hauchten mir göttlichen Sang ein,

damit ich Künftiges und Vergangenes rühme. Sie geboten mir auch, das Geschlecht der ewigen, seligen Götter zu preisen, sie selbst aber allerzeit zuerst und zuletzt zu besingen²⁹⁶.

Hier kann man die Funktion der Musen ganz deutlich betrachten. Die passive Stellung des Autors wird von den Musen akribisch beschrieben („Draußenlieger“ und „Schandkerle“). Sowohl Homer wie Hesiod bekommen die Wahrheit übermittelt. In diesem Bereich zeigen sich keine Änderungen. Trotzdem erwähnen die Musen (die bei Hesiod im Text selbst erscheinen) eine Kritik bezüglich der Wahrheit. Dazu Schadewaldt:

Es ist deutlich, dass hier die Musen, wie er sie gehört haben will, sich zwei ganz verschiedene Aufgaben zusprechen. Einmal wollen sie das Trügliche sagen, das dem Wahren ähnlich ist. Nun, dass die Dichtung Trug ist, ist eine Auffassung, die auch in den späteren Theorie der Sophisten erscheint. In pointierter Form heißt es einmal, dass sich sonst zwar die Menschen im allgemeinen nicht gern belügen lassen; hier aber leiden sie es gern und freuen sich sogar darüber. Also eine vergnügliche, angenehme Lüge. Es ist klar, dass Hesiod hier damit die alte und zumal die homerische Dichtung meint. Es ist der Charakter der homerischen Dichtung, dass man das, was im einzelnen erzählt wird, nicht unbedingt als »Wahres« nehmen kann, es gibt viel Unverbürgtes. Aber es ist so, dass es doch einen Bezug hat auf die Wahrheit, einen Ähnlichkeitsbezug²⁹⁷.

Die Musen haben nicht nur eine kritische Haltung sondern sie verkünden die Wahrheit. Dieser explizite Wahrheitsanspruch ist etwas Neues, das Hesiods Werk als Lehre der Wahrheit darstellt und von der Dichtung im Allgemeinen und den homerischen Epen insbesondere trennt. Man sollte dieses Streben von Hesiod, die Systematisierung der hellenischen Theologie, nicht als einen

296 Hesiod, Theogonie, S. 6-7.

297 Schadewaldt, W., Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen, S. 85.

Wunsch, Homers Bild radikal zu ändern, verstehen. Was Hesiod macht, ist Ordnung ins System zu bringen. Er behält die antropomorphe Darstellung der Götter von Homer²⁹⁸.

In dem anderen Werk von Hesiod, das erhalten ist („die Werke und Tage“), beschreibt er zwei Themen die einen neuen Diskurs entwickeln: die Dekadenz-Idee und die Idee der *Δίκη* als Ordnungsprinzip. Die Dekadenz-Idee oder der Grundgedanke des Verfalls zeigt einerseits die Vergangenheit als Vorbild. Auf der anderen Seite er schafft eine Distanz, eine Trennung zu unserer Zeit, wo es keine Gerechtigkeit gibt. Nun aber bringt er einen ethischen Begriff in das Zentrum seiner Analyse: die Gerechtigkeit oder *Δίκη*. Sie erhebt die Menschen über die Tiere, bringt Wohlstand und Glück, jeder aber, der Unrecht tut, verletzt in ihr eine Gottheit und diese *ὕβρις* (Übertretung) bringt Unheil.

Neben die Gerechtigkeit stellt Hesiod die Arbeit, einerseits als Strafe des Zeus für anfängliches Unrecht der Menschheit, auf der anderen Seite als Aufgabe, die zu Wohlstand und Ansehen führen kann. Hier wendet sich Hesiod von der Zeit der Heroen zu seiner Gegenwart und bei der Untersuchung des Lebens der Bauern kommt er zu einer neuen philosophischen Betrachtung, die die Ethik der Gerechtigkeit (obwohl nicht als Begriff, sondern in Form einer Göttin) als Bedingung eines guten Lebens vorstellt. Hier steht der Mensch und seine Probleme im Mittelpunkt und dazu die Rezepte, die Möglichkeit, durch Gerechtigkeit und Arbeit seine Probleme überwinden zu können. Es sind hier noch die Musen die die Wahrheit verkündigen, trotzdem zeigt Hesiod die Möglichkeit für den Menschen, selber (durch die Anwendung der Gerechtigkeit und die harte Arbeit) sein Leben zu einem guten Ziel zu führen (eine Beurteilung, die Herodot in seinem Werk auch zeigen wird).

Nach Homer und Hesiod zeigt sich ein Prozess der durch unterschiedliche Gattungen, Ausdruck oder Stilmittel den Weg zwischen dem Epos und der Geschichtsschreibung bezeichnet. Diese literarischen Übergangsscheinungen sind der Epische Kyklos, die Lyrik und die prosaische Schriften der Logographen oder Logopoioi.

298 Erst bei Xenophanes wird sich ein reformatorischer Willen zeigen.

Der epische Kyklos entspricht der Bemühung, durch Ergänzungen von Vor- und Folgegeschichte die epische Darstellung des gesamten Trojanischen Kriegs zu vervollständigen. Er basiert auch auf mündlich übertragenen Mythen. Diese Sammlung von Epen wird mit dem griechischen Wort für Kreis, *Kυκλος* bezeichnet. Es zeigt sich keine stilistische Änderung in Bezug auf das Epos, thematisch wird eine Annäherung zum historischen Stoff bemerkt. Dazu Creuzer:

Die historischen Bestandteile waren in den meisten Produkten des Epos der Kyklier so überwiegend geworden, dass die poetischen zu keiner unabhängigen Erscheinung gelangen konnten, und es war also ein der Homerische Poesie ganz entgegengesetztes Verhältnis des Dichters zu seinem Gesange eingetreten. Der Homerische Sänger glaubte nur die aus dem Unterrichte der Muse empfangene Sage der Vorzeit zu verewigen; der Kyklier schmeichelte sich mit dem Glauben an eine poetische Freiheit, die er nicht hatte, wenn er seinen Gesang wirklich in den Dienst des empfangenen Stoffes gab²⁹⁹.

Wenn auch nicht mit der Begabung des homerischen Vorgängers, mindestens kann man den Epischen Kyklos als einen Versuch verstehen, der eine Reduzierung der Erzählung anstrebt um die historische Handlung in der Vordergrund zu stellen. Es entspricht auch einem Willen zur Ordnung der Erzählung, die wegen ihrer Stellung zwischen Epos und Geschichte keinen richtigen Platz annehmen kann.

Eine Wandlung von den Großen des Epos zu den Menschen und seinen Problemen, Wünschen oder Anregungen verkörpert die Lyrik. Sie entsprang aus einer Gegenwärtigkeit, die den Menschen dazu führte, über seinen Alltag zu reflektieren. Deswegen zeigt die Lyrik eine größere Sachbezogenheit als das Epos, das einen Bezug zur älteren Vergangenheit hat. Es zeigt sich bei der Lyrik eine Sub-

299 Creuzer, F., Die historische Kunst der Griechen, S. 22-23.

jektivität die gegenüber der Objektivität des Epos steht. Schadewaldt beschreibt mit Recht die Zeit der Lyrik als Übergangszeit zwischen den Epos und der Tragödie. Die Lyrik wendet sich gegen das Epos, obwohl dieses immer hinein wirkt. Das ist die Zeit der Elegie, des Iambos, des Einzelliedes und des Chorliedes. Aus dem Letztere entwickelt sich am Ende des sechsten Jahrhundert der Dithyrambos, die anderen erstarren langsam. Danach entsteht die Tragödie, als synthetische Kombination aus einer Form des Chorliedes des Epos, das hier auf eine neuen Weise mächtig einwirkt. Auf einer politischen Ebene kann man die Lyrik zwischen der alten patriarchalischen und aristokratischen Lebensform, die das Epos getragen haben, und der Polisform Athens, der die Tragödie zugeordnet wird, ansiedeln. Neben der politischen Umbruch (Erscheinung der Tyrannis, Kämpfe gegen die Adelsschicht) wird die Lyrik von der Zeit der Kolonisation stark beeinflusst. Diese ging zuerst nach Unteritalien und Sizilien, von Milet zum Schwarzen Meer, aber auch nach Ägypten, Frankreich und Südspanien. Es entsteht ein lebendiger Handels- und Seeverkehr. Es gibt aber eine Region, wo die kulturellen Auswirkungen dieser neuen Zeit sich am deutlichsten zeigen, und das ist Ionien. Der Seeverkehr brachte viel mehr als nur Handelsgüter mit sich. Es entstand eine Kommunikation zu anderen Kulturen mit der Möglichkeit, neue Kenntnisse und technische Errungenschaften zu gewinnen:

Herodotus (II, 109) says that the Greeks learnt from Babylon the twelve parts of the day and the use of the sun-clock and of the dial, the first specimen of which Anaximander is said to have erected at Sparta. It is clear that the Greeks owed to the Orient some rudimentary astronomical and mathematical information, a few technical methods and instruments, and some hints of larger philosophical conceptions³⁰⁰.

300 *The Cambridge Ancient History*, Bury, J. B., Cook, S. A., Adcock, F. E., (Hrsg.), Band IV, S. 539.

In diesem Zusammenhang zeigen sich die ersten Erscheinungen der Prosa nicht als literarische Gattung sondern als Hilfsmittel des alltäglichen Lebens. Dazu Schadewaldt:

Die Griechen fangen im 8. Jahrhundert an zu kolonisieren und Schifffahrt zu treiben, zuerst nach Mittelitalien und Sizilien, dann dringen sie ins Schwarze Meer ein und weiter bis Südfrankreich, und kein Zweifel, dass diese Entdeckungsfahrten so etwas wie Logbücher erzeugt haben für andere, die auch fahren: wieviel Tage man fährt, Angaben über Flussmündungen, Landmarken, Berge, aber auch über die Völker, die man antrifft: ob sie wild sind oder gastfreundlich und die Götter scheuen, wie schon in der *Odyssee* gefragt wird. Man wollte ja auch mit ihnen Handel treiben und sich verständigen. Diese Notizen wurden gesammelt, mitgebracht und auch tradiert in Kreisen, die daran Interesse hatten. Derartiges bildet sich einfach aus der Tatsache dieser Seefahrt und dem praktischen Bedürfnis unmittelbar heraus, auch das natürlich in Prosa³⁰¹.

Das, was als Konstrukt etwas spekulativ erscheint, will andeuten, dass die Prosa bei dem alltäglichen Leben der Ionier eine deutliche Rolle spielte. Jetzt soll untersucht werden, wie die Prosa als literarische Gattung erscheint³⁰². Es hat auch mit diesem neuen Selbstbewusstsein zu tun, dem Streben zu wissen, zu entdecken, zu erfahren. Jetzt, wo man andere Völker kennenlernt, will man auch selber mehr über die eigenen Städte wissen. Es entstanden Erzählungen in Form von Genealogien die, wie die epischen Erzählungen, die Gründungsgeschichte der Städte zeigen, jetzt aber in Prosa gefasst. Es gibt aber keinen festgelegten Übergang von Dichtung zur Prosa. Dazu Creuzer:

301 Schadewaldt, W., Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen, S. 79-80.

302 Die ersten Autoren, die in Prosa geschrieben haben wurden von Creuzer Logographen genannt. Herodot nennt sie Logopoios, was Erzähler von Logos oder Macher von Logos bedeutet. Dieser Name hat keine historische Konnotation, obwohl diese Gruppe meistens über historische Themen geschrieben haben (wie Genealogien, Geschichte der Stadt, usw.).

Die Grenzen der kyklischen Poesie und die Logographie mussten, wenn man auf den Geist und die Richtung beider sah, allmählich so ineinander fließen, dass es äußerst schwer, wo nicht unmöglich ward, einen bestimmten Scheidpunkt anzugeben, wenn man nicht das äußere Merkmal zu Hilfe nahm, dass derjenige der erste Logograph heissen müsse, der zuerst in einer prosaischen Schrift die Sagen vorgetragen habe.³⁰³

An einer späteren Stelle beschreibt Creuzer die Entwicklung von Dichtung zur Prosa und auch, welche Anerkennung diese neue Gattung bei dem Volk erfahren hat.

Noch ehe sich die Logographie entwickelte, war gleichfalls hauptsächlich in Ionien die lyrische Poesie aufgeblüht. Die beziehungsreiche Subjektivität dieser letzteren machte eine viel freiere Umgebung der Mythen notwendig, als das Epos sich jemals erlaubt haben möchte. Jedes Siegesgesang des Pindaros liefert davon die mannigfältigsten Beweise³⁰⁴, und nur etwa in den genealogischen Episoden scheint sich dieser Lobredner edler Geschlechter der Historie etwas anzunähern³⁰⁵.

Die Tragödie wich vielleicht noch weiter vom historischen Grunde des Sage ab. Nicht nur die Verwandlung so mancher Erzählung in darstellbare Handlung musste große Veränderungen herbeiführen, sondern auch politische Rücksichten äußerten hier ihren Einfluss³⁰⁶. Je mehr die Logographie in ihren Forschungen sich der beglaubigten Historie näherte, desto schärfer ward ihre Scheidung von der Poesie, besonders der lyrischen und tragischen. Wir dürfen uns indessen nicht wundern, wenn wir sehen, dass die Mythen in ihrer poetischen Hülle fortdauernd allgemeineren Eingang fanden, als in ihrer historischen Nacktheit³⁰⁷. [...]. Die Griechen im Ganzen zeigten

303 Creuzer, F., Die historische Kunst der Griechen, S. 53.

304 Z. B. Olymp. 155 ff. - Olymp. XIII. 130 *ibique Schol. recent* (zitiert nach Creuzer).

305 Olymp. VI. Und Olymp. VII können hier besonders als Beispiel gelten (zitiert nach Creuzer).

306 Beweise freier Behandlung der Zeitgeschichte liefern Aeschylos *Perser*. - Barnes Vita Eurip. Tom. I. ed. Eurip. Beck. §. XVII,. Und daselbst die Sagen von der Veränderung des Mythos von der Medea auf Verlangen der Korinthier (zitiert nach Creuzer).

307 Vergl. Wachsmuth, W., Entwurf einer Theorie der Geschichte S. 93.

eben so wenig Empfänglichkeit für die aus der einen Wurzel des Mythos erwachsene Philosophie, als für die aus der anderen hervorgegangene Historie. Der Poet, weil er die jeder Fessel widerstrebende Phantasie frei liess, blieb unter ihnen immer der Mann des Volks. Pindaros entschuldigt in einer gedankenreichen Stelle³⁰⁸ die mythische Freiheit der Poesie mit der hartnäckigen Unmündigkeit der Menge: Thukydides dagegen rechtfertigt aus eben diesem Grunde das Misstrauen der um Wahrheit besorgten Nachwelt in jedes Lob, das die Dichter verleihen^{309 310}.

Dieses sehr ausführliche Zitat hilft mir einige Schlüsse zu ziehen um eine Unterscheidung der Prosa zu den anderen Gattungen zu erstellen.

Die Hellenen haben als Produkt des Kontaktes mit anderen Kulturen ihre eigene Sprache geschaffen. Jetzt werden es wieder die Kontakte mit anderen Völkern, Kulturen und Wirklichkeiten sein, die einen neuen Weg des Denkens aufzeigen. Ein Weg des Selbstbewusstseins, der Reflexion über das Selbst, die eigene Geschichte, den eigenen Ort, und dazu die Möglichkeit, über allgemeine Fragen zu denken, besonders die Frage nach der *φύσις*. In dem Epos wird die alte Vergangenheit referiert. Die alten Heroen werden gerühmt. Jetzt kommt die Zeit, die eigene Vergangenheit zu referieren, es geht um die eigene Geschichte, um das Verständnis des Selbst. Was aber bedeutet diese Wandlung zur Prosa? Ich denke, das, was Epos und Lyrik gemeinsam haben, ist die poetische Struktur. Es handelt sich um ein Kunstwerk. Es wird als solches betrachtet und als solches hat es eine Wirkung auf den Zuhörer. Die Prosa, auf der anderen Seite, ist kein Kunstwerk, sondern ein Werk. Sie ist ein Nachdenken über etwas, ein sachliches Reflektieren, eine Erkundung (was der ursprünglichen Bedeutung von *ἱστορία* entspricht). Deswegen haben die Hellenen diese von Creuzer erwähnte negative Akzeptanz von Philosophie und Historia gezeigt. Die Kunst des Epos und der

308 Nem. VII. 30 sq. *Σοφία δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις. Τυφλὸν δ' ἔχει ἡτορ ὅμιλος ἀνδρῶν ὁ πλεῖστος* (zitiert nach Creuzer).

309 Thukydides II, 41 (cf. 43) in der bekannten Rede des Perikles (zitiert nach Creuzer)..

310 Creuzer. Die historische Kunst der Griechen, S.73-74.

Lyrik hatte, was Patzer einen „sozialen Ort“ nennt³¹¹. Die Prosa hatte es nicht. Erst bei Herodot, der in seiner Erkundung viele Elemente des Epos beibringt, wird ein Interesse des Publikums für die Prosa erweckt werden können. Was durch das Zitat und meine Kommentare klar geworden sein soll ist, wie jede Gattung, jedes Ausdrucksmittel zu einem sozialen System wird, oder anders gesagt, wie bestimmte soziale Elementen das Denken auf bestimmte Weisen fördern, dessen Produkt die literarische Erscheinung verkörpert. Diese „historischen a priori“ stehen als Bedingung der Möglichkeit für die Erscheinung einer bestimmten literarischen Gattung. Sie sind verschiedene Arten des sich äußern, der Betrachtung der Welt. Man sollte das nicht nur als eine Entwicklung von dem Mythos her zum Logos oder von den Trieben zur Vernunft sehen. Alle diese unterschiedlichen Unternehmungen sind aber möglich durch die große Freiheit die das hellenische Alphabet als Produkt seiner besonderen Entstehung in sich trägt. Von den innigsten Gefühlen bis zur größten Erzählungen, jeder kann das schriftlich verfassen, der das Schreiben lernen kann. Diese innere Freiheit plus die Freiheit, die die großen Reisen bringen (siehe Hekataios) werden als Boden dienen aus dem neuen Erkundungen entstehen werden.

Die künstlerische Verarbeitung der Sprache, die in der Poesie stattfindet, macht aus der üblichen Sprache etwas Künstliches, etwas Besonderes. Ich habe vorher dafür den Begriff Kunstwerk gebraucht. Eine frühe Theorie der Entwicklung der Sprache wurde von Strabon in seinen *Γεωγραφικά* gemacht, die ich jetzt vorstellen und später kommentieren werde:

311 Dieser Ort „greift auf die alttabulierte Institution der rapsodischen *performance* zurück, wie sie im Rahmen musischer *Agone* stattfand, die besonders an den Götterfesten veranstaltet wurden“ Patzer, A., Wort und Ort, S. 167. Patzer beschreibt auch die Schwierigkeiten der frühhellenistischen Philosophie sich einen Ort für die Übertragung zu erarbeiten: " Wenn man den engen Zusammenhang bedenkt, der zwischen der äußeren Form der Mitteilung und dem sozialen Ort waltet, für den diese Mitteilung jeweils bestimmt ist, so kann nicht verwundern, dass auch die Wahl des sozialen Ortes, die die frühhellenistischen Philosophen jeweils getroffen haben, um sich philosophisch mitzuteilen, *inkonstant* und *diskontinuierlich* ausgefallen ist. Als Orte mündlicher Mitteilung finden sich sowohl die *öffentliche Ratsversammlung* (Thales) wie auch das *private Versammlungslokal* (Pythagoras und die Pythagoreer) und das *Gespräch*, das sowohl im privaten wie auch im öffentlichen Ambiente der Polis stattfinden kann (Kratylos, Sokrates); als sozialer Ort der philosophischen Mitteilung in Prosa werden der *Vortrag durch den Autor in privatem Hause* genannt (Zenon) wie auch die durch einen privaten Vortrag angeregte *eigenständige Lektüre* (Sokrates); allein für die Poesie lässt sich ein konstanter Ort der Vermittlung erschließen, insofern mit dem Rückgriff der Philosophie auf die altbewährte epische Poesie auch der Rückgriff auf die alttabulierte agonale *performance* dieser Poesie durch die *Rhapsoden* gegeben ist

Wer aber ist trefflicher im Reden, als Homer? Aber, beim Zeus! Eine andere Redeweise ist doch die dichterische; ja, doch nur als eine eigene Art, wie auch in der Dichtersprache selbst die tragische und die komische und in der ungebundenen Rede die erzählende und die gerichtliche [sich unterscheiden]. Ist denn also nicht der Vortrag eine Gattung, deren Arten der metrische und der prosaische sind? Oder ist zwar der Vortrag überhaupt eine Gattung, nicht aber der rednerische Vortrag, der Ausdruck und die Trefflichkeit der Rede? Mit einem Worte, die prosaische Rede, wenigstens die durch Kunst gebildete, ist Nachahmung der Dichtersprache. [. . .] Auch das von den Alten statt „sprechen“ gesetzte Wort „singen“ bezeugt eben dasselbe, dass die Dichtkunst die Quelle und der Anfang des durch Kunst gebildeten und rednerischen Ausdrucks war. Denn diese nahm bei ihren Darstellungen den Gesang zu Hilfe, und das war die Ode oder die gesungene Rede, und daher auch die Ausdrücke Rhapsodie, Tragödie und Komödie. Weil daher das Wort „reden“ zuerst von der dichterischen Rede gebraucht, diese aber mit Gesang begleitet wurde, so war bei jenen Singen gleichbedeutend mit Reden; da sie aber das erste auch von der prosaischen Rede missbrauchten, so ging der Missbrauch auch auf das andere über. Auch selbst der Umstand, dass man die Rede ohne Versmaß die zu Fuße gehende nannte, bezeichnet die gleichsam von einer Höhe und von einem Wagen auf den Fußboden herabgestiegene Rede³¹².

Bei dieser Erklärung findet sich eine Ähnlichkeit zur hesiodischen Dekadenztheorie. Die Prosa ist das Produkt des Herabfallens aus der Höhe der Poesie. Am deutlichsten aber kommt heraus was ich als künstlich in Bezug auf die Poesie bezeichnet habe. Die Dichtersprache ist eine Metasprache, eine künstliche Struktur. Sie entspricht der Arbeit um eine Ästhetisierung der Sprache. Was übertragen wird, wird geschmückt. Es ist nicht nur wichtig, *was* übertragen wird, sondern *wie*. Der Wille etwas zu erzählen wird am Anfang der Literatur deutlich von der Alltäglichkeit des Sprechens getrennt. Erst in Ionien, kommt man zu einer Änderung im Diskurs. Die Wahl der Ausdrucksmittel entspricht hier keiner Wahl. Hier gilt die oben erwähnte Trennung nicht mehr. Das Erzählte kommt

312 Strabon, *Geographika*, S. 28-29.

hervor und das „zu Fuß gehen“ von Strabon ist von den Ioniern sogar gewünscht, weil hier die Übertragung verständlich sein soll und jeder Schmuck gegen dieses Ziel ableitet.

Ionien zeigt auch in Bezug auf die Entwicklung der Sprache seinen eigenen Weg. Hier prägt die Lyrik eine besondere Art von Metrum, die Konsequenzen für die Entwicklung anderer Gattungen (Tragödie) haben wird, der ionischer Iambos. Dazu Adrados:

Unter dem Begriff Iambos, eines sicher nicht griechischen Wortes, verstehen wir eine Reihe von Gattungen in iambischen (Versfuß auf zwei Silben, kurz-lang) oder trochäischen (lang-kurz) Metren. Große Verbreitung fanden der iambische Trimeter, der Choliambus (iambischer Trimeter, dessen vorletztes Element lang ist), der katalektische trochäische Tetrameter und Epoden oder Distichen, die iambische oder trochäische *Kola* oder »Glieder« mit daktylischen oder anderen kombinieren³¹³

Wichtig ist es, den besonderen Charakter und die Wirkung von diesem Iambus zu verstehen. Dazu Adrados:

Das Ionische des Iambos ist auch ein Vorläufer einer ionischen Sprache, die eine weitere Verbreitung fand, nämlich die der ionischen Prosa. Letztere bahnte ihrerseits, wie wir schon gesehen haben, den Weg für die attische Prosa. [...] Sie gedieh in bestimmten volkstümlichen Kulten, nämlich den Kulten von Dionysos und Demeter, sowie im Kontext von Scherzen und ungezwungener Konversationssprache. Obwohl die Themen denen der Elegie teilweise ähnlich sind, herrscht hier eine größere Freiheit in ihrer Behandlung und in der Sprache. Zum ersten Mal finden wir die Sprache des Volkes in einem Register zwischen umgangssprachlich und satirisch, manchmal auch vulgär³¹⁴.

313 Adrados, F. R., Geschichte der griechischen Sprache, S. 124.

314 Ebd. 313.

Schließlich behandelt Adrados die Einflüsse des Iambos in Attika wie folgt:

Tatsache ist, dass innerhalb des Gebietes Ioniens unter Einschluss Attikas zum ersten Mal eine volkstümliche Sprachform zur literarischen wurde, wenn auch mit leichter epischen (fast nie jedoch archaischen äolischen) Färbung. In Ionien selbst erschöpfte sich diese Art von Dichtung bald, doch in Attika setzte sie sich in der Komödie und, mit weniger volkstümlichen Elementen, in der Tragödie fort. Zusammen mit der ionischen Prosa, die bald die Grenzen des eigentlich ionischen Sprachgebiets überschritt, trug dieser so schmale Weg zur Entstehung des literarischen Attisch bei, das andererseits von historischen Gegebenheiten begünstigt wurde, die mit der wirtschaftlichen und politischen Expansion Athens zu tun haben³¹⁵.

Aristoteles beschreibt in dem folgenden Passage seiner "Poetik" die Besonderheit des Jambos und der Grund warum es sich in der Tragödie etabliert hat:

Denn zunächst hatte man den Tetrameter verwendet, weil die Dichtung satyrspielartig war und dem Tanze näher stand; als aber der gesprochene Dialog aufkam, wies die Natur selbst auf das geeignete Versmaß. Denn der Jambus ist unter allen Versen der zum Sprechen geeignetste. Ein Beweis hierfür ist, dass wir in der Konversation des Alltags sehr oft in Jamben reden, jedoch selten in Hexameter und nur, indem wir uns vom üblichen Tonfall entfernen³¹⁶.

Die Tragödie entwickelt sich als Gesamtkunstwerk der attischen Kultur. Entstanden aus der Musik, hat sie epische wie lyrische Elemente inkorporieren können, die verschiedenen Ausdrucksmöglich-

315 Ebd. 313, S. 126.

316 Aristoteles, Poetik, Kap. 4. Übersetzt von Manfred Fuhrmann.

keiten gleichzeitig zur Verfügung stehen. Mit Hilfe dieser unterschiedenen Ausdrucksmittel hat man die Möglichkeit, verschiedene Gefühle zu erwecken, die bestimmte Reaktionen beim Zuschauer provozieren können. Dazu Aristoteles:

Die Tragödie ist eine Nachahmung einer guten und in sich geschlossenen Handlung von bestimmter Größe, in anziehend geformter Sprache, wobei diese formenden Mittel in den einzelnen Abschnitten je verschieden angewandt werden. Nachahmung von Handelnden und nicht durch Bericht, die Jammer und Schaudern hervorruft und hierdurch eine Reinigung von derartigen Erregungszuständen bewirkt³¹⁷.

Wie stark die erweckten Gefühle sein konnten und welche Reaktionen sie bei den Zuschauer erwecken konnten, zeigt sich an dem Beispiel von Phrynicos Tragödie „Die Einnahme von Milet“. Herodot berichtet darüber: „Als sie zur Aufführung gelangte, weinten alle Hörer im Theater. Phrynicos musste 1000 Drachmen Strafe zahlen, weil er das Unglück seines eigenen Stammes wieder aufgerührt hatte. Weiterhin bestimmten die Athener, niemand dürfe mehr dieses Drama aufführen“³¹⁸. Die erste Tragödie die vollständig erhalten ist, sind „die Perser“ von Aischylos, die in 472 vor Chr. zum ersten Mal gespielt wurde. Die Taten, die in dem Stück gezeigt werden, entsprechen der Rückkehr von Xerxes nach der Niederlage von Salamis. Das ist für diese Arbeit sehr interessant. Deswegen möchte ich jetzt diese Tragödie untersuchen, um eine komparatistische Analyse von beiden Gattungen (Tragödie und *istoria*) zu machen. Was mich interessiert, ist festzustellen wie das gleiche Thema durch zwei unterschiedliche Art von Diskursen dargestellt wird. Was ist an den *Persern* von Aischylos historisch? Wie wird diese Geschichte dargestellt? Was bedeuten

317 Aristoteles, Poetik, Kap. 6, S. 19. Übersetzt von Manfred Fuhrmann.

318 Herodot, Historien, VI, 21.

die Begriffe historische Tragödie oder Geschichtsdrama? Wichtig ist es, zuerst die Handlung von dem Thema der Tragödie zu unterscheiden. Dazu eine Analyse von Sabine Föllinger:

Aischylos hat in seinem Geschichtsdrama den historischen Fakten spezielle Gewichtung gegeben und sie umgedeutet. Er ging also nicht anders vor als der Autor eines modernen historischen Romans oder der Regisseur eines Historienfilms. Auch diese betrachten historische Geschehnisse unter einem speziellen Fokus, etwa der Entwicklung einer bestimmten wichtiger Persönlichkeit, und binden sie in eine von ihnen, also dem Autor oder Regisseur, individuell entworfene Handlungsstruktur ein³¹⁹.

Auf den ersten Blick kann diese Stellungnahme als etwas übertrieben interpretiert werden. Der Konflikt gegen die Perser hat eine große Bedeutung für die Athener gehabt (Aischylos selbst hatte in Marathon gekämpft). Trotzdem ist es richtig, dass der historischen Ereignisse einer Einrahmung des Hauptthema der Tragödie entsprechen, der verfehlte Versuch von Xerxes, den Ruhm seines Vaters zu übertreffen. Dazu kann man auch einen klaren Unterschied zu Herodot zeigen: Dieser zeigt am Anfang des Stückes (*προοίμιον*), was für Ziele er mit seiner Erkundung anstrebt und fängt seine Erzählung an dem Punkt an, wo er sicher ist, dass der Konflikt angefangen hat. Aischylos beginnt das Stück *in medias res*, ohne Einführung. Hier zeigt einen Bezug zur Epik. Die Ilias fängt an mittleren in einem Konflikt, der schon 10 Jahren dauert. Dort geht es um den Zorn des Achilleus. Später wird zur Entstehung des Konfliktes zurückgegangen, ein extensiver Prozess, der bei der Tragödie nicht stattfindet. Trotzdem funktioniert die *mis en scène* von Aischylos. Warum? Der Krieg gegen die Perser ist den Athenern bekannt. Der Konflikt ist frisch im Gedächtnis erhalten. Die historische Einrahmung und das Thema sind sehr gut aufeinander bezogen. Es gibt keinen Unterschied zwi-

319 Föllinger, S., Aischylos, S. 56.

schen Form und Inhalt. Es werden zwei Konflikte dargestellt: Hellenen/Barbaren und Vater/Sohn. Der junge Sohn der sein Vater übertreffen will und stattdessen sein Land in Verlegenheit bringt. Der Innere (*ὑβρις* des Xerxes) und das Äußere (der Krieg gegen Hellas) des Konflikts beeinflussen sich gegenseitig, was die Tragödie so gut funktionieren lässt. Dazu eine ausführliche Erklärung von Föllinger:

Im Falle der *Perser* haben wir in dem Geschichtsschreiber Herodot, der um Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. die Entstehung und den Verlauf der Perserkriege schildert, eine Quelle, die einen Vergleich mit der Aischyleischen Konzeption ermöglicht. So macht Aischylos die Niederlage der Perser bei Salamis zum zentralen Ereignis, wohingegen die Schlacht bei Plataiai nur in einer Zukunftsprophezeiung des Dareios kurz Erwähnung findet (816-817). Die Schlacht bei Psyttaleia bekommt durch die Ausführlichkeit, mit der der Bote auf sie eingeht (447-471), eine Bedeutung, die weder Herodot noch die moderne Geschichtsforschung ihr zuweisen. Im Gegensatz dazu wird auf den Sieg bei Marathon nur kurz angespielt (244-245), und andere Schlachten, wie die von Mykale, finden überhaupt keine Erwähnung. Dafür ist eine vom Boten geschilderte Episode des persischen Rückzugs, das Zufrieren des Strymon (495-514), wohl eine Erfindung des Aischylos. Die Fokussierung auf den grandiosen Sieg der Griechen bei Salamis lässt sich im Rahmen der Gesamtinterpretation des Dramas damit erklären, dass Aischylos auf diese Weise Xerxes zur tragischen Figur machen konnte. Denn seinem Drama unterliegt die Konzeption, dass Xerxes Entschluss, die Perser zur Seefahrt anzustiften, eine unbesonnene Tat ist, zu der er sich aufgrund seines Bedürfnisses, den Vater zu übertrumpfen, verleiten lässt.

[. . .] Die genannten individuellen Gewichtsetzungen sind auf der Basis der Gesamtkonzeption, die der Dichter mit seiner Tragödie verfolgt, zu interpretieren. Sie verbindet den Konflikt zwischen Persern und Griechen mit einem Generationskonflikt, der in der Auseinandersetzung des persischen Königs mit seinem Vater Dareios besteht. Xerxes' Streben, seinem Vater gleichzukommen, an dessen Erfolg sein Wirken ständig messen lassen muss, ist das Motiv zum Feldzug, der in der persischen Katastrophe von Salamis endet. Anders gesagt hat Aischylos, um aus einem histo-

rischen Ereignis eine gattungskonforme Tragödie zu machen, einen Familienkonflikt konstruiert und dabei die beiden Hauptfiguren Dareios und Xerxes eindrucksvoll konzipiert. Da 480 v. Chr. der historische Dareios bereits tot war, konnte Aischylos nicht, ohne dass sein Plot unglaublich gewesen wäre, Vater und Sohn in eine direkte Auseinandersetzung treten lassen. Daher wird der Konflikt aus der Perspektive anderer, der alten Männer des Chores und seiner Mutter, geschildert. Als Höhepunkt aber tritt der Totengeist des Dareios auf, um mit väterlicher Autorität das Urteil über seinen Sohn zu sprechen³²⁰.

Der große Unterschied zwischen Tragödie und *istoria* ist dass bei der Tragödie die Darstellung der historischen Ereignisse als Mittel benutzt werden, um eine Handlung zu unterstützen, um das Thema wirken zu lassen, um einen privaten Konflikt in erkennbaren Tatsachen zeigen zu können. Die Ereignisse werden nicht verfälscht sondern adaptiert. Das Historische ist in diesem Fall so gut gebraucht, dass es die Handlung glaubwürdig macht. Es handelt sich hier nicht um alte Konflikte aus der Zeit der Heroen, es geht hier um etwas, das ganz frisch bei allen Athenern im Gedächtnis ist, die Niederlage des großen Feindes aus dem Osten. Die Perser werden als Volk nicht beurteilt. Es geht um einen inneren Konflikt zwischen Vater und Sohn³²¹.

Auf der metrischen Ebene möchte ich den Einsatz des Iambos und seine Bedeutung (die die oben erwähnte Betrachtung Aristoteles bestätigt) an dem Beispiel der *Perser* zeigen. Dazu Schadewaldt:

Der nun folgende Botenbericht ist in Iamben gehalten, jenem schärferen Maß, das so andersartig ist als die Trochäen des Anfangs. Auch das Gedankliche war in ihnen breiter, schwerfälliger im Ausdruck. Wenn es jetzt darum geht, etwas Faktisches sichtbar zu machen, das Auge klar auf

320 Ebd. 319, S. 56-58.

321 Dazu Föllinger: „Die Trennlinie verläuft nicht zwischen Griechen und Barbaren, sondern zwischen Vater und Sohn“. Ebd. 319, S. 61.

etwas zu richten, wie es gewesen ist, da ändert sich der Vers und wird iambisch.³²²

Die Tragödie benutzt eine Vielzahl von Elementen, von der Sprache bis zur historischen Einbettung um ihr Thema glaubwürdig und effektiv darstellen zu können. Durch die direkte Rede, durch Dialog (erst seit Aischylos möglich, der einen zweiten Schauspieler in die Tragödie brachte), wird die Handlung dialektisch sich entwickeln, den Charakteren ihre Konflikte zeigen und dadurch Auswirkung auf die Zuschauer üben können. Eines dieser Elemente, die historische Einbettung oder Einrahmung der Handlung spielt eine große Rolle, die schwer vom Thema der Tragödie zu trennen ist, trotzdem unterscheidet sie sich von der *iστορία*, indem sie das „Historische“ nicht verfälscht sondern, um das Thema deutlich dar zu stellen, adaptiert, das heißt, einige Ereignisse hervorhebt (die Schlacht von Salamis) und andere ignoriert (die Schlacht von Marathon).

2.2 Die Prosa

Seit dem VI. Jahrhundert v. Chr. hat man schon begonnen Prosa in literarischer Absicht zu schreiben. In dieser Zeit galt die ionische Prosa als die einzige existierende Prosa in ganz Hellas. Man kann die Autoren, die in Prosa geschrieben haben, chronologisch auf folgende Weise anordnen: Anaximander, Pherekydes von Syros, Akusilaos von Argos waren in der zweiten Hälfte des VI. Jahrhunderts tätig; die nächsten um die Wende vom VI. zum V. Jahrhunderts (Hekataios, Alkmeon, Heraklit); andere in der ersten Hälfte oder in der Mitte des V. Jahrhundert (Charon von Lamsakos, Anaximenes, Herodot); wieder andere schließlich in der zweiten Hälfte des V. Jahr-

322 Schadewaldt, W., Die griechische Tragödie, S. 84.

hundreds (Pherekydes von Athen, Demokrit, Hellanikos, die ältesten Autoren des *Corpus Hippocraticum*). Man kann davon ausgehen, wie Adrados erklärt, dass "diese Autoren zumindest bis zu den Perserkriegen ein Ionisch ohne Attizismen schrieben. Letztere drängen dann nach und nach ein, denn beide Dialekte vermischen sich"³²³ und übernahmen ab den Sophisten die Oberhand als wichtigste Dialekte.

Wie ich vorher schon erklärt habe, kennzeichnet die Logographen eine neue Beziehung zur Sage: es wird eine sachliche Behandlung des Geschichtsstoffs geübt und wenn poetische Elemente zugelassen werden, dann nur Märchen oder Novellenstil, der heroischen Schwung ausschließt. Das Problem des frühen Geschichtsschreibers war die Beschaffung eines zuverlässigen und allgemein verständlichen Rahmens für die zeitliche Festlegung der Ereignisse. Dazu musste sich sogar Herodot der Datierung nach Lydischen oder persischen Königen bedienen, da solchen Listen in Hellas fehlten. Es zeigt sich aber, dass diese neue Bewegung mehr wollte als nur Dichtung in Prosa umzusetzen; es gab den Wille zu sichten, zu ordnen, zwischen unterschiedlichen Quellen zu wählen oder sie zu harmonisieren. Dazu bei Schmidt/ Stählin:

„*Die Geschichtsschreibung ist eine Art von Erinnerung, die nicht auf dem Gedächtnis beruht, sondern auf dem Willen. Sie ist eine Art von Erinnerung, die nicht auf dem Gedächtnis beruht, sondern auf dem Willen.*“

Von Anfang an liegt Größe und Zukunft der ionischen Geschichtsschreibung in dem ruhig und unbirrt auf die wirklichen oder vermeintlichen Tatsachen gerichteten, nicht von Dogma, System und geflissentlichem Pragmatismus voreingenommenen oder von hyperbolischer Phantastik getrübten Blick³²⁴.

Das ist eine Bestätigung für meine Erklärung über die "Demotisierung der Sprache" was ich vorher beleuchtet habe. Es gibt keinen Apparat hinter der ionischen Geschichtsschreibung, nur den Willen,

323 Adrados, F. R., Geschichte der griechischen Sprache, S.130.

324 Schmid, W., Stählin, O., Geschichte der griechischen Literatur, erster Teil, S. 687.

das, was die Menschen geleistet oder erlitten haben, nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Je mehr diese Geschichtsschreibung über die Grenze der Lokalchronik hinausgeht, zeigt sie sich als Methode, die Möglichkeiten im größeren Umkreis selbst an zu schauen, zu reisen, zu suchen und zu fragen. Es ergibt sich die Methode der Autopsie als den Weg an Information zu kommen. Das einzige, was die Wahrhaftigkeit der ionischen Historiographie bedroht, ist ihre Nachgiebigkeit gegenüber dem Sagenhaften und novellenartig Unterhaltenden. Deswegen werden ihre Vertreter, einschließlich Herodot, von Thukydides (I, 21,1) als *λογογράφοι* bezeichnet und ihre Unglaubwürdigkeit mit dem Dichter auf eine Stufe gestellt. Dionysios von Halikarnassos³²⁵ gibt ein Verzeichnis von diesen vorherodotischen Historikern. Keiner von ihnen ist unter die kanonischen Schriftsteller aufgenommen worden. Dazu von Fritz:

Er teilt diese Schriftsteller in zwei Gruppen, eine ältere, welche die Namen Eugeon von Samos, Deiochos von Prokonnesos, Eudemos von Paros, Demokles von Phygela, Hekataios von Milet, Akusilaos von Argos, Charon von Lampsakos und Melesagoras von Chalkedon umfasst, und eine jüngere, von welcher er sagt, dass die ihr angehörenden Schriftsteller nicht sehr viel älter waren als der Peloponnesische Krieg und ihre Lebenszeit weitgehend derjenigen des Thukydides parallel verlief, und aus welcher er die folgenden Namen anführt: Hellanikos von Lesbos, Damastes von Sigeion, Xenomedes von Chios und Xanthos den Lyder³²⁶.

Auf der einen Seite gibt es von einigen der von Dionysius genannten Schriftsteller überhaupt keine Information mehr, außer die Erwähnung deren Namen. Auf der anderen Seite lässt sich aus anderen Quellen nachweisen, dass es andere Autoren gab, die für die Entwicklung der Historiographie eine

325 Dionys. Hal., de Thuc. 5 p. 330, 14 ff.. die Namen sind einem alexandrinischen Historikerverzeichnis entnommen (L. Radermacher, BphW 27, 1907, 301); sie werden in eine ältere (vor dem peloponnes. Krieg) und eine jüngere (noch in Thukydides' Zeitalter hereinragende) Gruppe geteilt .

326 von Fritz, K., Die Griechische Geschichtsschreibung, Band I, S. 77.

Rolle gespielt haben und von Dionysius nicht genannt werden. Alles deutet darauf hin, dass die vorherodoteische und erst recht die vorthukydideische Entwicklung sehr viel mannigfaltiger gewesen ist, als es seine Darstellung erkennen lässt.

Aus der ersten Gruppe weiß man Näheres über Hekataios, Akusilaos und Charon. Ich werde Hekataios am Ende untersuchen, da ich bei ihm am meistens Paralellen zu Herodot ziehen kann. Charon steht stilistisch der altionischen Volkserzählung am nächsten und hat nach 464 geschrieben³²⁷. Fest stehen die *ωροι Λαμψακηών* (4. Bb.) und die *Περσικά* (2 Bb.). Dazu Schmidt/Stähling:

Die *ωροι Λαμψακηών* sind unseres Wissens die erste literarische Bearbeitung einer Stadtchronik, das wenige, was davon erhalten ist, zeigt keine Spur von trockenem Chronikstil, vielmehr lebendige, dem Anekdotenhaften zuneigende Darstellung; es wurde von der Gründung der Kolonie Lampsakos (mit der, wie in vielen *Κτίσεις*, eine Liebesgeschichte verbunden war), ihren Kämpfen mit den barbarischen Ureinwohnern, auch im weiteren Umkreis von der Geschichte der Griechensiedlungen in der Gegend von Propontis und Hellespont erzählt. In den *Περσικά* berichtete Charon auch das, was er selbst miterlebt hatte, den ionischen Aufstand, an dem sich auch seine Vaterstadt Lampsakos beteiligt hatte, die Perserkriege. Von diesem überaus wichtigen Parallelbericht zu Herodotus, der ihn nicht benutzt zu haben scheint, hat nur Plutarchos Gebrauch gemacht, um ihn gegen Herodotus' parteiliche Berichterstattung als Zeugnis ins Feld zu führen. Die beiden Werke des Charon bedeuten in der Entwicklung der griechischen Historiographie einen wichtigen Fortschritt, der durch die Abkehr von Heroenromantik und Volkstümlichkeit gekennzeichnet wird: das Märchen verdrängt die Sage, die Novelle umrankt und verdeckt das feste Gemäuer der politisch-geschichtlichen Tatsachen³²⁸.

327 Nach Plut. Them. 27 erwähnte Ch. Themistokles Flucht nach Persien; sie wurde für die Lampsakener bedeutsam dadurch, dass der Perserkönig dem Them. Lampsakos überwies.

328 Schmid, W., Stählin, O., Geschichte der griechischen Literatur, erster Teil, S. 702-703.

Akusilaos von Argos und Pherekydes aus Athen sind die frühen Vertreter der Geschichtsschreibung im Mutterland. Beide schrieben in ionischen Dialekt. Diese Gruppe zeigt im Gegensatz zu den Ioniern einer gewisse „lebensfremde Einseitigkeit“ und wie Schmidt/Stähling erklären „sie sind nur Genealogen, nur Mythologen, es fehlt ihnen das Interesse für das in die Gegenwart hereinreichende Geschehen, für Geographie und Ethnographie, nur ihr trockener Aufzählungsstil ist unberührt von der Anmut ionischer Novelistik“³²⁹.

Das Werk von Akusilaos ist in drei Bücher mit dem Titel *Γενεαλογίαι* geteilt. Am deutlichsten zeigt sich in den Fragmenten sein Verhältnis zu Hesiodos, meist abhängig und vereinzelt mit Abweichungen. Diese haben als Ziel, soweit sich sehen lässt, vornehmlich, Schwerverständliches zu beseitigen und die Dinge zu vereinfachen. Dazu von Fritz:

Mit alledem ist Akusilaos von Argos eine ausgezeichnete Illustration dafür, wie die Entwicklung unter dem Einfluss des systematisierenden Tendenzen Hesiods, die zweifellos schon vor Akusilaos von Hesiods Nachfolgern von der Göttergeschichte auf die menschliche Sagengeschichte ausgedehnt worden war, hätte weitergehen können, wenn nicht durch Hekataios unter dem Einfluss eines ganz neuen Anstoßes, der offenbar von Anaximander gekommen ist, neue Elemente in sie eingeführt worden wären³³⁰.

Eine andere Einstellung zeigt Pherekydes aus Athen. Sein Werk war in zehn Bücher eingeteilt, also umfangreicher als bei Herodot. Man merkte bei ihm eine Tendenz zu Berichterstattung. Er unterscheidet sich von Akusilaos, indem er die Kosmogonie außer Betracht ließ. Man erkennt hier ein Abrücken von philosophischer Spekulation und eine Annäherung zur ionischen Logographie. Dazu Schmidt/Stählin:

329 Ebd. 328, S. 708.

330 von Fritz, K., Die Griechische Geschichtsschreibung, Band I, S. 82.

Märchenhaftes fehlt nicht ganz, ist aber nicht, wie bei den Ioniern, geflissentlich aufgesucht. Neben dünnen Namenlisten stehen mehr oder weniger trockene Berichte von Vorgängern. Pherekydes will offenbar nur das Überlieferte geben. Weil aber die Überlieferung nicht einhellig war, kam auch er ohne Vermittlungskünste nicht aus, da er offenbar Varianten nicht notierte, sondern eine dissonanzfreie Darstellung des ganzen, gewaltigen Stoffes gab, den er aus den alten Epen schöpfte.

[...] In Stil und Darstellungsweise erinnern an Hekataios seine etymologischen Versuche und seine Vorliebe für Herleitung von Völker-, Orts-, und Sachnamen aus Personennamen. Von Rationalisierung der Mythen aber ist er frei, wenn man nicht seine Neigung, einzelne Züge der Sagen geschichtlich verständlich zu machen, hierher ziehen will. Pherekydes ist, so weit wir sehen, der erste Logograph, der die attische Sage eingehend behandelt hat³³¹.

Pherekydes hat nach von Fritz nicht nur wie Hekataios versucht eine Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart dadurch herzustellen, indem er es unternahm, die Namen der Stämme, Länder und Siedlungen der Gegenwart aus der Sagengeschichte abzuleiten, sondern er war auch der erste, der „die Lücke zwischen der Sagenzeit und der wirklich erinnerten nähere Vergangenheit durch Stammbäume, die von jener bis an diese nahe Vergangenheit oder gar die Gegenwart hinuntergeführt waren, zu überbrücken versucht hat³³².

Hellanikos von Lesbos (480? -404) hat viele Werke auf dem Gebiet der Mythographie, Ethnographie und der Chronographie geschrieben. Dazu Hose:

Die spätere Antike zitiert aus fast 30 Schriften mit unterschiedlichen Titeln. Hierbei suchten eine Reihe von Werken (*Deukalioneia, Phoronis, Asopis, Atlantis, Troika*) so vollständig wie möglich die griechischen Mythen zu sammeln und – wahrscheinlich anhand von genealogischen Zusammenhängen – zu ordnen. Allerdings wird er damit nicht einfach zum Mythogra-

331 Schmid, W., Stählin, O., Geschichte der griechischen Literatur, erster Teil. S. 711-712.

332 von Fritz, K., Die Griechische Geschichtsschreibung, Band I, S. 86.

phen. So wird etwa aus Aineas, den Aphodite aus Troja von den Griechen rettet, ein geschickter Politiker, der bei den Griechen freien Abzug aushandelt (F 31). Wo sich das Wunderbare nicht meiden lässt, etwa wenn Poseidon und Apoll Trojas Mauern errichten, distanziert sich Hellanikos mit einem »man sagt«, griechisch *λέγεται* (Fr 26a). Hellanikos hat also die Mythen als Erzählungen über historische Ereignisse aufgefasst³³³.

Ion von Chios lebte zwischen ca. 480 und 423. Er hat nicht nur in Prosa geschrieben sondern wirkte auch als Tragiker und verfasste Dithyramben. Er schrieb als wichtigstes Prosawerk *Die Gründung von Chios* (F 1), eine Lokalgeschichte seiner Heimatinsel von der mythischen Vorzeit bis zur jüngeren Vergangenheit. Zimmermann beobachtet bei Chios dasselbe Bestreben wie bei Pherekydes, das heißt, die Erinnerungslücke zwischen der Sagenzeit und der historischen Vergangenheit überbrücken zu wollen. Dazu Zimmermann:

Sehr interessant und aus dem uns bekannten Rahmen der genealogischen oder ethnographischen Werke der älteren 'Geschichtsschreiber' fallend ist Ions zweites bezeugtes Prosawerk, die *Epidemiae* (Aufenthalte an verschiedenen Orten), eine Sammlung persönlicher Erinnerungen an Aufenthalte an verschiedenen Orten und an Begegnungen mit bedeutenden Personen. Die *Epidemiae* stellen somit das erste Memoirenwerk dar, das zu einem Dokument der Zeitgeschichte wurde und von den Spätern (besonders von Plutarch) wahrscheinlich stärker, als es die namentlich überlieferten Fragmente verraten, benutzt wurde. Die Fragmente vermitteln uns ein sehr lebendiges Bild vom Charakter führender Persönlichkeiten des 5. Jahrhundert, Kimons (F 12-14: Ion wurde in Kimons Haus bei seiner ersten Jungreise nach Athen gastlich aufgenommen), des Themistokles (F 11-12), des Perikles (F 15-16), des Sokrates (F 9) und des Sophokles (F 6)³³⁴.

333 Hose, M., Am Anfang war die Lüge? Herodot, der »Vater der Geschichtsschreibung«, S. 158.

334 Zimmermann, B., Schlichtmann, A. (Hrsg.), Handbuch der griechischen Literatur der Antike, Band 1, S. 334.

Xanthos der Lyder, der die *Λυδιακά* in vier Bücher verfasste, wird von Dionysios in der zweiten, jüngeren Gruppe eingeteilt, anderseits setzt ihn die Suda zur Zeit der Einnahme von Sardes an. Zimmermann erklärt seinen Bezug zur Geschichte wie folgt:

Obwohl Xanthos wie Pherekydes und Akusilaos keine rationalistische Kritik an der Sage übte und insofern einen 'Rückschritt' gegenüber Hekataios in der Entwicklung der Geschichtsschreibung darstellt, scheint er auf einer anderen Weise die historiographische Methodologie berechtigt zu haben: wie aus F 12 und F 13 (über die lydische Landschaft Katakekaumene, 'das verbrannte Land' zwischen den Flüssen Hermos und Mäander) hervorgeht, kombinierte Xanthos die Sagen geschichte mit naturkundlichen (in diesen Fall geologischen) Beobachtungen, während in F 15 (über die Myser) und F 16 (über die Lyder und Toreber) Beobachtungen aus dem sprachlichen Bereich zur Erklärung der Sagentradition verwendet werden³³⁵.

Hose beschreibt die besondere Rolle der Lydika von Xanthos wie folgt:

An den *Lydika* ist dreierlei bemerkenswert: Zunächst ihr Umfang – in immerhin vier Büchern (vielleicht eine spätere Einteilung) erzählte Xanthos die lydische Geschichte und endete wahrscheinlich mit der Eroberung der lydischen Hauptstadt Sardes durch die Perser, die damit Kroisos' Herrschaft beendeten.

Zweitens scheinen nach Ausweis der Fragmente die Könige Lydiens im Zentrum der Darstellung gestanden zu haben, allerdings bei einer novellistischen Erzählweise, die an die Geschichten aus 1001 Nacht erinnert. Denn wohl »historische Kerne« werden ausgeschmückt mit Haremsintrigen, Schurken und zu Unrecht gestürzten, aber letztlich obsiegenden, milden und guten Herrschern.

Drittens war der Text erweitert erstens um geographische Angaben und Kombinationen (Xanthos

335 Ebd. 334, S. 333.

schließt aus dem Fund versteinerter Muscheln, dass Teile von Phrygien einmal Meer gewesen sein müssen, F 12), zweitens Wundergeschichten und drittens rationalisierte Sagen.

Xanthos ist also ein hellenisierter Lyder, der aus dem Übergangsbereich zwischen dem ionischen Griechentum und Lydien stammt und ein mit verschiedenen bunten Elementen angereichertes Werk über die guten und schlechten lydischen Könige verfasste³³⁶.

Damit schließe ich die Beschreibungen der Logographen. Es ist sehr problematisch, eine gerechte Beurteilung dieser Autoren zu machen, weil erstens, die Fragmenten, die erhalten sind, nicht ausreichen um eine begründete Meinung über die Autoren äußern zu können. Zweitens weil es keine Gattung gab, die die Logographen allgemein hatten. Jeder hat auf seine Weise geschrieben und je mehr man die verschiedenen Autoren gegenüber stellt, desto unterschiedlicher zeigen sich ihre Ausdrucks- und Darstellungsmöglichkeiten. Sie haben aber alle in Prosa geschrieben, hauptsächlich über die Entstehung der eigenen Städte. Das „was“ oder „worüber“ sie geschrieben haben kann systematisiert werden, das „wie“ geht auseinander. Wichtig ist es zu merken, dass langsam mit dem Beginn des 5. Jahrhundert v. Chr. die Bedingungen der Möglichkeiten für die Erkundung der eigenen Vergangenheit entstehen. Wie diese Erkundung sein mag, ändert sich von Autor zu Autor. Man kann schliesslich nach den erwähnten Beispiele konstatieren, dass die Entwicklung dieses Erkundungswille nicht in einer Linie sich vollzieht, sondern dass formell und inhaltlich voreinander und von der Hauptlinie geschieden eine Reihe anderer Linien laufen“³³⁷.

Jetzt komme ich zur Untersuchung der Werken von Hekataios von Milet. Obwohl er bei der Klassifizierung von Dionysios der ersten Gruppe zugeordnet wird, steht er inhaltlich ganz nah an Herodot.

336 Hose, M., Am Anfang war die Lüge? Herodot, der »Vater der Geschichtsschreibung«, S. 158-159.

337 Dazu Hose: "Hervorhebenswert scheint, dass in diesen Texten keineswegs ein Bemühen um dokumentarisch genaues Aufarbeiten und Referieren von Vergangenem angestrebt ist. Statt dessen dürfte eher die verdeutlichende Anekdote (die vielleicht dazu erfunden ist) und die prägnante novellistische Erzählweise charakteristisch gewesen ist". Ebd. 353, S. 160.

Er lebte in einer Zeit großer politischer Unruhen (Niederwerfung des Lyderreichs durch Kyros, Zusammenbruch der Aristokratie, Ionischer Aufstand). Es wird ihm eine Beziehung zu Anaximander unterstellt. Er ist viel und weit weg gereist und als Produkt dieser Reisen entstand ein Werk (*Περιήγησις*) und eine Weltkarte. Dazu Schmidt:

Es bestand aus 2 Büchern, die der Verfasser schwerlich zu einer äußerlichen Einheit verbunden hatte; er nannte ein Buch Εύρωπη, das andere Ασίη. Die Grenze zwischen beiden Erdteilen bildete nach seiner Ansicht der aus dem nördlichen Okeanos in den Pontos fließende Phasis. Unter Asien begriff Hekataios auch Ägypten und Lybien; Ägypten ist für ihn nur das Nildelta, gegen Asien wie gegen Libyen durch Nilarme abgegrenzt; der Nil fließt ihm aus dem südlichen Okeanos in das Mittelmeer; das Delta ist sein „Geschenk“, d. h. Aus seinen Aufschwemmungen entstanden. Die Gesamtanschauung, nach der die Erde eine vom Okeanos umflossene Scheibe ist, hat Hekataios aus Homer übernommen, weiß also von der Kugelgestalt der Erde noch nichts oder will davon nichts wissen. Aus dem alten Epos übernimmt er auch die Fabelvölker und versetzt sie wie dieses an den äußeren Ränder der οἰκουμένη. [...] Den unterseeischen Flussläufen, von denen Sagen umgingen, versagte er den Glauben, während er die schwimmende Insel, von der die Ägypter erzählten, annahm.

[...] Allem anderen voran steht für Hekataios die Frage nach Namen, Bestand und Lage der menschlichen Ansiedlungen um das Mittelmeer her; dabei begnügt er sich nicht mit der Beschreibung der Küsten in der Art eines *περίπλους*, sondern stößt möglichst weit ins Binnenland hinein vor. Er sucht also zunächst die festen Grundlinien für eine zuverlässige Erdkarte, die er nach dem Vorgang von Anaximandros auf Grund der Theorie von der Erd scheibe entworfen hat. Daneben bekundet er vielseitiges ethnographisches Interesse und berichtet über die äußere Erscheinung der Völker (Haartracht, Kleidung, Schmuck usw.), über ihre Sitten (besonders Heirat, Begattungsweise), Opfer, Götter, Bestattung der Toten. Die Pflanzen- und Tierwelt wird nicht vergessen. Er kann, was er berichtet, nicht alles selbst gesehen, sondern muss vieles aus älteren Reisebeschreibungen geschöpft haben. Sein Werk

trägt in den alten, schon babylonischen Grundriss der Erdoberfläche die neuen Erkenntnisse ein, welche die griechischen Kolonisationsfahrten gebracht hatten, ergänzt durch eigene Reiseerfahrungen³³⁸.

Herodot hat dieses Werk gekannt und hat mehrmals in seinem Werk Bezug auf Hekataios genommen. Im Buch II, 143 wird Hekataios namentlich zitiert. Dort habe er beim Besuch eines Tempels, im Gespräch mit einem Priester gesagt, dass er sein Geschlecht sechzehn Generationen zurückverfolgen könne bis auf einen Gott. Darauf habe der Priester geantwortet: Hier stehen dreihundert-fünfundvierzig Vorfahren, aber noch immer kein Gott. Später, im Buch IV 36 wird Hekataios indirekt für seine Erdkarte kritisiert: „ich muss lachen, wenn viele jetzt Erdkarten zeichnen und dabei so gar keinen klaren Blick haben: die Erde kreisförmig wie von der Drechselbank und Asien ebenso groß wie Europa“.

Hekataios zeigt in seinem Werk eine Entwicklung gegenüber allen anderen so genannten Logographen. Sein Werk hat eine größere Dimension als alle anderen, dazu kommt ein Interesse für die sachliche Beschreibung von Orten und Völker, Produkt der Kolonisation, der Welt- und Wissenserweiterung. Dazu Schadewaldt:

In der Form eines Reisetagebuchs gibt er die Entfernung von Ort zu Ort, die Landmarken, Ethnographisches ist eingestreut und auch schon Historisches. Das ist das bedeutungsvolle Buch, das etwas, was wir in der *Odysee* in epischer Form haben, nun in seiner eigenen Wesensform darstellt. Primär war es die große Leistung des Hekataios, die Geschichte der Geographie eröffnet zu haben³³⁹.

338 Schmid, W., Stählin, O., Geschichte der griechischen Literatur, erster Teil. S. 697-699.

339 Schadewaldt, W., Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen, S., 97.

Schadewalt zeigt ganz akkurat, wie der Diskurs sich geändert hat. Von der epischen Erzählung ist man jetzt zu einer sachlichen Betrachtung des Erzählten, die den historischen a priori entspricht die die ionische Kultur erneuert haben (Der Kontakt mit fremden Kulturen, die Reisen, die Betrachtung von anderen Wirklichkeiten, usw.).

Trotzt dieser großartigen und innovativen Leistung, welche Hekataios mit seiner *Περιήγησις* geschafft hat, stellt man ihn in eine Linie mit seinen Vorgängern als der beste Logograph seiner Zeit. Seine einzigartige Leistung, die einen Bruch mit der Tradition schaffte und ihn nach Meyer und Jacoby zum „Begründer der Geschichtsschreibung bei den Griechen“ macht, findet man in seinem anderen großen Werk, die *Γενεalogίαι*. Thematisch scheint auf den ersten Blick dieses Werk eine Folge der Arbeit seiner Vorgänger zu sein. Hier zeigt sich aber schon eine Trennung von der Theogonie, die bei Akusilaos und Pherekydes eine große Rolle gespielt hat. Er unternimmt den großen Komplex der Sagenübertragungen nach Geschlechterfolgen zu ordnen, so dass Alles zusammengeführt und in eine auch zeitliche Abfolge gebracht wird. Das Neue aber, wie Schadelwaldt erklärt „das zusammenhängt mit der Tatsache des Prosaischwerdens, ist, dass nun ein neuer Geist dieses Werk trägt, der uns den Anbruch eines ganz neuen Denkens deutlich macht“³⁴⁰. Das zeigt sich am Anfang des Werkes³⁴¹. Dort sagt er: „Dieses schreibe ich, wie es mir wahr zu sein scheint. Denn der Hellenen Reden sind viele und lächerliche, wie sie sich darstellen“³⁴². Schadelwaldt spricht Hekataios zu einen Wahrheitsanspruch zu erheben: „Das ist ganz neuartig, und wir werden sehen, dass wir es in dieser Schärfe nicht einmal bei Herodot haben, sondern erst wieder in neuer Weise bei Thukydides“³⁴³. Diese Realität der Dinge auf den dieser Wahrheitsanspruch zielt, entspricht aber der *δόχα*, dem Eindruck von Hekataios und bezieht sich hauptsächlich auf das Fabulöse. Schadelwaldt

340 Ebd. 339, S. 98.

341 Jacoby, F, FGrHist, Frg 1.

342 Man sollte auch darauf aufmerksam machen, dass es sich hier nicht um ein direktes Zitat handelt sondern um ein Zitat aus einem Kommentar (Demet., De elocut. § 12). Das ganze Zitat lautet:

Ἐκαταῖος Μιλήσος ὡδὲ μνθεῖται τάδε γράφω, ὃς μοι δοκέει εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοὶ τε καὶ γελοῖοι, εμοὶ φαίνονται εἰστίν.

343 Ebd. 339, S. 99.

bewertet diese Art von Kritik wie folgt:

Ein Geist, der das in der Sage immer wieder auftauchende Wunderbare lächerlich findet, ist noch kein wirklich freier Geist. Frei ist erst der, der dies Wunderbare, das nicht real ist, als eine Art der Sage sieht und ganz ruhig darüber hinweggeht. Der andere hat noch keine Distanz genommen, ist zwar ein skeptischer Geist, aber noch kein kritisches. Kritik setzt immer ein Verhältnis zur Sache selbst voraus, um das allgemein zu sagen[...] Bei Hekataios haben wir diese echte Kritik nicht, und es ist falsch, das, was er tut, als Kritik zu bezeichnen. Es ist Skepsis, aufgeklärte Skepsis dem Mythos und der Überlieferung gegenüber. [...] Diese Skepsis ist charakteristisch für den Mann, der in der Welt herumgekommen ist³⁴⁴.

Schadewaldt bemängelt an Hekataios, dass seine Kritik innerhalb des System des Mythos gemacht wird. Er nimmt keinen Abstand und erklärt nicht, dass alles, was Mythos ist, von Grunde her erfunden ist. Indem er nur einige Aspekte des Mythos kritisiert gibt er indirekt dem Mythos eine gewisse Wahrhaftigkeit. Er sieht eine feste Art von Kritik erst bei Thukydides.

Auf die andere Seite des Spektrums steht Jacoby, der in seinem Aufsatz (*Die Antike* 2, 1926) und seinem Artikel über Hekataios in Pauly-Wissowas Realencyclopädie (der so genannten »RE«) ganz andere Schlüsse über Hekataios Rolle zieht. Dazu Jacoby:

Die entschieden kritische Haltung, die Hekataios dem epischen Stoffe gegenüber einnimmt, der Versuch, den er macht, die epischen Erzählungen von den wunderbaren und naturwidrigen Bestandteilen zu befreien und durch Aufzeigung des *λόγος εικώς* (frg. 346) in jedem Einzelfall den wahren geschichtlichen Verlauf aus ihnen herauszudestillieren, ist vielmehr beeinflusst von der

344 Ebd. 339, S. 102-103.

philosophischen Bewegung, die im saec. VI überall das eigene Denken, die Vernunft, an Stelle der Tradition setzte³⁴⁵

Jacoby untersucht weiter Hekataios kritische Einstellung zur Epik und macht dazu einen Vergleich zu Herodot und Thukydides wie folgt:

Hekataios tritt einem bereits literarisch geformten Stoff als Kritiker gegenüber; er will ihn darstellen, wie er ihm wahr zu sein scheint. Herodot schreibt, um die Erinnerung an *εργα μεγάλα*, insbesondere aber die an den großen Kampf zwischen Asien und Europa in der Generation vor ihm, den noch niemand literarisch fixiert hatte, der drohenden Vergessenheit zu entreißen. Thukydides schärft diesen Gedanken durch die Betonung der historischen Wahrheit, die nur bei der Fixierung zeitgenössischer Ereignisse zu erreichen ist, und fügt das letzte Motiv hinzu, mit dem ein wissenschaftlicher Historiker seiner Aufgabe gegenüber treten kann, dass die so gestaltete Geschichte Lehrmeisterin sein kann für das Leben (I 22, 4. II 48, 3). Praktisch wirksam war freilich dieser Gedanke schon bei Hekataios gewesen (Herodot V 36). Spätere finden nur noch den kindischen Gedanken einer moralischen Wirkung der Historie³⁴⁶.

Hekataios gilt nach Jakoby schon als der erste Historiker, der die Vergangenheit kritisch untersucht. Besonders Hekataios Einstufung als Vorgänger von Herodot wird von Jacoby in Frage gestellt. Da zu Jacoby:

Herodot schließt an Hekataios, wie Thukydides an Herodot. Während der letztere in den rein

345 Jakoby, F., Hekataios, RE VII/2, S. 2738 ,50-62.

346Ebd. 345, S. 2737, 45-64

periegetischen Teilen seines Werkes weder als Darsteller noch als Wissenschaftler über die *Περίοδος* anders als in Einzelheiten hinauskommt, vielfach aber in diesen Teilen hinter Hekataios zurückbleibt, von dem er jedenfalls in stärkerem Maße abhängig ist, tritt sein Werk als Geschichtswerk und als Ganzes durchaus neben Hekataios und schreitet über ihn hinaus fort³⁴⁷.

Als letztes Zeugnis über Hekataios möchte ich folgende kurze Bemerkung von Schmid/Stähing vorstellen:

Erkennbar sind nur Mythenerzählungen im schlicht anmutenden Stil der Volksnovelle (die erhaltenen Stücke, soweit sie mit einiger Sicherheit den *Γεμεγλογίαι* zugewiesen werden können, betreffen überwiegend die Danaos und die Heraklessage), aber mit energischen Äußerungen selbstständigen Urteils gegenüber den Quellen und der herkömmlichen Überlieferung und eines naiven Rationalismus, der sich der harmlosen Freude hingibt, durch Umdeutung des Unglaubwürdigen die Sage in Geschichte zu verwandeln und das für Wissenschaft zu halten³⁴⁸.

Hier wird die kritische Einstellung von Hekataios zum „naiven Rationalismus“ degradiert. Was deutlich aus diesen unterschiedlichen Bewertungen herauskommt ist, wie unterschiedlich die Perspektivierung, die Standpunkte in Bezug auf die Untersuchung einer Tatsache sein können. Es geht nicht nur um die Tatsache selbst sondern auch um die Konsequenzen.

Schadewaldt vertritt die klassische wissenschaftliche Einstellung, die eine Entwicklung von Hekataios über Herodot bis Thukydides sieht. Hekataios stand kritisch gegenüber einigen Aspekten oder

347Ebd. 345, S. 2737, 14-24.

348 Schmid, W., Stählin, O., Geschichte der griechischen Literatur, erster Teil. S. 696.

Elementen der Mythen aber er zweifelt nicht an der Wahrhaftigkeit des Mythos in Allgemeinen. Herodot bezieht sich sehr wenig auf mythologische Elemente und versucht aus der Autopsie die Ereignisse zu bewerten. Dann kommt Thukydides, der entschieden nach der Wahrheit sucht und Ereignisse untersucht, die in seiner Lebenszeit passiert sind³⁴⁹. Das Problem ist, dass Thukydides auch mythologische Elemente für wahr (z.B. die homerischen Erzählungen) hält. Dazu schafft er auch viele fiktionale Momente in den von ihm gestalteten Reden. Dazu Thukydides:

Was nun in Reden beide Gegner vorgebracht haben, teils während der Vorbereitungen zum Krieg, teils im Krieg selber, davon den genauen Wortlaut im Gedächtnis zu behalten war schwierig, sowohl für mich, was ich selber anhörte, als auch für meine Zeugen, die mir von anderswo solche berichteten. Wie aber meiner Meinung nach jeder Einzelne über den jeweils vorliegenden Fall am ehesten sprechen musste, so sind die Reden wiedergegeben unter möglichst engem Anschluss an den Gesamtsinn des wirklich Gesagten³⁵⁰.

Hier könnte man dasselbe Kriterium von Schmid/Stählin benutzen und Thukydides einen „naiven Rationalismus“ vorwerfen. Vretska unterstützt meinen Vorwurf wie folgt:

Das Suchen nach wörtlichen Anklängen ist freilich müßig: in Wort- und Gedankenfolge sind alle Reden Eigentum von Thukydides. Man lese einer der rund vierzig Reden des Werkes: Die sprachliche Gedrängtheit und gedankliche Fülle, ebenso der Vergleich mit zeitgenössischen Re-

349 Das entspricht dem Modell der „Entwicklung zum Logos“ das ich schon mehrmals kritisiert habe. Das Problem dieses Systems, ist dass es verfehlt, die Ereignisse als solche zu deuten (besonders ihre Beziehungen zu den historischen a priori ihren Zeit zu prüfen), weil es immer versucht, sie in Bezug zu vorigen oder späteren zu stehen, um eine Entwicklung schaffen zu können (man sieht hier einen deutlichen Einfluss von Hegel und seine Philosophie der Geschichte).

350 Thukydides, Der Peloponnesische Krieg, Buch I, 22, S. 23. Übersetzt von Helmuth Vretska und Werner Rinner.

den machen es unwahrscheinlich, dass Politiker so oder ähnlich gesprochen haben; niemand hätte sie verstanden, selbst der auch im Griechischen redegewandte Cicero gesteht freimütig (*Orator* 30), dass die thukydideischen Reden wegen der zahlreichen »dunklen« Stellen kaum verständlich seien! In ihnen hat Thukydides Gedanken, entstanden in seiner Zeit und geäußert von Männern seiner Zeit, komprimiert, manchmal auch zeitlich Phasen zu einer Einheit zusammengezogen und sich damit ein Instrument geschaffen, um das vordergründige Geschehen zu objektivieren und aus der Fülle der Fakten das Wesentliche hervorzuheben³⁵¹.

Egal, welche Begründung man ausführen will, die Thukydideischen Reden sind ein Produkt von Thukydides literarischer Begabung. Warum wird er anders als Hekataios behandelt?

Die Kritik von Schmid/Stählin vertritt auch die selbe Einstellung wie die von Schadewaldt. Nur aus der Perspektive der Wissenschaft des 20. Jahrhunderts kann man Hekataios Einstellung als „naiven Rationalismus“ bezeichnen. Diese Bewertung verfehlt die Zeit und die Umgebung in der diese Äußerung gemacht wurde. Sie verfehlt es, das Revolutionäre in Hekataios Einstellung zu sehen, weil es aus unserer Perspektive keine große Bedeutung zu haben vermag. Hier werden die Konsequenzen dieser radikalen Änderung nicht wahrgenommen, es wird aus einer anderen Perspektive als kindlich, naiv bezeichnet.

Jacobys Kritiken zeigen seine Hochschätzung für Hekataios. Er sieht auch Herodot zuerst als Geograph der im Laufe seiner Untersuchung zum Historiker wurde. Hekataios stellt die Latte, die Referenz an der Herodot gemessen wird. Dazu wird von Jacoby eine große Abhängigkeit Herodots, besonders im ägyptischen Logos, zu Hekataios unterstellt. Er sieht Hekataios nicht als Vorgänger von Herodot, er sieht Herodot als Nachfolger von Hekataios.

Ich möchte Hekataios Einstellung aus einer anderen Perspektive untersuchen und kommentieren. Die Äußerungen von Hekataios bedeuten auf einer diskursiven und literarischen Ebene einen Mei-

351 Vretska, H., Nachwort, in: Thukydides, Die Peloponnesische Krieg, S. 797.

lenstein, wo der Autor selbst als Kritikinstanz erscheint. Die Figur des Autors steht nicht nur als Verfasser da, sondern er nimmt eine aktive Rolle in der Verarbeitung der Information ein. Hier sind es nicht mehr die Musen, die den Weg zeigen, das Erzählen fordern oder den Wahrheitsanspruch des Textes garantieren. Hier macht sich der Autor zum Richter, der zwischen wahren oder lächerlichen Erzählungen unterscheiden kann. Es wird nicht mehr Anderen die Garantie der Wahrheit anvertraut, jetzt sind die Bedingungen der Möglichkeit von so ein Diskurs wie der von Hekataios möglich geworden. Ich möchte hier nicht Hekataios als Heretiker beschreiben, der die Epik in Frage stellt. Trotzdem bedeutet diese kritische Einstellung im Bezug auf ein Diskurs wie die Epik, die als Hauptdiskurs der Zeit galt, einen Startpunkt, der kein Zurück mehr kennt. Die Sokratische/Platonische Philosophie ist in das gleiche Prinzip eingebettet. Ihre Art von Kritik hat sicher nicht die gleiche Begründung wie die von Hekataios, entspricht aber dem selben Prinzip der Prüfung um Klarheit zu schaffen. Wichtig ist es mir aber, die aktive Rolle des Autors hervorzuheben. Diese Einstellung ist die grundsätzliche Bedingung für jede wissenschaftliche Untersuchung. Deswegen wird bei Hekataios jeder der Versuche seiner Vorgängern übertrroffen. Er kann nicht in die gleiche Gruppe wie die andere Logographen eingestellt werden, weil er ein neues aktives Verhältnis gegenüber der Epik hat. Als Autor steht er als jemand der nicht nur berichtet, sondern der diese Erzählung in seine Hand nimmt und untersucht. Richtig bemerkt Jacoby, dass diese Einstellung von den philosophischen Bewegungen des VI. Jahrhunderts beeinflusst ist. Hekataios Diskurs stellt das Basis, der Grund für Herodots Werk. Es ist interessant zu sehen, dass der Bezug von Herodot auf Hekataios in seiner Tätigkeit als Geograph negativ konnotiert ist³⁵², wird aber hochschätzt, wenn es um Hekataios als weißen Ratschläger geht, wie V 36. Hier erklärt Hekataios etwas, das emblematisch für die Zukunft sein wird: Dass man nur gegen die Perser erfolgreich sein kann wenn man eine Seeherrschaft entwickelt. Er schlägt vor, das Geld vom Schatz im Tempel des Apollon zu nehmen. Dieser Ratschlag wurde von den Ionier nicht gefolgt, später aber von Themistokles in die Tat

352 Zum Beispiel im IV 36, wo Herodot seine Weltkarte kritisiert.

umgesetzt (er hat das Geld aus dem Ertrag der Silberminen genommen), was den Hellenen den Weg zum Erfolg gegen die Persern möglich gemacht hat.

Hekataios kritische Einstellung startete einen Weg in der Untersuchung der Vergangenheit, der bis heute weiter fortsetzt. Deswegen sollte er nicht als ein Vorgänger von anderen Autoren (wie z. B. Herodot) betrachtet werden sondern als jemand, der das Schwergewicht der Verifizierung des Textes, der Wahrhaftigkeit des Erzählten von der Ebene der Götter, das heißt von den Musen, zu der menschlichen Ebene, das heißt zum Autor, verschiebt. Diese Arbeit versucht diese Einstellung von Hekataios weiter zu folgen³⁵³.

Diese ausführliche Untersuchung der Entstehung der hellenischen Sprache, der Schriftlichkeit sowie die verschiedenen Arten der Äußerung dieser Schriftlichkeit (vom Homer bis Hekataios) hat uns bemächtigt die Bedingung der Möglichkeiten für die Entstehung eines Diskurses wie der von Herodot feststellen und verstehen zu können, was n. m. E. einer *conditio sine qua non* für eine akkurate Untersuchung des Werkes entspricht.

2.4 Herodot aus Herodot. Das Werk

Jacoby hat in seinem bahnbrechenden Artikel von 1913 nicht nur Herodots Werk in einer bis dahin nicht dargestellten Vollständigkeit untersucht, er hat eine bestimmte Interpretationslinie vorgestellt, die die Forschung als Maßstab für die späteren Untersuchungen benutzt hat. Er sieht Herodot nicht von Anfang an als Historiker, sondern als jemand, der zum Historiker wurde. Dazu Jacoby:

353 Hier wird nicht gegen die Musen gekämpft, sondern gegen viele Wissenschaftler, die selber nicht merken, dass ihre Äußerung so stark (nicht aus religiösen Gründen sondern aus dem Gefangensein in der eigenen historischen, politischen oder wissenschaftlichen Perspektivierung) motiviert sind.

Herodot hat begonnen als Reisender wie Hekataios, mit der Absicht, eine Beschreibung der bewohnten Erde zu liefern wie Hekataios; nur besser als er, mit einer anderen geographischen Grundanschauung, vielleicht gleich (der ägyptische *λόγος* spricht dafür) mit der Absicht, das historische Moment stärker zu betonen, insbesondere soweit es sich an Bauten und Königsdenkmäler knüpfte. Manches auch mag er damals schon gesammelt haben, was später erst seine eigentliche Verwertung in größerem Zusammenhang fand³⁵⁴.

Was war der Faktor, das Ereignis oder der Ort, der Herodot zum Historiker machte? Jacoby meint eine deutliche Antwort dafür gefunden zu haben, Athen:

Im Mutterlande vollzog sich in Herodot eine innere Wandlung. Das beweist die Tatsache, dass er den längeren Aufenthalt im Westen zu geographischen Forschungen nicht mehr benutzt hat. Das ethnographische Interesse trat zurück, das rein historische in den Vordergrund. Aus dem Reisen- den wurde der Historiker des Perserkrieges oder zunächst wenigstens der Erzähler vom Perserkriege. Dass dann unser Werk entstehen konnte, dass Herodot nun alles, was er besaß, in einen großen Kontext brachte, dazu war noch ein Faktor nötig – Athen³⁵⁵.

Das Problem dieser Interpretation, was es schwer macht sie zu kritisieren, ist, dass ihre Argumente auf einer subjektiven Meinung von Jacoby aufgebaut sind. Er bringt keine Beweise für seine Interpretation. Es geht um seine Meinung. Er erinnert mich sehr an Hekataios Einstellung, der sagt, was er meint aber ohne seine Meinung begründen zu müssen. Es steht Nichts in Herodots Werk, was Jacoby Interpretation stützen würde weil es bei Jacoby sich nicht um eine Text-inhärenten Ausdeutung handelt. Trotzdem hat diese Meinung Schule gemacht und steht als eine der Interpretations-

354 Jacoby, F., Herodot, RE Suppl. 2, S. 353.

355 Ebd. 354, S. 355.

linien der herodoteischen Forschung da: die Analytiker³⁵⁶.

Auf der anderen Seite der Interpreten steht eine Gruppe, die das Werk in seiner Struktur von Anfang an als Historie bezeichnet: die Unitarier³⁵⁷. Der erste Vertreter dieser Gruppe ist Otto Regenbogen mit seinem Werk „Herodot und sein Werk“³⁵⁸. Im Gegenteil zu Jacoby wird die Argumentation von Regenbogen aus dem Werk geholt. Aus einem Unterschied der Herodoteischen Ethnographie gegenüber Hekataios entwickelt Regenbogen seine Interpretation wie folgt:

Zwar hat auch Hekataios gelegentlich einen Blick in die Vergangenheit getan, Gründungssagen und dergleichen einmal kurz erzählt: aber hier ist die Differenz des Quantitativen so groß, dass sie prinzipiell wichtig wird. Jemand, der von den 180 Kapiteln seines ägyptischen Logos 80 der Geschichte des Volkes widmet, besitzt ein primäres historisches Interesse und ist von ihm bereits bei der Sammlung des Stoffes wesentlich mitgeteilt worden. Wir können keine Entwicklungsstufe Herodots fassen, wo er reiner Geograph und Ethnograph gewesen wäre. Durch sein Interesse für Vergangenheiten und ihre Erforschung ist Herodot ursprünglich und von vornherein Historiker, wenn man sich vor den Obertönen des modernen Begriffs auch hüten muss. Selbst dort, wo Herodot, wie bei der Beschreibung von Libyen, von geschichtslosen Barbaren zu melden hat, schafft er seiner Neigung zur Erkundung der Vergangenheit Raum, indem er wenigstens die Kolonisationsgeschichte der hellenischen Siedler, die Vorgeschichte und Geschichte von Kyrene in breiten Stromen einmünden lässt, so dass die eigentliche Ethnographie Libyens in diese historische Erzählung eingelegt wird und, gleichsam von ihr umfasst und getragen, ihr eigenes Recht und ihre Selbstständigkeit verliert. Und eben dies ist nun der prinzipiellste Unterschied der Herodoteischen Ethnographie gegenüber der Hekataeischen. War sie bei diesem Selbstzweck und nach Form und Gestalt autonom, so ist sie bei Herodot, nach seinem deutlich bezeugten

356 Zu den Vertretern dieser Gruppe gehören unter anderen folgende Autoren: G. De Sanctis, J. E. Powell, Kurt Latte, Arnoldo Momigliano und Kurz von Fritz.

357 Dazu gehören unter anderen folgende Autoren: Max Pohlenz, Franz Eggermann, H. R. Immerwahr, R. Lattimore, W. Schadewaldt, W. Schmid, A. Lesky, Ernst Howald und Hans Drexler. Eine ausführliche Darstellung der Einstellung von beiden Gruppen bei Hommel, H., Herodots Einleitungssatz: ein Schlüssel zur Analyse des Gesamtwerks?.

358 Zuerst erschienen in: Die Antike 6, 1930, 202-248, dann auch abgedruckt in: Kleine Schriften 1961, 57-100. Es wird nach dieser Angabe zitiert.

kompositionellen Willen, nur dienendes Glied in einem größeren Zusammenhang, einem Zusammenhang doppelter Art, mehr äußeren und mehr inneren Charakters. Alle Ethnographien Herodots erhalten in seinem Werke ihren Platz nach einem einheitlichen und festen Prinzip. Sie werden dort eingelegt, wo die Völker, die ihren Gegenstand bilden, zum ersten Mal in Berührung mit dem persischen Reiche, genauer mit seinem Expansionsdrange oder mit der Eroberungspolitik der vier persischen Könige Kyros, Kambyses, Dareios, Xerxes treten. Wenn die Beziehung auch manchmal locker und künstlich ist, wie etwa im libyschen Logos, vorhanden und vom Autor betont ist sie immer und überall; so kommt es, dass die Ethnographie des Westens bei Herodot keine oder fast keinem Zusammenhänge mit dem genannten äußeren Aufbauprinzip; man darf dieses also als grundlegend bereits für die Stoffbeschaffung ansehen³⁵⁹.

Hier bei Regenbogen findet man eine Begründung seiner Argumentation aus dem Text heraus. Es wird dokumentiert, warum, seiner Meinung nach, Herodot von Anfang an historisch gedacht und gehandelt hat (Regenbogen thematisiert auch die Schwierigkeit des Begriffes „Historie“ und die Gefahr, es aus unserer modernen Perspektive es deuten zu wollen). Hier sieht man eine Annäherung an dem Text und den Versuch aus dem Text heraus eine Antwort zu bekommen. Jacoby baut seine Aussage auf Quellen auf die die Anwesenheit Herodots in Athen, seine Freundschaft zu Sophokles, seine Aktivität im Kreis des Perikles, die dort von ihm gehaltenen Vorträge usw. beweisen sollen³⁶⁰. Die Quellen aber gehören verschiedenen Traditionen an und stimmen inhaltlich nicht völlig über-

359 Ebd. 358, S. 70-71.

360 Für die Beziehung zu Athen siehe Strassburger, H., Herodot und das perikleische Athen, in: Marg, W., Herodot eine Auswahl aus der neueren Forschung, S. 574-608. Dort erklärt Strassburger: „Im perikleischen Athen wehte gerade nicht der freie Wind panhellenischer Gesinnung, die Herodot so für das Athen der Freiheitskriege begeistert hatte“ (S. 606) und später: „Mit Recht hat man immer vermutet, dass Herodot in Thurioi das panhellenische, fast kosmopolitisch zu nennende Ideal suchte, welches sein ganzes Werk durchgeistigt, und dass er die Gelegenheit zur Teilnahme gerade seinen athenischen Beziehungen verdankt, ist wahrscheinlich; als Ausdruck seines besonderen Einverständnisses mit Perikles und der athenischen *αρχή* vermag ich es aber gerade nicht anzuerkennen“ (S. 608). Man sieht hier dass die Beziehung zum perikleischen Athen nicht so gut erscheint wie bei Jacoby berichtet wird. Das Athen das Herodot besucht, ist nicht das Athen von Marathon oder Salamis sondern das von der *πεντηκονταετία*, die eine expansive Politik betreibt, die zum Peloponnesischen Krieg führen wird.

Harmut Erbe nennt in seinem Artikel, „Vier Bemerkungen zu Herodot“, in: Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge, 98, 1955, Bd. 2, S. 99-120, „die vermeintlich athenerfreundliche Tendenz des Werkes eine Fiktion antiker und moderner Interpreten“ (S. 109).

ein. Besonders problematisch erscheinen die Quellen über die von Herodot gehaltenen Vorträge in Athen³⁶¹. Diese auf der Doxologia basierte Untersuchung steht im Widerspruch gegenüber den Untersuchungen der Unitarier, die eine Erklärung im Text statt im Kontext suchen. Ich identifiziere mich in der Methodologie mit der Bewegung der Unitarier. Diese Methodologie entspricht dem Ziel dieser Arbeit, eine Interpretation des Werkes aus dem Werk zu suchen. Eine Deutung des Werkes und seiner Ziele aus fragmentarischen, indirekten und widersprüchlichen Quellen beinhaltet einen großen Anteil von Bias der nur durch die spekulative Haltung des Deuters in eine These zusammengefasst werden kann. Es müssen n. m. E. im Text die Elemente, die die Einheit des Werkes begründen, gesucht werden und die geographischen und ethnographischen Passagen dürfen nicht isoliert sondern in Funktion des Ganzen betrachtet werden. Herodot gibt uns als Leser eine große Hilfe, indem er am Anfang des Werkes das Ziel des Werkes und seinen Inhalt (wenn auch in einem komplizierten grammatischen Aufbau) präsentiert. Mit der Analyse des Prooimions kommt man zum zentralen Teil dieser Arbeit. Ich habe versucht, aus verschiedenen Bereichen (Literaturwissenschaft, Geschichtswissenschaft Philologie, Soziologie und Philosophie) die Problematik der Interpretation zu beleuchten, um den Weg zu ebnen für einen direkten Zugang zum Text. Aus dem allgemeinen Bereich der Wissenschaften bin ich nun zum besonderen Punkt angekommen, wo man den Anfang des Textes untersuchen kann. Aus dem breiten Spektrum der unterschiedlichen Wissenschaften habe ich versucht, die Schwierigkeiten der Forschung zu zeigen, die das Werk aus unterschiedlichen Perspektiven zu deuten sucht. Ich habe die verschiedenen Deutungen /Vorschläge kommentiert und versucht, ihre ideologische Haltung gegenüber dem Werk zu entlarven. Jetzt wird es möglich, durch die Untersuchung des Prooimions das Ziel des Werkes aus dem Werk heraus zu erklären und von da aus werde ich versuchen, durch das ganze Werk zu verfolgen, was im Prooimion als Ziel dargestellt wird.

361 Dazu den Artikel von Erbse, H., Sieben Bemerkungen zu Herodot, in: Ausgewählte Schriften zur Klassischen Philologie, S. 139-179.

2.4.1 Das Prooimion (*προοίμιον*):

Die Problematik des Prooimions zeigt sich in den vielen Informationen, die kondensiert, fast gepresst, auf eine parataktische Art präsentiert werden. Dadurch könnte man sich vorstellen, dass das Prooimion nachträglich verfasst wurde. Es gibt in der Forschung viele sehr ausführliche Behandlungen dieses Prooimions³⁶². Sie haben das Prooimion grundsätzlich aus einer philologischen Perspektive seiner sprachlichen Struktur zu interpretieren versucht. Ich werde meinerseits das Prooimion in seine Baustuktur unterteilen und jeden der Begriffe, die dort in Bezug auf den Text erwähnt werden, zu interpretieren versuchen. Mir ist es wichtig, den Aufbau des Prooimions, die Intentionen von Herodot, seine Einstellung zum Werk und sein Ziel aus diesen miteinander wechselwirkenden Bausteine zu zeigen weil n. m. E. diese den Schlüssel zur Ausdeutung des Werkes entsprechen. Herodot beginnt sein Werk mit dem folgenden Satz:

"*Ἡροδότου Ἀλικαρνησσέος [Θούριον] ιστορίης ἀπόδεξις ἥδε, ώς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἑλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλέα γένηται, τά τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι".*

Das erste, was vom Text her herauskommt, ist die Stellung, die der Autor sich selber gibt:

*Ἡροδότου Ἀλικαρνησσέος [Θούριον]*³⁶³. Der Name des Verfasser steht nicht in Nominativ, als Trä-

362 Darunter Jacoby, 1913, 333ff.; Pagel, 1927, 1ff.; Regenbogen, 1930, 105ff.; Schadewaldt 1934, 116; Pohlenz, 1937, 3ff.; Erbse 1956; Krischer 1965; Immerwahr 1966, 80ff.; Drexler 1972, 3ff.; Hommel 1981; Nagy 1987, 175-184; Asheri 1998, xvii ff. und 261f.; Koenen 1993; Meier 1995, 367ff.; Arieti 1995, 1ff.; Bichler/Rollingen 2000, 14ff. und Bakker 2002, 6ff..

363 Die Bezeichnung *Θούριον* kommt bei Aristoteles in der *Rhetorik* (III,9) vor und wurde nach Pohlenz von Jacoby (S. 205ff.) als ursprünglich bewiesen. Dazu Pohlenz: „Doch kann *Ἀλικαρνησσέος* im athenischen Buchhandel nach dem Abfall Thuriis von Athen früh absichtlich eingesetzt sein“ (Pohlenz, S. 1). Man kann auch behaupten, Herodot geht es nicht darum, seinen Ursprungsort zu nennen, sondern den Ort, an dem er sein Werk fertig geschrieben hat oder sein Leben beendet hat. Ich kann diese Meinung von Jacoby und Pohlenz nicht teilen. Es entspricht der

ger oder Verfasser des Werkes, sondern in Genitiv (*Genitivus possessivus*). Das bedeutet einen Bruch in Bezug auf seinen Vorgänger Hekataios („τάδε γράφο ώς μοι αληθέα δοκέει ειναι“) oder seinen Nachfolger Thukydides („Θουκυδίδης Αθηναῖος χυνέγραψε τὸν πόλεμον τῶν Πελοποννησίων καὶ Αθηναίων“). Hekataios stellt sich als Autor in die erste Person, der selber entscheidet, was erzählt wird. Thukydides steht trotz dritten Person als Subjekt, das die Geschichte erzählt im Mittelpunkt. Bei Herodot steht die Darstellung der Erkundung im Mittelpunkt. Ist das nur ein stilistischer Unterschied oder steckt dahinter vielleicht eine andere Einstellung zur Erzählung?

Ich sehe in dieser Haltung einen Bruch mit der Vergangenheit, nicht nur mit den Logographen sondern auch mit den Vorsokratikern. Diese haben als allgemeines Element die Figur des Autors, der als Garant der Wahrheit diese dem Zuhörer oder Leser weitergibt. Die Figur des Autors bei den Vorsokratikern ist eine Figur mit viel Autorität, die etwas ankündigt und wo der Autor als Garant dieser Ankündigung steht. Der Abstand zu Hekataios ist leichter zu sehen weil Hekataios eine extrem präsente Haltung als Autor zeigt. Er ist nicht nur der Garant der von ihm erzählten Wahrheit, er steht selber als Entscheidungsinstanz, die urteilt was richtig und falsch ist. Die Erzählung in der ersten Person bei Hekataios wandelt sich zu einer Erzählung in der dritten Person bei Herodot. Dazu Hartog:

La nomination de ce lieu nouveau commence par la profération d'un nom propre. Qui avec lui entraîne l'usage de la troisième personne: la distance d'un il, ou encore, selon la classification de Benveniste, le registre de la non-personne. En se nommant, l'histoire s'inscrit du même mouvement comme «absent» de l'histoire. Mais tout aussitôt, comme se reprenant, le narrateur fait appel au pronom démonstratif de la première personne (héde) («Voici la présentation de la historie»), marques d'un je, venant donner ici et maintenant, dans le présent de l'énonciation, son récit: sous forme d'une conférence à Athènes, par exemple. Le il n'est pas explicitement

Tradition der Logographen, den Geburtsort zu nennen.

remplacé par le je, mais accompagné or relayé par lui. Sous le il, le je s'avance, instaurant un va-et-vient entre absence et présence.

Hartog bezieht diese Änderung auf die Epik wie folgt:

Dans le prologue épique, si l'on revient à lui, le régime des personnes verbales se distribue avant tout entre première et deuxième personne. «Dis-moi, Muse, l'homme aux mille tours (Odyssée I,1) » Les Muses perlent, étant celles qui savent ce qui est, sera, a été. Dans ce dialogue inégal, le je apparaît au datif: il est là pour recueillir et transmettre le chant divin. Toute son autorité réside dans ce rapport privilégié au monde des dieux par l'entremise des Muses, présentées comme «habitantes de l'Olympe», «filles de Zeus», «filles de Mémoire». Simple médium, ce je est vide, puisque chaque aède, pendant le temps qu'il chante, l'occupe successivement c'est un je sans nom et sans autorité propres. Pour le poète épique, l'inspiration opère comme remémoration. Transporté dans un temps qu'il n'a pas connu et dans des lieux qu'il ignore, il voit, au prix souvent de sa propre vue, ce qu'il n'a ni vu ni vécu. Ainsi Démodocos, l'aède aveugle des Phéaciens, chante à la demande et en présence d'Ulysse l'épisode du cheval de Troie. «Démodocos, entre tous les mortels je te salut ! / La Muse, enfant de Zeus, a du t'instruire, ou Apollon ; / tu chantes avec un grand art le sort des Grecs, / tout ce qu'ont fait, subi et souffert les Argiens, / comme un qui l'eut vécu (pareón), ou tout au moins appris d'un autre ! (ákousas)) / Mais, changeant de sujet, chante l'histoire du cheval³⁶⁴...»

Diese Stelle der *Odyssée* hat eine besondere Bedeutung. Hier sieht Hanna Arendt eine Art Anfang

364 Odyssée, VIII, 487-492: « comme un qui eut été présent », avec la distinction de l'oeil et de l'oreille. Ce passage pourrait figurer le tout premier récit historien (Ulysse, entendant évoquer ses propres exploits à la troisième personne – comme si l'était mort –, ne peut d'ailleurs retenir ses pleurs), à ceci près que l'aède n'est pas un «voyeur», mais un «voyant»

der Historie als Kategorie: „*What had been sheer occurrences now became history*“³⁶⁵. Sie betrachtet diese Stelle als paradigmatisch für Geschichte und Poesie. Dazu Arendt: „*the reconciliation with reality, catharsis (purification), which according to Aristotle was the essence of tragedy, and, according to Hegel, was the ultimate purpose of history, came about through the tears of remembrance*“³⁶⁶. Hartog schliesst sich Arendts Argumentations an und erklärt:

Indeed, we witness the first telling of the event (which constitutes it as such): the first making of history. With this peculiarity: the very presence of Odysseus proves that “it” really took place. This is an unprecedented configuration, or even an anomaly, since in the epic the truth of the bard's words depended completely and only on the authority of the Muse – both inspiration and guarantor³⁶⁷.

Es handelt sich zweifellos um eine sehr interessante Stelle. Ich würde sie aber nicht als Anfang der Geschichtsschreibung bezeichnen, sondern als eine Art “Inszenierung”, die dem entspricht, was man aus einer modernen Perspektive als Geschichtsschreibung verstehen kann. Das aber hat mit Herodots Verständnis von Geschichte Nichts zu tun. Was der Stelle einen besonderen Charakter gibt, ist die Stellung des Odysseus als Zeuge, der die Geschichte bestätigen kann. Das zeigt eine Verschiebung in der Autorität oder Beglaubigung der Erzählung, die sonst immer die Muse vornimmt, man muss aber deutlich anmerken, diese Verschiebung gilt nur, weil es sich um eine Geschichte innerhalb der Haupterzählung handelt, die dazu für den Leser oder die Zuhörer (ich meine hier die Zuhörer von Homer, nicht von Demodocos) bekannt sein soll. Diese Tatsache nivelliert die oben erwähnte Verschiebung.

365 Arendt, H., *Between Past and Future* (New York, 1954), S. 45.

366 Ebd. 365.

367 Hartog, F., *The Invention of History*, in: *History and Theory*, Vol. 39, No 3, S. 384-395, S. 389.

Die Stellung der Musen und die Stimme des Erzählers unterliegen einer komplexen Entwicklung bei Hesiod. Dazu Hartog:

La structure duelle première/deuxième personne (Muse/aède) se brise en effet pour faire place à la troisième personne. « Chantons les Muses » - ainsi s'ouvre le prologue de la Théogonie - « Elles... »(suit une évocation de leurs chœurs et de leurs chants sur la montagne de l'Hélicon), « Ce sont elles qui à Hésiode, un jour, apprirent un beau chant [...] Et voici les premiers mots qu'elles m'adressent, les déesses Muses de l'Olympe, filles de Zeus qui tient l'égide » (Theogonie, I,4). [...] Dans ce prologue (d'interprétation difficile), nous retiendrons, en tout cas, cet appel à la troisième personne, qui vient mettre à distance les Muses (elles et non plus vous), mais aussi le poète (il et non plus je), tout en conduisant à le nommer par son nom propre, donc à le mettre en cette place non encore clairement dessinée ou occupée, celle l'auteur. Plus exactement, entre les Muses et Hésiode semble s'instaurer une relation de maître à élève (édidaxan): elles ne sont pas seulement celles qui disent, mais celles qui enseignent: transmettant quelque chose comme un savoir³⁶⁸.

Was man am deutlichsten beim Prooimion Herodots beobachten kann, ist, dass die Musen als Autoritätsgaranten verschwunden sind. Man kann sich dann aber fragen, wer jetzt sprechen darf und mit welcher Autorität. Dazu Hartog:

Non plus les Muses, mais l'histor, ou plutôt l'histoirie, qui vient occuper la place que la structure épique leur réservait. « Partout présentes, vous savez tout (iste) », proclamait l'Iliade (II, 485-486). Déesses, elles voient ou savent tout, les mortels entendent une rumeur, mais ne voient pas.

368 Hartog, F., *Le miroir de Herodot*, S. XII, XIII.

L'historien, lui, doit construire sa place de savoir, grâce à l'histoire, qui est peut-être d'abord un substitut à cette vision divine par définition absente³⁶⁹.

Ich glaube nicht dass die Geschichtsschreibung einen Ersatz der Musen darstellt. Es handelt sich mehr um einen neuen Diskurs, wo jede Stellungnahme bewiesen werden muss und was behauptet, wird Produkt einer Erkundung sein soll, das heißt, ein Diskurs wo die subjektive Haltung des Erzählers nicht mehr entscheidend für die Erzählung ist. Es entsteht aber dadurch die Frage, wie man etwas erzählen kann, das man nicht selber erlebt hat: Aus welcher Perspektive kann man Etwas zeigen, das man selber nicht direkt kennt oder welche Position der Verfasser solcher Erzählungen überhaupt einnehmen kann. Dazu Hartog:

Si l'on renonce à l'ancien partage initial des rôles qui réglait la prise de parole, ne s'offre que la troisième personne : il et non plus je, mais sous la forme d'un nom propre. Hérodote : premier mot de la première phrase, lancé au génitif (à la différence du je épique disposé au datif), comme manière d'estampiller ce qui lui revient en propre, de signer, tel l'artisan, son ouvre, sinon déjà de marquer son territoire ; bref de se produire (présenter) comme auteur³⁷⁰.

Welche Bedeutung hat diese dritte Person? Welche Stellung hat der Autor, der hinter dieser Dritten Person steht? Sollte man aus diese Stelle schließen, dass Herodot als Autor nicht direkt in die Erzählung eingreift, seine Meinung äußert oder die Stellung des *iστορ* als Richter überhaupt nicht antritt? Nein, das ist nicht der Fall: Herodot greift entschieden ein wenn er sich von einem Element der Erzählung distanzieren will oder wenn er seine Meinung äußern will. Das erste Beispiel zeigt

369 Ebd. 368, S. XIII.

370 Ebd. 369.

sich in I,5. Nachdem er die verschiedenen Versionen über den mythologischen Ursprung der Feindschaft zwischen Hellenen und Barbaren zeigt, kommt er zu Wort und sagt: „έγώ δε“ ich aber. Hier zeigt sich Herodot als kritische Instanz, der seine Meinung nicht scheu sondern deutlich präsentieren will. Das Besondere ist, dass diese Meinung (*δοξα*) nicht einfach so geäußert wird, sondern man versucht sie zu begründen. Hier kommt man zu einem Bruch mit der Vergangenheit. In dem Moment, wo Herodot sagt: "Εγώ δὲ περὶ μὲν τούτων οὐκ ἔρχομαι ἐρέων, ὡς οὗτος ἦ αλλως κως ταῦτα ἐγένετο τὸν δὲ οἶδα αὐτὸς πρῶτον ὑπάρχαντα ἀδίκων ἔργων ἐς τὸν Ελληνας" (I, 5, 3), zeigt sich n. m. E. der Beginn der Geschichtsschreibung als Tätigkeit. Hier wird eine Erkundung vorgestellt, die mittels der Autopsie, der Befragung, des Forschen über Etwas erzählt, dazu Stellung nimmt und urteilt aber nur auf Grund dieses methodologischen Prozesses. Ein andere Stelle, wo Herodot als Autor deutlich hervorkommt, ist in Buch VII, 152,3. Er berichtet über eine mögliches Freundschaftsbündnis zwischen den Argeier und Xerxes. Herodot will sich nicht festlegen, indem er sagt: „ich will darüber keine andere Meinung äußern als die, die die Argeier selbst erzählen“ (VII, 152,2). Dann kommt wieder der Autor hervor mit dem gleichen Ausdruck wie in I,5: „έγώ δε“. Hier stellt Herodot die Methode seiner Erkundung wie folgt da:

"έγώ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα, πείθεσθαι γε μὲν οὐ παντάπασιν ὀφείλω, καὶ μοι τοῦτο τὸ ἔπος ἔχεται ἐς πάντα <τὸν> λόγον" (Doch es ist meine Pflicht, alles wiederzugeben, was erzählt wird. Freilich brauche ich nicht alles zu glauben. Die hier geäußerte Auffassung gilt für mein ganzes Geschichtswerk³⁷¹).

Hier zeigt sich die wirkliche Trennung zwischen Hekataios und Herodot. Hekataios erzählt nur, was

371 Deutsche Übersetzung Josef Feix. (Ich werde in dieser Arbeit immer nach dieser Übersetzung zitieren).

für ihn stimmt, das was er für richtig hält. Dagegen erzählt Herodot sogar das, woran er nicht selber glaubt und was von jemand anderen behauptet wird. Es zeigt die verschiedenen Versionen eines Tates ohne seine eigene Meinung darüber äußern zu müssen. Das kann man an den folgenden Stellen in der *Historien* bestätigen: II, 123, 1: "Τοῖσι μέν νον ὑπ' Αἰγυπτίων λεγομένοισι χράσθω ὅτεῳ τὰ τοιαῦτα πιθανά ἔστι• ἐμοὶδὲ παρὰ πάντα [τὸν] λόγον ὑπόκειται ὅτι τὰ λεγόμενα ὑπ' ἐκάστων ἀκοῇ γράφω" (Wem an diesem Bericht der Ägypter glauben will, soll es tun. Ich habe bei der ganzen Darstellung nur die Absicht, alles das niederzuschreiben, was man mir jeweils mitgeteilt hat).

Der Autor macht sich zum Diener der Erzählung, deren Ziel die Mneme (*μνήμη*), das sich Erinnern ist. Das zeigt eine Stärke, die einzigartig ist. Er muss sich nicht immer für eine Quelle entscheiden wie Thukydides. Er muss nicht nach einer Wahrheit suchen. Er stellt die Erkundung dar und was wahrhaftig an der Sache ist, findet man nicht in der Erzählung sondern in der Methodologie, die dahinter steckt. Dieser erste Genitiv *Ἡροδότου Ἀλικαρνησσέος* ist ein Beweis für Herodots Respekt bezüglich seines eigenen Werkes. Ein Bruch mit der Vergangenheit. Eine Zurückhaltung, aber kein sich Verstecken. Eine Demonstration der Stärke, die leider als Einstellung verloren ging, weil man später geglaubt hat, dass nur der Autor die Wahrheit erzählt, der seine Meinung stets äußert, was von Thukydides bis heute nicht stimmt.

Der zweite Begriff in diesem Prooimion, *ἱστορίης ἀπόδεξις*, entspricht dem Inhalt des Werkes. Ich habe schon im ersten Teil dieser Arbeit den Begriff *ἱστορία* in der Interpretation von Snell beschrieben. Was ich jetzt untersuchen will, ist die Stellung von Herodot als *ἱστορ* und seine Bedeutung für die Darstellung seiner Erkundung. Wir haben schon bei Homer gesehen, wie er den Begriff *ἱστορ* als Zeuge und als Richter, der urteilt, anwendet. Er bezieht diesen Begriff auf die Figur von Agamemnon. Die Validität der Aussagen hängen von der Macht des Darstellers ab. Es sind entweder die Musen, die die Wahrheit absegnen oder die Macht der Darstellers (besonders in der Epik). Sogar bei

Hekataios haben wir schon gesehen, dass er sich selber zum Richter macht, der über die Wahrhaftigkeit der Aussagen entscheidet. Diese Richterfigur bei Hekataios oder sogar die von Agamemnon unterscheidet sich grundsätzlich von dem *iστορ* als Richterfigur bei Herodot. Bei ihm steht nicht die Person als Garantie oder Macht, die dem Erzählten Validität verschafft. Bei Herodot ist es die Methode selbst, die Information zusammenstellt und als Erkundung präsentiert. Diese Erkundung strebt aber nach keinem Anspruch auf Wahrheit. Sie limitiert sich selbst, sie grenzt sich selbst an, das was man gesehen, gehört, oder erfahren hat auf den Tisch zu legen. Erst bei Thukydides kommt ein explizites Streben nach Wahrheit, das von Vielen als der Anfang der kritischen Geschichtsschreibung betrachtet wird. Es werden n. m. E. bei Thukydides die vielen Stellen übersehen, wo er selber dichtet, wie in den von ihm als „treu“ vorgestellten direkten Reden. Der herodoteische *iστορ* ist ein aktiver Sammler von Auskünften. Was Herodots Erkundung so besonders macht, ist, wie er diese Quellen behandelt. Er stellt oft verschiedene Quellen zu einem bestimmten Thema dar. Oft gibt er dazu seine Meinung und sagt, welche Quelle er bevorzugt, wie in dem folgender Stelle: III, 9, 2 : "οὐτος μὲν ὁ πιθανώτερος τῶν λόγων εἴρηται, δεῖ δὲ καὶ τὸν ἡσσον πιθανόν, ἐπεί γε δὴ λέγεται ρηθῆναι" (Das scheint mir der glaubwürdigste Bericht zu sein. Ich muss aber auch den unwahrscheinlicheren erzählen, da man ihn ja auch mitteilt)³⁷². Dazu Schadewaldt: „Aber er unterdrückt nicht die eine Version zugunsten der anderen, wie das später Thukydides tun wird, der immer nur eine gibt“³⁷³. Man kann sich fragen, welche Methodologie am besten dem Erkundigten dient. Ohne Zweifel ist die akkurate Untersuchung von Thukydides präziser als die vom Herodot. Er untersucht, was in seiner Zeit, an seinem Ort geschehen ist. Als Methode aber, finde ich die *iστορίη* von Herodot, nicht in der Wahrhaftigkeit ihrer Inhalte, sondern in ihre methodologischen Struktur, viel reicher als die von Thukydides, zumindest in ihrem literarischen Aspekt. Bei Herodot wird der

372 Dazu Rösler: „The obligation 'to say what is said' even when it is not credible is thus one of the essential principles of the concept underlying the composition of the Histories. Rösler, W., *The Histories and writing*, in: Brill's Companion to Herodotus, S. 91.

373 Schadewaldt, W., Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen, S. 112.

Zuhörer oder Leser gefördert Entscheidungen zu treffen. Das sieht man am folgenden Beispiel:

II, 146, 1: "Τούτων ὁν ἀμφοτέρων πάρεστι χρᾶσθαι τοῖσι τις πείσεται λεγονυμένοισι μᾶλλον" (As of these two [Dionysos and Pan], *people can make use of the version which they will find more convincing*)³⁷⁴. Der Zuhörer oder Leser nimmt eine aktive Rolle ein und muss entscheiden wenn Herodot an einer gewissen Stelle die Wahrhaftigkeit der Quelle nicht bestätigen kann. Es zeigt sich auch eine Relativierung der Wahrheit die abhängig von der Perspektive sein kann von der sie betrachtet wird und deswegen in unterschiedlichen Weisen interpretiert werden kann. Das was Herodot unter *λέγειν τὰ λεγόμενα* selbst anstrebt ist ein Beweis für die Strukturierung seiner Arbeit. Seine Methode ist so konsequent dass er sogar wiedergibt, was er als Zweifelhaft empfindet. Dazu Rösler: *When, at an advanced age, he decided to give to his store of knowledge an existence independent of his own, anything omitted would be consigned to oblivion. Even where Herodotus himself was doubtful, someone else might still, as he put it, 'make use of it' (χρασται)*³⁷⁵. Die Distanzierung zu Thukydides bezieht sich nicht nur auf den Inhalt sondern auch auf die Form. Thukydides benutzt das Wort *iστορίη* nicht. Er schreibt in 1,1,1 „Thukydides von Athen hat den Krieg der Peloponnesier und der Athener ... aufgeschrieben“ (*Θουκυδίδης ζυνέγαρε*) oder später bei 1,97,2; benutzt *συγγραφεύς* für Geschichtsschreiber³⁷⁶. Zusammenfassend, was Herodots Methodik einzigartig macht, ist die Möglichkeit, unterschiedliche Betrachtungen zusammenzustellen, eine Art von Verstehen, die für seine Zeit ganz neu war und n. m. E. viel moderner bleibt als die so genannten kritischen Strömungen, die versuchen im Detail darzustellen „was wirklich geschehen ist“.

374 Zitiert bei Rösler, W., *The Histories and Writing*, in: *Brill's Companion to Herodotus*, S. 91.

375 Ebd. 374.

376 "It is not that Thukydides decline to inquire - quite the contrary; but he put his work in the category of 'setting in writing' (suggraphein συγγραφεῖν). ... The verb means "to take note" "put into writing", or in a more technical sense, "to write a legal document, a contract". Later, when history will be a genre, suggraphein and suggrapheus [συγγραφεύς] (scriptor in latin) will come to mean historical writing an the historian However, neither suggrapheus nor scriptor ever refers to historians alone (that is to say, as a distinct vocation): the historian is, rather, a writer practicing a certain kind of writing. But for Thukydides, a historian of the present, to say that he suggraphei is to say that he reports what has just happened from up close, what is in fact still going on. He does not write the history of the war but rather puts the war into writing, baptizing forever these thirty years of hostilities as the Peloponnesian War". B. Cassin, E. Apter, J. Lezra, M. Wood, (hrsg.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, S. 441.

Der zweite Terminus, die *απόδεξις*, steht unter kontroverser Diskussion, die mit der Erscheinung des Werkes zu tun hat. Dazu Bakker:

*Histories apodexis is usually rendered with such expressions as 'publication of research' or 'public exposition of an inquiry'. It remains to be seen, however, whether these translations are of much help. 'Publication' is no less culturally determined concept than 'history' or 'research', and we may ask what it might have meant for Herodotus' work to have been 'published' in its original intellectual context. The notion of publication, in fact, becomes increasingly important in recent research, suggesting that the old controversy between the analytic and the unitarian approach has never been really resolved. Exactly what is being 'published' according to his phrase: an ethnographical core or the work as we have it? And what does 'published' mean? Does apodexis apply to the work as a whole or to the oral delivery of its parts?*³⁷⁷.

Bakker präsentiert zwei Positionen, die diesen ungelösten Disput vertreten, die von Thomas³⁷⁸ und von Nagy³⁷⁹. Dazu Bakker:

The idea of Herodotus presenting his work orally, for which there is some ancient anecdotal evidence,³⁸⁰ has been entertained in particular by Rosaling Thomas, who has sought to locate Herodotus' work in the world of early scientific discourse as is evidenced by the mode of presentation of many of the treatises in the Hippocratic corpus. Herodotus' work, especially the Egyptian logos, she argues, displays the same agonistic and combative tone that G. E. R. Lloyd signals in the early Hippocratic writes and that must go back to sessions at which knowledge was

³⁷⁷ Bakker, E. J., *The making of history: Herodotus' Histories Apodexis*, in: Brill's Companion to Herodotus, Leiden: 2002, S. 8.

³⁷⁸ Thomas, R., *Performance and Written Publication in Herodotus and the Sophistic Generation*, in: Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur, Script-Oralia 61, Tübingen:1993, S. 225-244.

Thomas, R., *Herodotus in Context: Ethnographie, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge: 2000.

³⁷⁹ Nagy, G., *Herodotus the Logos*, in : *Herodotus and the Invention of History*, Arethusa 20, Buffalo: 1987, S. 175-84.

³⁸⁰ Lucian, E., *Herodotus 1 (on Herodotus performing at the Olympic Games)*.

transmitted, and contested, orally.

Thomas' notion of the publication of Herodotean historie envisages oral presentation and reception of ideas, while explicitly allowing for the existence of written texts. Such a blend of the spoken and the written is the realm of rhetorical epideixis. According to a recent account, this term denotes 'the displaying or revealing (orally) of what was already in existence beforehand' – that is, the discourse written³⁸¹. This idea of 'display' is for Thomas very close to Herodotus' apode(i)xis, which she conceives of as the kind of proof characteristic of the sophistic and rhetorical milieu of the end of the fifth century: the emphatic assertion and demonstration of one's own historie 'research' conducted in competition with others³⁸².

Thomas spekuliert, wie viele von ihre analytischen Kollegen, mit der mündlichen Veröffentlichung des Textes in Wettbewerben, oder in der Form von Lesungen. Sie setzt die Existenz von anderen Texte voraus, die das Werk oder die Lesungen von Herodot verbessern sollten. Problematisch ist aber der Gebrauch der Präfixe *apo-* und *epi-*, die eine unterschiedliche Bedeutung haben. Dazu Bakker:

The examples of epi-deik and apo-deik reveal a further difference, which will prove important for the meaning of apodeixis in the Proem. The object of epideixis is always shown as is: it existed before it was shown or displayed and is not changed or modified by it. Zeus shows his face to Heracles (2.42.2) or Atossa her breast to Democedes (3.135.2) in acts of epideixis that leave the objects shown unaffected. What is 'shown' in act denoted by apo-deik, by contrast, is always changed in the act, and may not even have existed before. Apodeiknunai is 'proving' that the person or thing 'pointed at' is different from what he or she was before; thus the verb frequently means 'assign a specific function'. 'appoint', and Herodotus expresses the healing of

381 Jones, W. H. S., Hippocrates, Vol. II, Loeb Classical Library, Cambridge and Amsterdam: 1923, S. 191.

382 Ebd. 377, S. 9.

Darius' foot by Democedes as 'he proved him to be healthy' (hugieia min eonta apedexe, 3.130.3; cf. 3.134.1)³⁸³.

Hier ist für mich klar zu sehen, dass *apodexis* in Herodots Prooimion nicht die Funktion hat, etwas zu widerlegen (kein ἔλεγχος im Sinne von Sokrates) sondern etwas (Neues) zeigen zu wollen. Dazu Bakker:

Historie, then, is not merely 'research', nor is *apodexis* merely its 'publication' or 'presentation'; *apodexis*, as we see it develop in the course of the *Histories*, appears to be, rather, the enactment of an accomplishment. Within the framework of the *Histories* and the historical reality that it evokes, *historie*, is what makes *apodexis* possible, either in the form of opinions presented by historical personalities or as a matter of accomplishment on the part of agents in the historical process: the great achievements of the past that become an *apodexis* specifically in the context of Herodotus' *History*³⁸⁴.

Bakker versteht die *apodexis* als eine Errungenschaft, als ein Zustandebringen einer Erkundung. In diesem Sinne finde ich liegt er richtig. Die Fokussierung auf die Art, in der die Erkundung dargestellt wurde, bringt nicht viel Klarheit, da, wie ich schon früher erklärt habe, die Quellen, die das beweisen wollen, alles anderes als vertrauenswürdig erscheinen.

Die zweite Position, die Bakker zeigt, ist die von Nagy. Dazu Bakker:

383 Ebd. 377, S. 22.

384 Ebd. 377, S. 29.

Nagy characterizes Herodotus' work as 'the product of conventions in an oral tradition of prose. In this account, *apodexis* is not 'proof' or 'display'. Nor a one-time event, a display lecture or *epidexis*, but a 'public presentation', a performance, a link in a chain of transmission starting with the events in the past and ending with the public exposition of Herodotus' *historie*. [...] For Nagy, there is a relation between the achievements of the past and Herodotus' *apodexis* in the present: 'performing a deed is the equivalence of publicly displaying a deed because it is ultimately being publicly displayed by the *History* of Herodotus. *Apodexis*, then, according to Nagy, is the proclamation of *kleos* in an ongoing oral tradition as against the insistence on proof, display, and personal achievement that is inherent in Thomas' account of terms³⁸⁵.

Beide Positionen konzentrieren sich auf die performativen Art der Darstellung, das heißt, die mündliche Performance („*oral delivery*“) des Werkes. Ich finde, dass Nagy richtig liegt in seiner Be trachtung der Darstellung, als *κλέος* verstanden, mit der Wunsch dass dieser *κλέος* nicht verloren geht. Ich empfinde aber die Darstellung als einen Teil des Erkundungsprozesses. Der Sinn der Erkundung ist die Darstellung, das Weitergeben des Erkundigten. Was die Erkundung als Ziel hat, kann sich nur durch seine Darstellung manifestieren. Es ist selbstverständlich möglich, dass Teile seines Werkes in mündlicher Form dargestellt wurde. Die Schriftlichkeit war zu seiner Zeit noch nicht etabliert. Auch die Größe des Werkes stellt ein Problem dar. Dazu Hose: „Man hat ausgerechnet, dass in der Antike für ihn Papyrusblätter in einer Gesamtlänge von 100 Meter erforderlich waren. Diese mussten wiederum auf etwa 15 bis 20 Rollen verteilt werden, um überhaupt eine praktikable Lektüre zu erlauben“³⁸⁶. Wir wissen sehr wenig über den Entstehungsprozess des Werkes. Wichtig ist der Wille Herodots seine Erkundung zu veröffentlichen und das Ziel derselben der Welt zu zeigen. Hier ist ein Autor, der sich nicht nur über ein Thema erkundigen möchte sondern sein Werk explizit der Öffentlichkeit geben will. Dazu Erbse: „Mit dem Ergebnis der Erkundung

385 Ebd. 377, S. 10-11.

386 Hose, M., Am Anfang war die Lüge? Herodot, der »Vater der Geschichtsschreibung«, S. 160.

wird das Erkunden selbst vorgezeigt; denn das Nachfragen manifestiert sich im Resultat und nur hier“³⁸⁷.

Mitten in dieser ersten Kenntnisnahme des ersten Elements, welches den Inhalt des Werkes beschreibt, steh das Demonstrativ Pronomen *ηδε*. Bakker beschreibt es wie folgt:

*This pronoun, as it is used in narrative, is often treated, without much overt discussion, as the cataphoric pronoun that points ahead to what follows in the text. This would imply that Herodotus himself, in the act of writing, is the deictic center of the Proem: 'what follows (i.e., what I have before me) is the histories apodexis of Herodotus of Halicarnassus', or 'the histories apodexis of Herodotus of Halicarnassus is as follows'. Such a discourse-internal function of *hede*, however, does not exhaust the possibilities of this demonstrative; indeed, the cataphoric use of *hede* is not even its primary function. When used in interactive discourse contexts, the proper locus of this proximal deictic element, *hede*, is typically discourse-external, either marking something as close to the speaker and the hearer, or referring to the discourse itself, even to the speaker himself in the act of uttering it³⁸⁸.*

Hier zeigt Bakker, wie Herodot den Leser oder Zuhörer in die Situation miteinbezieht. Der Zuhörer/Leser entspricht dem deixistische Zentrum der *ιστορίης ἀπόδεξις ηδε*. Er steht vor Herodots Erkundung. Den ersten Hinweis, worüber es in der Erkundung geht, gibt Herodot wie folgt: „ώς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται“.

In dem ersten Teil, *τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων*, erklärt Herodot, worüber er hier erzählen will: „vom

387 Erbse, H., Der erste Satz im Werke Herodots, S. 219.

388 Bakker, E. J., *The making of history: Herodotus' Histories Apodexis*, in: Brill's Companion to Herodotus, Leiden: 2002, S. 30.

Menschenwerk wird man erfahren“³⁸⁹. Wichtig aber ist die Abgrenzung dagegen, worüber nicht erzählt wird. Das hat eine große Bedeutung für die Einzigartigkeit seines Diskurses. Er zeigt einen Bruch mit der bisherigen Tradition angefangen bei den Epikern bis zu den Logographen und sogar mit Hekataios. Herodot wird über menschliche Werke erzählen, nicht über Mythologie oder Genealogien. Das ist etwas, was aus unserer Perspektive trivial klingen mag, aber auf der diskursiven Ebene, entspricht es einer neuen Einstellung in der Darstellung der Erzählung. Wir haben schon die Dialoge zwischen dem Autor und den Musen in der Epik gesehen und kommentiert, dazu kommt die ständige Interaktion zwischen Menschen und Göttern. Jetzt will Herodot nur vom Menschen und Menschenwerken erzählen. Kein Autor hat vor ihm eine so deutliche Aussage gemacht. Sogar die Logographen, die die Ursprünge der eigenen Städte zu beschreiben anstrebten, hielten in ihren historischen Erzählungen immer mythologischen Elemente für ein Teil dieser Erzählungen. Man muss aber nicht bei Herodot einen Art „entweder - oder“ von Gedanke nicht erwarten. Die Einteilnahme der Götter an das Menschlichen Geschehen kann an vielen Stellen festgestellt werden (z. B. in I, 87 wo Kroisos vor der Scheiterhaufen an Apollon appelliert und plötzlich der Regen ihn vor dem Sterben rettet, oder in VII, 17 wo Artabanos die gleiche Figur im Traum erscheint, die vorher Xerxes zum Zug gegen die Hellenen befohlen hat und ihm sagt: „Du also bist der Mann, der Xerxes mit allen Kräften davon abrät, gegen Griechenland zu ziehen, als ob du dich um ihn sorgest. Aber das soll dir weder künftig noch jetzt ungestraft hingehen, abwenden zu wollen, was geschehen muss“), was den schwellenartigen Charakter des Werkes einmal noch bestätigt. Man kann sogar mehr behaupten: Herodot zeigt eine archaische Form der Göttergestaltung, in der das Schicksal oder die Moiren über den Götter stehen:

Selbst ein Gott kann dem bestimmten Schicksal nicht entgehen. Kroisos hat den Frevel seines

389 Ebd. 387, S. 213.

Vorfahren im fünften Glied gebüßt, der ihm Dienst der Herakliden stand, auf den Rat eines arglistigen Weibes seinen Herr ermordete und dessen Ehrenstelle einnahm, die ihm keineswegs zukam. Apollo Loxias wünschte, dass das Leid der Sarder erst auf die Nachkommen des Kroisos käme und nicht auf ihn selbst. Aber er vermochte das Schicksal nicht aufzuhalten. Was die Schicksalsgöttinnen zugestanden, das hat er Kroisos zuliebe auch wahr gemacht. Drei Jahre hat er den Fall von Sardes hinausgeschoben, und Kroisos soll nun wissen, dass er um diese drei Jahre später ein Gefangener geworden ist, als ihm bestimmt war³⁹⁰.

Wenn Herodot sein Ziel so deutlich verfehlt hat, warum soll seine Haltung so wichtig für das Verständnis des Werkes sein? Weil es seinen Willen zeigt, etwas aus einer neuen Perspektive zu erzählen und wichtiger noch, weil sie als Beweis steht dafür, dass die Bedingungen der Möglichkeit eines solchen Diskurses zu diesem Zeitpunkt möglich waren. Das entspricht dem mehrmals erwähnten historischen *a priori*. Es ist bei Herodot zu einem Punkt gekommen in der Entwicklung nicht nur der Literaturwissenschaft, sondern auch der Gesellschaft, wo die Menschen über die Menschen schreiben können oder zumindest das wollen können. Man sollte mich hier nicht falsch verstehen. Herodot vertretet keine Asebie. Dazu Erbse: „Die Welt ist für Herodot ein Kosmos, zusammengehalten von einer göttlichen Regierung, die Störungen der Ordnung regelmäßig wieder beseitigt. Diesen anaximandrischen Gedanken des immanent im Geschehen sich vollziehenden Ausgleichs findet Herodot in allen Lebensäußerungen dieser Welt“³⁹¹. Ohne die Götter zu verneinen, verschiebt sich das Schwergewicht der Erzählung von den Göttern auf die Menschenbetrachtung und das ist n. m. E. etwas Bedeutsames, was es vor Herodot nicht gab und das er als ersten, wenn auf verfehlten Vorsatz, anstrebt³⁹².

390 Herodot, *Historien*, I, 91.

391 Erbse, H., Über Herodots Kroisoslogos“, S. 191.

392 Dazu ein Kommentar von Regenbogen: „Der berühmte Satz, dass der Mensch und seine Vernunft das Maß aller Dinge sei, ist von den Vertretern des ionischen Geistes lange vorher praktisch geübt worden, ehe er theoretisch formuliert ward. So lockern sich allgemach, aber unaufhaltsam hier zuerst die Bindungen, die Religion und Sitte um den Hellenen zu schlingen pflegten: lange bevor der Gedanke daran im Mutterlande Fuß fassen konnte. Der Mensch

Der zweite Teil, "*τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται*", bringt mir einen anderen Begriff zu untersuchen: die Zeit. Hier wird der Zweck der Erzählung beschrieben, dass diese Menschenwerke im Laufe der Zeit nicht in Vergessenheit geraten. Im Gegensatz zum ersten Teil dieser Phrase sehe ich hier Herodot nicht als Innovator der einen neuen Begriff im Spiel bringt, sondern eine klare Anlehnung an einen der vorsokratischen Denker aus Ionien: Anaximander aus Milet. Er beschreibt in seinem einzigen erhaltenen Fragment (der dazu der ersten schriftlich erhaltenen philosophischen Zitat entspricht) die Bedeutung der Zeit wie folgt dar: „[Werden und Vergehen der Dinge sind verknüpft] gemäß dem unerlässlichen Muss: Denn sie gewähren einander gebührendes Recht und Vergeltung für das Unrecht in der Ordnung der Zeit“³⁹³. Die Zeit wird hier als Ordnung beschrieben, in der der Prozess des Werdens und Vergehens geschieht. Buchheim beschreibt einen anderen Aspekt des Begriffs Zeit wie folgt: „Sie ist die Ordnung, dass alles erst Zeit zur Reifung und bis zu gewisser Selbstständigkeit braucht, bevor es nach außen tritt und so aber selbst der Auszehrung ausgeliefert wird“³⁹⁴. Diese Betrachtung der Zeit werden wir später bei I, 5 in Bezug auf die Beschreibung von großen und kleinen Städten sehen³⁹⁵. Die Zeit ändert alles. Sie lässt alles verwelken, alles gerät durch sie in Vergessenheit. Es ist die Zeit aber auch, die die menschlichen Taten, die Werken der Menschen erhalten kann. Hier sieht man, wie das Werk von Herodot auch einen Bezug auf die Zukunft beinhaltet. Damit die Menschenwerke nicht in Vergessenheit geraten, will Herodot seine Erkundung darstellen. Damals baten die Epiker die Musen, dass die Taten der Helden im Gedächtnis erhalten blieben. Dazu Schadewaldt: „So ist es das Amt des Dichters, im Kampf gegen Chronos dem Vergessen zu wehren und das Gedächtnis zu wahren. Und nun ist es der Historiker, der das über-

als Wisser, Erkenner, Deuter von Welt und Leben, von Dingen und Menschen, steht als der Einzelne der Gesamtheit gegenüber“ Regenbogen, O., Herodot und seinem Werk, S. 62

393 (Anaximander, Frg. 1) Übersetzung: Thomas Buchheim.

394 Buchheim, T., die Vorsokratiker, S. 71.

395 „ich habe ja deshalb große und kleine Städte der Menschen aufgesucht. Denn Städte, die früher groß waren, sind größtenteils klein geworden; und die zu meiner Zeit mächtig waren, sind früher unbedeutend gewesen. Ich weiß, menschliche Größe hat keineswegs Bestand; so will ich denn in gleicher Weise die Schicksale beider behandeln“ (Herodot, *Historien*, I, 5, 4).

nimmt, wie hier von Herodot gesagt wird, in aller Einfachheit und Deutlichkeit“³⁹⁶. Ich finde der Inhalt dieses Kommentars richtig, jedoch beschreibt Schadewaldt Herodots Leistung aus einer modernen Perspektive. Herodot tritt nicht als Historiker auf. Was er macht, wird später als Historie betrachtet. Was Herodot zeigt, ist eine neue Einstellung, die versucht aus der Sachlichkeit der Erkundung die Menschenwerke zu bewahren. Es geht nicht um einen Kampf gegen Chronos, sondern die Zeit wird als Ordnung verstanden, unter der sich alles verändert aber unter der auch alles wird. Wie Anaximander es deutlich zeigt, dient die Zeit als Einrahmung in der alle Prozesse, auch die ethischen stattfinden. Herodot steht in den Worten von Schadewaldt „als Wahrer der *μνήμη*“. Der Dichter (Homer, Hesiod) appelliert an die Musen um Hilfe, um die Taten der Heroen im Gedächtnis zu halten. Er hofft auf diese Hilfe und braucht es dazu, weil die Musen die Garantinnen der Wahrheit sind. Er hat selbst keine Methode nach der Wahrheit zu suchen. Herodot seinerseits, schafft mit der *iστορίης ἀπόδεξις*, der Darstellung seiner Erkundung, die Rettung der Menschenwerke vor der Vergessenheit (die durch die Zeit bewirkt wird). Hier sieht man ganz deutlich, wie Herodot den Dichter übertrifft, indem er selbst, mit der Hilfe seiner eigenen Methode, eine Erkundung produziert, die weiter vermittelt werden kann und dazu dient, in der Ordnung der Zeit, Menschenwerke vor dem Vergessen zu bewahren. Dazu wird jegliche göttliche Hilfe abgelehnt.

Jetzt komme ich zur Untersuchung des nächsten Teils und der nächsten Begriffe: „*μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἑλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλέα γένηται*“. Was sind genau diese *ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά*? Jacoby beschreibt sie als Bauwerke „Herodot will erzählen von Taten der Menschen und großen staunenswerten Bauwerken. Er will, wie wir sagen, Geschichte und Kulturgeschichte schreiben“³⁹⁷. Ich bin mit Jacoby einverstanden, dass Herodot an einer kulturellen Untersuchung der verschiedenen Völker interessiert ist. Trotzdem halte ich Jacobys Betrachtung der *ἔργα* für zu eingeschränkt. Dazu Pagel. „Vielmehr umfassen die *ἔργα* alle Leistungen zielbewusster

396 Schadewaldt, W., Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen, S. 117.

397 Jacoby, F., Herodot, RE. Suppl. 2, S. 334.

Anstrengungen bei Griechen und Barbaren, die als solche Ruhm verdienen – und unter ihnen nehmen die gewaltigen Bauwerke nicht den letzten Platz ein –“³⁹⁸. Beide Zitate bestätigen die von Herodot gewünschte Darstellung einer „Kulturgeschichte“. Das wird von der Forschung aber oft ignoriert. Die oben erwähnte Aussage von Herodot dient als Begründung für alle Exkurse im Werk. Das sagt er wörtlich. Er macht es in der Form von Exkursen die nicht arbiträr platziert sind, sondern die erscheinen, wenn ein Volk präsentiert wird³⁹⁹. Die Exkurse haben die Funktion, diese *ἔργα* zu untersuchen, jede Leistung, die würdig ist, in Erinnerung gehalten zu werden. Ich habe kein Verständnis dafür, wenn die Forschung so viele Textexterne Erklärungen für die Exkurse zu finden vermag, wo doch Herodot in seinem *προοίμιον* explizit die Wünsche und die Begründung für solche Exkursen selber darstellt. Das ist ein Beispiel für fehlerhafte Ausdeutung von Herodots Werk. Weil das Werk als ein Geschichtsbuch gelesen wird, werden alle diese Exkurse als Nebenerzählungen betrachtet, als Anekdoten die die Haupterzählung verlangsamen oder wie bei Fehling, als Fiktionen, die Herodot sich ausgedacht hat. Ich bin der Meinung, dass es keinen Sinn hat die Exkurse inhaltlich auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen. Man merkt, dass diese Kulturberichte, je weiter weg vom Zentrum der zivilisierten Welt sie stattfinden, desto fantastischer erscheinen⁴⁰⁰. Wichtiger als eine Wahrheit zu suchen, eine Korrespondenz zwischen dem, was Herodot in seinen Exkursen erzählt und dem, was wir heute mit unseren technologischen Mitteln beweisen können, scheint es mir der Willen von Herodot anzuerkennen, diesen Willen, die Welt, das Leben und die Leistung der Menschen (mit seinen Mitteln) untersuchen und erklären zu wollen. Das was er in seinem

398 Pagel, K. A., Die Bedeutung des aetiologischen Momentes für Herodots Geschichtsschreibung, S. 3-4.

399 Dazu Schadewaldt, W., Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen, S.572.: „keine dieser Logoi [...] müßig und zufällig an ihrem Ort stehen. Ihr Auftreten unterliegt einem Prinzip: sie stehen stets an der Stelle, wo ein frisches Volk sich dem Zuge des historischen Geschehens wirkend einreihet“.

400 Said, S., *Usages de femmes et sauvageries dans l'ethnographie grecque d'Herodote et Strabon*, S. 139: „Le degré de sauvagerie semble donc exactement proportionnel à son degré d'éloignement d'écart par rapport à un centre qui se confond avec la Grèce. Karttunen, K., *The ethnography of the fringes*, S. 460., erläutert auch im Überblick die Unterschiede und die Abstufungen der Zonen: „The differences between these circles can be seen in every aspect of economic and social life: in religion and funeral customs, love and marriage, food and drink, habitation and means of living [...] In each case the series goes from the orderly and complicated system of the central region, especially Greece, through the simple, but still related ways of the nomads, to the primitive anarchy of the fringes“.

προοίμιον sagt, wird konsequent durch das ganze Werk durchgeführt. Ich hoffe, meinen Standpunkt in aller Deutlichkeit gezeigt zu haben. Herodot wird nicht zum Historiker, wenn er über den Krieg zwischen Hellenen und Persern berichtet, wie Jacoby meint: Herodot wird nicht zum Historiker, weil er kein Historiker ist. Er unternimmt eine Erkundung um die Gründe der Auseinandersetzung zwischen Hellenen und Barbaren zu untersuchen und um das machen zu können, versucht er Kenntnis über die beteiligten Völker zu gewinnen, indem er durch diese Exkurse konsequent die Eigenschaften der Völker untersucht was letztendlich zur Erklärung der *aitia*, der Begründung des Konfliktes führen wird. Man kann nur erklären, was man kennt und man kann nur kennen, was man verstanden hat. Dafür braucht man die Exkurse, die n.m.E. einem entscheidenden Teil der Erkundung entsprechen.

Was sind die Leistungen über die Herodot erzählt?: Was und wie die Menschen essen, welche Gebäude sie bauen, welche Götter sie anbeten, wie sie kämpfen, wie sie leben, wie sie sterben. Heute gibt für jede dieser Aktivitäten einer bestimmte Wissenschaft, die solches Handeln untersucht. Bei Herodot gab es nur den Willen sich zu erkundigen. Die Vereinigung zwischen der Freiheit der hellenischen Sprache mit der Freiheit der Geist haben die Erkundung möglich gemacht. Die einzige Grenze der Erkundigung ist die Neugier des Autors. Das bringt mich zur Untersuchung des zweiten Teils dieser Phrase: "*τὰ μὲν Ἑλλῆσι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα*". Wer sind die Hellenen und Barbaren überhaupt, wenn nicht die ganze bekannte Welt? Das zeigt welche große Neugier Herodot zu seiner Erkundung bewegt hat. Dazu wird hier etwas Wichtiges dargestellt: die Leistungen der Hellenen und die Leistungen der Barbaren. Das zeigt, welche Einstellung Herodot gegenüber beiden Gruppen hat. Er vermeidet es dieser Darstellung eine Hierarchie aufzuprägen. Er stellt nicht die Hellenen in Mittelpunkt, er unternimmt eine Perspektivierung, eine Distanz die es ihm erlaubt die Unterschiede zwischen beiden Gruppen zeigen zu können. Nur weil die Perser gegen die Hellenen Krieg geführt haben, heißt das noch lange nicht dass die Perser keine kulturellen Leis-

tungen erbracht hätten. Herodot vermeidet die plakative Darstellung die in der national geprägten historischen Untersuchung oft über den Feind gemacht wird. Anderseits wird der Feind nicht negiert. Dazu Schadewaldt:

Eine Differenzierung dessen, was groß getan ist, danach, ob einer Freund oder Feind ist, gibt es bei ihm nicht. Damit ist hier am Beginn der Geschichte ein Punkt von humarer Objektivität erreicht, dass man nur staunt, wie das immer wieder verlassen werden konnte, so dass beim Gegner nur das Schlechte gesehen wird und bei den eigenen Leuten nur das Gute. Diese Vorstellung letztlich nationalistischer Art gibt es hier nicht⁴⁰¹.

Herodot schafft eine Dezentralisierung der Erzählung die, obwohl sie nicht die Schuld an dem Krieg zu untersuchen vergisst (wie wir später sehen werden) einen unparteiischen Ort des Erzählen schafft, indem die Leistungen jeder Völker bearbeitet wird. Ich bin der Meinung, dass der Grund, warum Herodot ein so starkes Interesse an den Leistungen der Barbaren zeigt, ist, weil er diese Völker (und besonders die Perser) verstehen will. Er versucht die Begründung für das Handeln in ihrem Benehmen, ihren Taten, ihren Leistungen zu finden. Klar wird diese Aspekt von Herodot oft übertrieben. Klar erscheint vieles was er erzählt aus unserer Perspektive komisch, unwichtig und von der Haupterzählung abweichend. Man sollte sich aber in die Zeit von Herodot versetzen, um zu merken, welche Leistung er mit der Beschreibung der vor ihm völlig unbekannten Welt vollbracht hat. Von den Lybiern bis zu den Hyperboreern von den Skythen bis zu den Indern schaffte Herodot eine Einsicht in die ganzen damalige Welt, ihre Völker und deren Kultur. Nicht ohne Hintersinn, sondern, um zu verstehen. Man kann nur verstehen, was man kennt und die persischen Krieg haben

401 Ebd. 396, S. 116.

zwei Blöcke in Verbindung gebracht: Ost und West. Um die Ursache/Schuld des Krieges, der *aitía* untersuchen zu können, musste er sich über die beteiligten Völker erkundigen. Er war nicht, wie Jacoby behauptete, zuerst Geograph, der später zur Historiker wurde. Genau da liegt seinen Fehler. Das Gegenteil ist der Fall. Jetzt aber komme ich zum Ende dieser Phrase, die ich zu untersuchen versuche: "*ἀκλέα γένηται*". Hier sieht man zuerst einen Unterschied in Bezug auf *τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται*. Ja, auf der formale Ebene sieht man was schon Jacoby beschrieben hat: „der Finalsatz zerfällt in zwei Koda, die in der Weise der neuen sophistischen Kunstprosa durch Homoioteleuton zusammengehalten werden“⁴⁰² was später von Erbse wie folgt kommentiert wird:

Die Beiden mit *μήτε – μήτε* eingeführten Glieder werden nicht nur „in der Weise der neuen sophistischen Kunstprosa durch Homoioteleuton zusammengehalten“⁴⁰³. Sie sind ganz offensichtlich Zug um Zug aufeinander abgestimmt, und der deutliche Fortgang des Gedanken vom Allgemeineren zum Besonderen, das für den Kontext seine eigene Bedeutung gewinnt, aber eben dann, wenn es angemessen lokalisiert wird, entspricht durchaus herodoteischer Gepflogenheit⁴⁰⁴.

Erbse zeigt dazu viele Beispiele als Nachweis für seine Aussage. Ich finde seine Erklärung zutreffend für das ganze Prooimion, nicht aber für diese zwei Phrasen. Herodot geht ganz deutlich in dem Aufbau seines Prooimions vom Allgemeinen zum Besonderen aber den Unterschied zwischen *χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται* und *ἀκλέα γένηται* findet n. m. E. auf einer diskursiven Ebene statt. Dazu Schadewaldt:

402 Ebd. 397, S. 333, 62

403 Ebd. 402.

404 Erbse, H., Der erste Satz im Werke Herodots, S. 212.

kléos ist ein episches Wort und gehört zu dem, womit es der Sänger zu tun hat, nicht ganz unser »Ruhm«, aber als Kunde gehört es doch zum Großen und Staunenswerten. Der homerische Mensch strebt danach, Kunde in diesem Sinne zu haben, weil das seine Weise der Ewigkeit und Fortdauer nach seinem Tod ist⁴⁰⁵.

Hier wird von Schadewaldt die Herunft des *κλέος* aus dem Bereich der Epik deutlich erklärt. Trotzdem scheint der Gebrauch des Begriffes bei Herodot eine andere Konnotation zu haben als das in der Epik der Fall war. Dazu Krischer:

Für unser wissenschaftlich geschultes Bewusstsein mag es selbstverständlich erscheinen, dass etwas, das überhaupt ruhmvoll *wird*, »mit der Zeit« ruhmvoll wird. Für die epische Welt, der der Begriff *κλέος* ursprünglich angehört, ist aber bereits das Ruhmlos werden ein Widerspruch in sich, und das »mit der Zeit« steigert ihn ins Unerträgliche. In dieser Welt gibt es nur ewigen Ruhm oder keinen Ruhm, aber es gibt keinen befristeten Ruhm, an dem Zeit nagt. Man wusste wohl: der Sänger ist nötig, den Ruhm zu bewahren, aber wer dachte schon daran, dass einmal eine Zeit kommen würde, in der kein Sänger mehr von den Helden Trojas singt! Bekanntlich spielt der Chronos in der Welt des Epos eine ganz untergeordnete Rolle.

Man kann übrigens Herodot getrost von dem Vorwurf freisprechen, er verbinde in ἀκλέα γένηται unverträgliche Elemente. Er meint das »ruhmvoll werden« sicher nicht im Sinne des allmählichen Verlustes, sondern im Sinne von »ruhmvoll bleiben«, d. h. des großen Sängers (=Homer) erman- geln⁴⁰⁶.

Dass er diesen stolzen Gedanken durch γένηται und die Parallelität mit τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται

405 Ebd. 396, S. 116.

406 Im homerischen Sprachgebrauch hat das Adjektiv ἀκλεής ebenfalls die Bedeutung »ruhmvoll bleiben«; allerdings mit einem charakteristischen Unterschied: ruhmvoll nicht aus Mangel an einem Sänger, sondern aus Mangel an eigenen Taten (vgl. Il. H, 100; X 304).

eher verhüllt als ausspricht, sollte man ihm nicht als Ungeschicklichkeit auslegen. Vor allem aber geht es nicht an, den Gedanken als ein Fortleben der alten *κλέος*-Idee zu interpretieren, das zeige, wie die Historie das Epos fortsetzt. Sich Homer als künstlerisches Ideal wählen, um von einer anderen Ausgangsbasis aus mit ihm zu wetteifern, ist etwas anderes als homerische Tradition fortsetzen. Der Gedanke, dass etwas ruhmvoll bleibe, weil ihm der geniale Sänger fehlt, ist weit eher sophistisch zu nennen als homerisch; und das Zusammenspiel von *iστορίης* *απόδεξις* und *εργα αποδεχθέντα*, das ein Gleichgewicht von Wort und Tat herstellen soll, gehört in eben den selben Zusammenhang. -⁴⁰⁷.

Ich finde, Krischer beschreibt die Problematik der *κλέος*-Idee ganz richtig. Er geht aber in die gleiche Richtung wie Jacoby und beschreibt Herodots Gebrauch des Begriffes als „sophistisch“. Aber was soll das bedeuten? Ist es wirklich so, wie Herodot behauptet, dass die Sache selbst nicht so wichtig sei wie, der, der sie erzählt? Wäre das sophistisch? Ist es der Verfasser (Herodot), der eine kleine Geschichte groß machen will? Ist das sophistisch? Ich finde diese Art von Anlehnung an einen bestimmten Strom oder eine Gattung genau so problematisch wie wenn man Herodot selber als Historiker betrachtet. Stattdessen kann man eine Ausdeutung aus dem Text selbst versuchen: Herodot sieht zuerst die Zeit als Ordnung der Dinge. Alles was wird, vergeht und im Laufe der Zeit wird auch alles vergessen. Dagegen steht Herodot mit seinem Werk, um diesen Prozess zu vermeiden. Das haben wir schon in Verbindung mit Anaximander untersucht, der die Zeit als Ordnung für die Ereignisse ganz deutlich in seinem berühmten Satz erklärt. Dazu erklärt Herodot, dass er über die Taten der Menschen erzählen wird, um sich von der Epik zu distanzieren. Jetzt aber benutzt Herodot einen typischen Begriff der Epik (*κλέος*). Jetzt kann man aus dieser Konstellation versuchen den Sinn dieses Begriffes zu finden. Ich denke, dass Herodot die *κλέος*-Idee in seinen Zeitbegriff zu integrieren versucht. Der *κλέος* verliert bei Herodot seine Unsterblichkeit. *Kλέος*, wie alles

407 Krischer, T., Herodots Prooimion, S. 164-165.

andere, steht jetzt unter der Ordnung der Zeit und wird genau wie alles andere mit der Zeit vergessen. Hier feiert der Verfasser einen Doppelsieg über den Sänger. Er schafft es durch seine Erkundung, dass die Menschenwerke, seine Leistungen und Taten nicht im Laufe der Zeit vergessen werden und nicht im Laufe der Zeit an Ruhm verlieren; und das alles ohne Hilfe der Musen, sondern einfach mit der Verschriftlichung des Erkundeten. Vorher hatte man auf die Hilfe der Musen gehofft, um ewig die Taten des Helden zu rühmen. Sie haben dazu die Wahrhaftigkeit des Textes zu gewährleisten. Jetzt ist die Ewigkeit verloren, genau wie die Musen. Bevor wir zur Untersuchung der letzten Teil des Satzes kommen möchte ich die bisherigen Elemente des Satzes ganz kurz zusammenfassen: Herodot zeigt eine logische Linie, wie Pagel erklärt, „einer vom Allgemeinen zum Speziellen aufsteigenden Gedankenreihe deutlich. Zu unterst steht der Gedanke, 'was von Menschen geschehen ist', darzulegen: dies 'Geschehen' wird spezialisiert als 'große bewunderungswürdige Leistungen', der Begriff 'Menschen' wird zerlegt in 'Griechen und Barbaren“⁴⁰⁸. Jetzt kommt die letzte Spezialisierung, worauf sich der ganze Satz bezieht und in der der Satz seinen Sinn bekommt: "τά τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι". Die wichtige Bedeutung dieses Teils wird durch die Wendung *τά τε ἄλλα καὶ* eingeleitet. Dazu Erbe:

Die Bedeutung ist: „unter anderem, was hier außer Betracht bleibt“ oder „unter anderem, was im jetzigen Zusammenhang zu allgemein und folglich unzulässig wäre, besonders dies“. Das ist wahrscheinlich die ursprüngliche Funktion der Wendung. Man orientiert den Leser, indem man zunächst den Umkreis angibt, in welchem die gesuchte Besonderheit liegt, man führt ihn also schrittweise an das Ziel der Aussage heran.[...] Auf den Satz des Vorwortes angewandt besagt das nun: auch wenn die anderen Dinge, von denen dort die Rede ist, mitgehört und nicht als völlig gleichgültig ausgeschieden werden, nimmt die *αἰτίη* in diesem fragwürdigen Kolon eine ganz besondere Stellung an. Sie allein wird berücksichtigt. Andernfalls wäre die Wendung *τά τε ἄλλα καὶ*

408 Pagel. K. A., Die Bedeutung des aitiologischen Momentes für Herodots Geschichtsschreibung, S. 5.

sinnlos⁴⁰⁹.

Herodot zieht die Aufmerksamkeit der Leser auf den Begriff der dem Inhalt des Prooimion und dem Thema des Werkes entspricht: "*δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι*". Hier zeigt Herodot, worauf seine Erzählung zielen wird. Hier steht man am Ende der Spezialisierungen, die das Prooimion durchläuft. Alles Andere, was vorher im Prooimion als Inhalt gezeigt wurde, richtet sich auf die Ursache/Schuld oder allgemein gesagt, auf die Entstehung der Feindschaft zwischen den Hellenen und Barbaren.

Die Problematik von der Bedeutung des Begriffes wurde schon im ersten Teil dieser Arbeit erklärt. Ich möchte hier nur kurz eine Zusammenfassung von Scardino zeigen, die die verschiedenen Aspekte des Wortes beleuchtet:

Zu den Begriffen *aἴτιος* *aἴτιον*, *aἴτιη* ausführlich Stahnenbrecher 1952, der im Einleitungssatz *aἴτιη* als „das, was jeweils die Ursache ihres Kampfes war“ (S. 68) und den Anstoß zur Handlung gibt, auffasst. Für Bornitz 1968, 139 gebraucht Herodot das Wort „ausschließlich zur Bezeichnung einer menschlichen Fehlleistung im sozialen oder religiösen Bereich“ und bezeichnet somit die 'Schuld'. Ebenso tendiert Hohti 1976a, zur Bedeutung 'Schuld'. Ob aber Herodot bei *aἴτιη* die beiden semantischen Bereiche 'Ursache' und 'Schuld' getrennt hat, ist fraglich. Umfassend Asheri 1988, xviii f.: „*Di norma la aイトη erodotea è una responsabilità o una colpa personale di grato diverso: un' offesa, un assassinio, un atto crudele, una mancanza di gratitudine; l'odio, il ricordo di offese ricevute, il desiderio di retribuzione o di vendetta, di espansione territoriale o di difesa; la fede negli oracoli, nei sogni o nelle profezie; la brama di realizzare un grande ορός degno di memoria ...; l'influsso di donne potenti o di consiglieri buoni*

409 Erbse, H., Der erste Satz im Werke Herodots, S. 216.

e cattivi, i calcoli sbagliati, la follia. ... Questo non significa che Erodoto non intuisse anche l'esistenza di causalità politiche o sociali non legate ad individui ... Ma resta apparentemente convinto che anche le cause impersonali, ossia invisibili, hanno bisogno di personalità che le incarnino per traduerle concretamente in azioni. Le storie personale lo interessano ... molto di più delle analisi astratte di sviluppi economici e sociali.” Arieti 1995, 5: “Beginning and responsibility.” Bakker 2002, 14 αἰτία ... is not a matter of nature ... but of human behavior.”⁴¹⁰.

Erbse beschreibt einen anderen Aspekt des Begriffes wie folgt:

„Interpretationsschwierigkeiten entstehen nur dann, wenn man (irrtümlich) meint, Herodot, spreche hier von einer Kausalsache. Da ihm dieser Begriff jedoch fremd ist, kann die nachdrückliche Hervorhebung der *aitíη* nur bedeuten: der Historiker erblickt sein Hauptverdienst darin, dass er ausfindig machte, „wo es losging“⁴¹¹.

Dieses „wo es losging“ muss nicht nur zeitlich verstanden werden sondern auch als ein Versuch, den Ursprung des Konfliktes begreifen zu können, das heißt, *wie* der Konflikt entstanden ist. Hier zeigt sich eine Wendung im hellenischen Denken, wie Regenbogen ganz akkurat erklärt:

Folgendes lässt sich nun feststellen: die Frage nach der *aitíη*, Ursache und Schuld in einem, ist das primäre Motiv des Forschens und Darstellens, wobei primär nicht zeitlich, sondern dem Gewichte nach verstanden werden muss. Damit ist etwas sehr Wichtiges gegeben. Der ätiologische

410 Scardino, C., Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides, S. 64, Anm. 12.

411 Ebd. 407, S. 220.

Trieb des ionischen Menschen, der von den Denkern der Jahrhunderte 7, 6 und 5 in der Erforschung der φύσις, der Natur, vielfältig bewährt worden ist, wird nun von einem Menschen des 5. Jahrhunderts mit primär historischem Interesse zum ersten Mal in der Welt auf einen 'geschichtlichen' Gegenstand gewendet⁴¹².

Dieser letzte Teil des Satzes zeigt dem Leser in aller Deutlichkeit das eigentliche Thema des Werkes. Dazu Erbe:

Der Leser, der bisher ausführlich darüber belehrt wurde, was das Werk will, hat nun ein Anrecht darauf, zu erfahren, was es enthält. Herodot antwortet aber nicht mit einem Sammelbegriff, etwa einer „Überschrift“, sondern er gibt an, was er tat: „Ich erforschte viele andere Dinge (die im Augenblick nicht interessieren), vor allem aber die *aitiη*“. Und da diese näher bestimmt wird kommt gar kein Zweifel über ihre Bedeutung auf: die *aitiη*, δι' ήν *aitiην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι* kann nach herodoteischem Sprachgebrauch nur die Begegnung sein, die „machte“⁴¹³ dass beide Völkergruppen miteinander Krieg führten, indem sie diese dazu in Gang setzte⁴¹⁴.

Obwohl diese Deutung des Ende des Prooimions sehr plausibel erscheint, wurde sie von der Forschung stark kritisiert und in eine andere Richtung ausgedeutet. Jacoby beschreibt die Formulierung des letzten KOLON *τά τε ἄλλα καὶ ...* wie folgt:

412 Regenbogen, O., Herodot und sein Werk, S. 99.

413 Um in W. Stahnenbrechers strenger Terminologie zu bleiben (Die Motivation des Handelns bei Herodot, Diss. Hamburg 1952, S. 44 ff. des Schreibmaschinendruckes).

414 Erbse, H. Der erste Satz im Werke Herodots, S. 219-220.

Diese Wichtigkeit – um auch hier jeder Überschätzung der Worte vorzubeugen – ist oft nur eine schriftstellerische und besteht zuweilen nur darin, dass dieser Punkt eine Weiterführung der Erzählung erlaubt [...]. Mehr liegt auch zunächst nicht in den Worten des Prooimions; sie erlauben Herodot die Anknüpfung der letzten von den im Prooimion zu machenden Angaben. Dennoch geht ihr Inhalt über das rein Technische heraus: es liegt in diesem Zusatz der Gedanke beschlossen, der als der rote Faden das uns vorliegende Werk durchzieht, der die Darstellung Herodots beherrschenden Grund- und Hauptsatz vom Kampfe zwischen Asien und Europa, von Griechen und Barbaren. Beides hängt insofern zusammen oder vielmehr von Herodot, als er das Prooimion komponierte, dadurch verbunden, dass er an Stelle des Kampfes die *aitiν̄ επολέμησαν* schiebt. Hierdurch ermöglicht er sich die Anknüpfung eines Exkurses, des ersten größeren, über die mythische *aitiν̄ της διαφορης* nach den Behauptungen vor allem der persischen *λόγιοι* (1, 6-5, 24)⁴¹⁵.

Diese Betrachtung findet ihre Begründung in dem Vergleich der Struktur des Prooimons mit dem Prooimien der epischen Erzählungen (besonders Homer). Das wird ausführlich bei Krischer erklärt:

Der Kommentar von Stein bemerkt zu dem auf das Prooimion folgenden Satz: «*αιτίους* schließt an *αιτίη* an, wie *της διαφορης* auf *επολέμησαν* zurückweist». Diese Art von wiederholender Anknüpfung scheint zu gut herodoteisch zu sein, als dass die Stelle weiterer Erläuterungen bedürfte. Die Parallelstellen, die man aus Herodot sammeln könnte, verlieren jedoch an Aussagekraft, wenn man beachtet, dass im Epos - von Homer bis Apollonios – eben diese stilistische Figur stets verwendet wird, um das Prooimion mit dem Beginn der Erzählung zu verfügen.[...]

Das Fugenwort läuft in dem Satz vor der Fuge scheinbar zufällig mit (*τά τε ἅλλα καὶ*), um bei der zweiten Nennung Ausgangspunkt einer eben dieses Wort explizierenden Darstellung zu

415 Jacoby, F., Herodot, RE Suppl. 2, S. 335.

werden. - Handelt es sich um eine Prooimienfuge und ein Prooimion, das aus einem einzigen Satz besteht (wie in der Ilias und bei Herodot), so stellt die Einarbeitung des Fugenwortes höchste Anforderungen an die sprachliche Kunst des Schriftstellers⁴¹⁶

Krischer kommt dann zu folgenden Schluss:

Für die Interpretation Herodots hat dieser epische Exkurs zwei Ergebnisse gezeigt:

I. *artīn* ist Fugenwort und leitet über zur Frauenraub-Geschichte. (In einem weiteren und vagen Sinne mag in dem Wort noch mehr angedeutet sein).

2. Herodot imitiert epische Prooimien-Gestaltung,

In der gleichen Richtung zeigt sich die Meinung von Focke:

„Nicht um auf einen Gegenstand von besonderer Wichtigkeit hinzuweisen, sondern lediglich um einen leidlichen Übergang herzustellen, bediente sich Herodot jener saloppen, formelhaften Verlegenheitswendung, deren Sinn wir hier etwa mit 'so auch, unter anderem' wiedergeben können. Es enthält keine Spur irgendeiner Emphase“⁴¹⁷.

Diese Deutungen beziehen sich grundsätzlich auf formale Elemente und ignorieren, wie konsequent

416 Krischer, T., Herodots Prooimion, S. 161.

417 Focke, F., Herodot als Historiker, S. 5.

Herodot die Frage der *aitiη* in seinem Werk stellt. Ja, Herodot mag die Formen des epischen Prooimions übernommen zu haben, trotzdem spielt *aitiη* keine Rolle als Nexus sondern entspricht dem Sinn und Ziel der Erkundung.

Es gibt auch viele Forscher, die inhaltlichen Kritiken zum *aitiη* Begriff äußern, wie z. B. Cobet der auf folgende Weise argumentiert:

Die Frage nach den *aitiai*, nach den realen Ursachen, nach dem, was einen Geschehensablauf in Gang gebracht hat, nach den faktischen Wirkungszusammenhängen, ist natürlich wichtig für Herodot und bildet für das ganze Werk ein Stratum realer Geschehenszusammenhänge – doch das ist nur die eine Seite, und nicht die Fragestellung, die das Werk wirklich zur Einheit formt. Die geschichtliche Bedeutsamkeit für Herodot liegt in den einzelnen Punkten und Komplexen, die immer wieder auf andere, oft natürlich verwandte Weise für das Ganze menschlicher Existenz symptomatisch sind, für ein Ganzes, das wir erfahren können nur von einzelnen Punkten aus und in Bezug auf das die Faktizität der von *uns* als eigentlich 'geschichtlich' empfundenen Wirkungszusammenhänge beiläufigen Charakter haben kann, wenn diese nicht als ein geschlossener Prozess symptomatisch verstanden und deshalb in einem Einzelbild, einer Gestalt hervorgehoben werden. In diesem wesentlichen Sinn ordnet sich das Werk auch unter die fünf großen Geschehens-kreise. Der Bereich der *aitiai*, der kausal verknüpften Wirkungszusammenhänge – Gegenstand der 'kausalen Geschichtsschreibung' – ist ganz der menschliche Bereich; die Dynamik jedes 'geschichtlichen Prozesses' enthält in der funktionalen Zuordnung alles Einzelnen aufeinander den Kern des 'historischen Sinnes' dieses Geschehens. Die 'symptomatische Geschichtsschreibung' sieht *daneben* einen anderen Verursachungsbereich, der immer in gleicher Weise alles Menschliche bedingend auf dieses einwirkt und in Bezug auf dessen Erkenntnis räumlich und zeitlich Getrenntes wesentlich zusammengehört, ohne dass über die Gewissheit eines solchen Zusammenhang seinen unverrückbaren Platz einnähme⁴¹⁸: die Art der Zusammen-

418 "Der Konsistenz des geschichtlichen Zusammenhangs ist sich Herodot immer gewiss, es bleiben keine Fragen beunruhigend offen; auch wenn er nicht alles erklären kann, ist ihm das Geschehen sinnvoll, entstehen ihm keine

hänge gibt sich nur in Symptomen zu erkennen⁴¹⁹. Der 'historische Sinn' solcher Darstellung liegt aber gerade in dem Hinweis auf diese Abhängigkeiten. Am weitestgehenden gedeutet wird dieser Charakter der 'geschichtlichen Welt' in den fünf in diesem sich aufeinander bezogenen großen Geschehenskreisen, zu einem einzigen Geschehen, das den letzten Kreis ausfüllt, dem Krieg der Griechen gegen die Perser, ihren für Herodot aktuellen Bezug erhalten⁴²⁰.

Cobet benutzt für seine Argumentation Begriffe von Karl Reinhardt⁴²¹, der in Gegenüberstellung mit Thukydides 'kausaler Geschichtsschreibung' die Herodots 'symptomatische Geschichtsschreibung' nennt. Das Problem von Cobets Kritik hat mit der Bedeutung der von ihm benutzte Terminologie zu tun. Schon die Opposition kausal - symptomatisch zeigt eine Bestimmung der Begriffe, die *unserer* Zeit entspricht, nicht der Herodots. Cobet thematisiert eine Art von Kausalität, die sehr spezifisch ist. Herodots *aitia* ist weder auf eine Kausalität noch auf ein Symptom gerichtet, sondern ist eine Mischung von beiden. Das ist es, was ein Verständnis davon so schwierig macht. Es ist aber nicht Herodots Problem, sondern *unseres*. Das ganze Werk kann als eine Suche nach der *aitia* betrachtet werden. Diese aber wird in ihren verschiedenen Varianten Schuld / Ursache / φύσις unterschiedlich dargestellt. *Aitía* hat bei Herodot eine viel weitere Bedeutung als die „kausal verknüpften Wirkungszusammenhänge“. Wenn wir sie nur in so einer restriktiven Bedeutung betrachten, werden wir nicht begreifen können, was Herodot meinte. Diese polysemische Eigenschaft der Begriffe ist ein

'Deckungslücken' in der Motivation". Meier, C., Beobachtungen an Herodot, Zum Problem der Deckungslücken im Haushalt historischer Zusammenhänge, in: Die nicht mehr schönen Künste. Hrsg. v. H. R. Jauß, München 1968 (Poetik und Hermeneutik 3).

419 Huber, L., Religiöse und politische Beweggründe des Handelns in der Geschichtsschreibung des Herodots, Diss. Tübingen: 1963 S. 197 Anm. 2 setzt gegen Reinhardts 'symptomatische' die 'phänomenologische' Geschichtsschreibung, weil Herodot die angeschaute Erscheinungen auf ihr Wesen hin ordnet. Gewiss, gerade das heißt es aber, eine Erscheinung als Symptom aufzufassen und dadurch 'intuitiv' Zusammenhänge zu greifen, und das schließt gerade nicht aus, nach Gründen zu suchen; 'intuitiv' erfassen bedeutet aber nicht, an allem Geschehen nur das Äußere aufzufassen (so das Herodot-Bild von Stahlfabrik), sondern nur, den vom Menschen rational durchschauten αἰτίη-Bereich nicht für das Ganze zu nehmen (vgl. Immerwahr, Historical Causation bes. 279f.). Immerwahr, Form and Thought 324 charakterisiert Herodots Darstellung von Welt als eher 'phänomenologische' denn als 'analytische' Beschreibung; mir erscheint der Ausdruck 'symptomatisch' glücklicher zu sein, weil in ihm die Verbindung von Empirie und Spekulation deutlicher wird.

420 Cobet, J., Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes, S. 180.

421 Reinhardt, K., Herodots Persergeschichten, Geistige Überlieferung, Berlin: 1940, S. 138.

Zeichen von Herodots Periode. Hier zeigt sich das Problem der Betrachtung aus einer bestimmten Perspektive, die der des Werkes nicht entspricht. Dies ist ein gutes Beispiel der Problematik, die ich im ersten Teil der Arbeit untersucht habe. Die Antworten auf unsere Fragen befinden sich größtenteils in Herodots Werk, nicht in unserer modernen Ausdeutung des Werkes. Empirie, Spekulation, Zusammenhänge, Schicksal, sind alles verschiedene Ebenen, die den Begriff *aitia* verkörpern. Wo zeigt Herodot eine Abgrenzung dieses Begriffes? In I,5 mit dem *ἐγὼ δὲ*, grenzt sich Herodot von der Genealogie ab und setzt seine Suche nach der *aitia* in ein *spatium historicum*. Dies ist ohne Zweifel eine Bestimmung des Begriffes. Der Versuch, die *aitia* nur mit Kausalität zu verbinden, schafft eine eindimensionale Lektüre des Werkes, die seine Unbestimmtheit ignoriert und eine zu bestimmte Deutung verursacht.

Die Problematik solcher Einstellungen lässt sich bei dem folgenden Zitat von Pohlenz ganz deutlich zeigen:

Herodot verfährt also wie ein moderner Historiker, der den Krieg von 1870 darstellen will und in der Einleitung nicht nur auf die spanische Frage und die unmittelbar vorgehenden Spannungen eingeht, sondern auf die Erbfeindschaft zwischen Franzosen und Deutschen zurückgreift und deren Entstehung bis in ihre dunklen Anfänge verfolgt⁴²².

Herodot versucht die *aitia* für die Auseinandersetzung zwischen Persern und Hellenen zu finden im Rahmen einer Erkundung, die sich nicht nur auf den Krieg konzentrieren will sondern auf die Würdigung der Leistungen beider Völker. Herodot schreibt, wie es Hellmann erklärt „nicht Kriegs-

422 Pohlenz, M., Herodot der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes, S. 6.

geschichte“⁴²³.

Regenbogen, der den Begriff *aitia* in seinem kausalen Bedeutung versteht, findet dass diese nicht dem Wesentlichen der herodoteischen Frage entspricht:

Die Frage, die Herodot stellt ist: wie kommt es zu dem verhängnisvollen Kriegsbeschluss? Er kennt die einzelnen, pragmatischen Motive, auf denen der moderne Historiker zu insistieren pflegt, alle oder so gut wie alle. Rache für Marathon, Strafe für die Unterstützung des ionischen Aufstandes, das Treiben der Peisistratiden und die Anträge der Aleuaden und was dergleichen mehr ist. Aber er tut das alles vorweg kurz ab, ehe er zu seinem Eigentlichen ansetzt. Das ist ihm alles bekannt, aber es ist ihm nicht wesentlich, es genügt ihm nicht, seine Fragen nach den Ursachen zu befriedigen. Er macht keinen Versuch, diese Einzelheiten zu vereinigen und in die politischen Motive der persischen Regierung einzudringen.⁴²⁴

Regenbogen sieht Herodots Interesse in einer Linie mit der attische Tragödie, die die Ursache für den Perserkrieg in einem Götterwillen findet, „der den stolzen Menschensinn mit Trug umnebelt, ihn im kriegerischen Rausch von Glück und Größe die Grenzen überschreiten lässt“⁴²⁵. Herodot hat sich nach Regenbogen den Schluss „jenseits aller historisch-pragmatischen Kausalität zu eigen gemacht“:

'Schicksalschluß', das ist in der Tat die letzte Instanz in seiner Kausalreihe, *To χρεὸν γενέσθαι*, das, was geschehen muss so nennt es die Traumerscheinung. *Οτι δεῖ γενέσθαι ἐκ του θεοῦ* das,

423 Hellmann, F., Herodots Kroisos – Logos, S. 16 Anm. 1.

424 Regenbogen, O., Herodot und sein Werk, S. 89.

425 Ebd. 424, S. 93

was der Gott verhängt hat, so nennt es der Perser vor der Schlacht bei Platäa. *Xρῆν γὰρ Κανδάνλη γενέσθα ικακῶς*, so heißt es Herodot selbst in der Erzählung vom Gyges. Und was der Gott verhängt hat, kann der Mensch nicht wenden⁴²⁶.

Ich finde diese Analyse ganz präzis, nur teile nicht die Unterscheidung zwischen politischer oder religiösen *aitia*. Ganz richtig ist auch die folgende Anmerkung von Regenbogen:

Dieser Geist des Herodoteischen Werkes, wie wir ihn zu beschreiben und zu deuten versucht haben, war nicht der Geist der Zukunft. Es war der Geist des reifen 5. Jahrhunderts, wie er im Mutterlande, vornehmlich in Athen, seine Ausprägung empfangen hatte, und der sich dem Ende zuneigte, als Herodots Werk (vor 425) erschien⁴²⁷.

Das entspricht dem, was ich vorher über Herodot als Schwellenstein besprochen habe. Es distanziert sich von den Epen, ist aber nicht analytisch genug wie Thukydides, die Sophisten oder Plato sein werden. Es hat Elemente von verschiedenen Gattungen und Denkströmungen. Ich stimme Regenbogen zu in seiner religiös-metaphysischen Deutung der Herodoteischen *aitia*. Was ich bei ihm kritisiere, ist, dass er eine Trennung zwischen politischen und religiösen Gründen macht. Ich finde, dass diese Unterscheidung nicht dem Sinn des Herodoteischen Denkens entspricht. Die Trennung zwischen pragmatischen oder spekulativen, beweisbaren oder gedachten, menschlichen oder göttlichen Gründe ist bei Herodot noch nicht deutlich zu merken. Der Wille ist schon da, wie wir schon bei der Untersuchung des ersten Teils des Prooimions gezeigt haben: sein Diskurs aber hängt

426 Ebd.

427 Ebd. 424, S. 96.

noch an archaischen Formen, die die oben gezeigten Trennung innerlich noch nicht erfasst haben. Trotzdem finde ich die Untersuchung von Regenbogen sehr wichtig, um diese andere Art von Begründung in Herodots Werk zu würdigen (besonders seine Bemühnungen Herodot aus Herodot zu verstehen und zu deuten). Auf der anderen Seite des Spektrums findet man die Deutung von Pagel⁴²⁸. Helmann beschreibt seinem Werk wie folgt:

Pagel ist der Gefahr erlegen, bei dem Versuche einer einheitlichen ethischen Interpretation in vorschnellem Schematisieren die Aussage soweit zu vergröbern, dass eine im Grunde richtige Erkenntnis in dieser Form als den zugrunde liegenden Phänomenen nicht entsprechend abgelehnt werden muss. Ein reinliches Aufrechnen von *ἀδικίη* und *τίσις*, wie sie die mythische *aitiā*-Konstruktion der *λόγοι τῶν Περσέων* (I, 1-4) zeigt, ist nicht die Art, wie Schicksalsabläufe sich dem Auge Herodots darstellen. Er sieht vielmehr die unendliche Verschlungenheit des Geschehensablaufes, das vielfältige Überschneiden von Verursachung und Wirkung, das nur in den seltensten Fällen zu entwirren ist; er weiß, dass göttliches Wirken größere Zeiträume umfasst, als menschlicher Überblick zu erfassen vermag; nur durch die Stimme des Gottes oder durch ganz seltene Fälle evidenter schicksalhafter Verbindung von zeitlich getrennten Ereignissen (z. B. VII, 137) gewinnt der Mensch Gewissheit über die Zusammenhänge, nach denen das Geschehen sich vollzieht⁴²⁹.

Ich finde die Untersuchung von Pagel eine derjenigen, die am besten die ethischen Aspekte der *aitiā* behandelt. Er tendiert nur dazu, seine Deutung zu sehr in diese Richtung zu ziehen. Dazu Pagel:

428 Pagel, K. A., Die Bedeutung des aitiologischen Moments in Herodots Geschichtsschreibung, Diss. Berlin: 1927.

429 Hellmann, F., Herodots Kroisos_logos, S. 7.

Herodot, auf der einen Seite der Künster naturbedingten, ethischen Ausgleichgedankens – auf der anderen Seite der Zeuge eines fatalistischen Pessimismus. Über diese Aporie kommt der forschende Verstand nicht hinaus. Hier zeigt sich der doppelgesichtige Januskopf dieses seltsamen Menschen. Wenn es eine Entscheidung darüber gibt, welches Gesicht der teuere Spiegel seines innersten Wesens ist, so kann sie nur der Gesamteindruck der aus dem Werke sprechenden Persönlichkeit geben. Der aber fasst sich mir folgendermaßen zusammen: Nicht der finstere Schicksalsglaube, sondern das ruhige Vertrauen auf den gerechten göttlichen Ausgleich im Leben entspricht dem in seinen Grenzen selbstsicheren Wesen des Ioniers Herodot⁴³⁰.

Die von Pagel gestellte Aporie entsteht aus unsere Art der Betrachtung und der Struktur unseres Verstehens, nicht aus dem Text. Dem „Vertrauen auf den gerechte göttliche Ausgleich im Leben“ entspricht n. m. E. eine passive Einstellung, die ich im Text nicht finden kann. Die *ὕβρις*, letzte, ursprüngliche *aitia* für jeden Konflikt, der Wunsch mehr zu besitzen, mehr Macht auszuüben, die Anderen zu unterdrücken, ist keine passive Einstellung sondern eine bewusste Einstellung (die auch aber nicht *nur* durch das Schicksal/Moiren/Götter verursacht worden sein kann). Man sieht hier eine Kombination von Gründen aus verschiedenen Ebenen, die diese *aitia* erklären können. Die Verschiebung des Gleichgewichtes in die eine oder andere Richtung kann das Verständnis des Textes nur beschweren und die Ausdeutung verfälschen. Stattdessen wäre eine Integrierung der verschiedenen Elemente und die Betrachtung der verschiedenen Elemente auf der gleichen Ebene der Weg, um dem Text in seine diskursiven Struktur näher zu kommen. Dazu Erbe:

Wahrscheinlich hatten ja jene lydisch-griechischen Auseinandersetzungen ebenfalls ihre feststellbaren „Ursachen“. Aber solche *aitiai* enthielten das Moment noch nicht, das Herodot allenthalben

430 Ebd. 445, S. 40.

als wesentlich ansieht und das ihm die Möglichkeit bietet, die vielfältigen „ursächlichen“ Begebenheiten der Folgezeit zu einem Ganzen zusammenzuschliessen. Die so konkret gedachte Anfangshandlung ist mithin nicht nur einleitende Erzählung, sondern als historisches Faktum hat sie ihre Funktion als Ursache; aber sie hat auch ihr Telos bereits in sich. Von diesem Blickpunkt aus lässt sich die Bedeutung der herodoteischen Entdeckung des eigentlichen Beginns erfassen, und es wird verständlich, weshalb er so nachdrücklich betont, er habe jene *aitíη* erfragt und erfahren. Die Tragweite der Feststellung wird allerdings erst demjenigen Leser deutlich, der das ganze Werk überschaut. Und auch er hat Mühe, die komplexe Struktur der Begriffe zu analysieren; denn diese Analyse führt in die Mitte des eigentlichen Herodotsproblems⁴³¹.

Meines Erachtens betrifft das herodoteische Problem die Behandlung der Frage nach der *aitία* und, wie es ganz richtig von Erbse erklärt wird, wird diese Frage durch das ganze Werk auf verschiedene Arten, auf verschiedenen Ebenen wieder und wieder gestellt und thematisiert. Ich möchte jetzt diesen Weg gehen und die verschiedenen Stationen des Werkes untersuchen, wo diese Frage nach der *aitία* von Herodot behandelt wird. Damit schließe ich jetzt die Untersuchung des Prooimion nicht ohne vorher eine Anmerkung zu machen. Ich habe als Prooimion den ersten Satz des Werkes betrachtet. Es gibt andere Autoren, die das Prooimion anders betrachten, wie Immerwahr. Für ihn endet das Prooimion nicht mit dem Einleitungssatz sondern zieht bis (I,5). Er unterteilt das Prooimion wie folgt:

1. Introducing sentence, giving author's name and a short description of the contents of the work

2. accounts of the Persians and Phoenicians as reported by Herodot, dealing with the mythical origins of the hostility between Greeks and Barbarians

431 Erbes, H., Der erste Satz im Werke Herodots, S. 222.

3. Herodot's own statement about war guilt and the reign of Croesus as the starting point of his work (I,5)⁴³².

Ich bin mit dieser Einteilung nicht einverstanden. Ich werde diese drei Teile untersuchen und dann meine Meinung dazu äußern. Der Einleitungssatz wurde gerade intensiv untersucht. Wichtig ist festzustellen, dass das Prooimion eine Spezialisierung zeigt, die auf den *aitia*-Begriff zielt. Wichtig auch, die Bedeutung dieses Begriffes in seiner Unbestimmtheit zu erfassen. Dazu Erbse:

Aitîn ist für Herodot Grund und Schuld, bzw. (von der Gegenseite her gesehen) Grund und Anschuldigung zugleich. Diese Vorstellung ist eine vorwissenschaftliche Denkform, in der die Übertragung des Schuldbegriffes „von der rechtlichen Zurechnung auf die physikalische Kausalität“ (Jaeger) noch deutlich erkennbar ist. Unserem komplexen Begriff der Ursache entspricht Herodots *aitîn* ja in den meisten Fällen nur zum Teil. Natürlich kann man, um umständliche Umschreibungen zu vermeiden, das deutsche Wort „Grund“ als Übersetzung verwenden. [...] Mit *aitîn* bezeichnet Herodot aber nicht bloß die Handlung, für die der Täter zurechenbar kausal ist, sondern nicht selten auch das falsche Verhalten des *unbewusst* Fehlenden (Prinzip der Erfolgshaftung)⁴³³.

Besonders wichtig auch ist diese polysemische Bedeutung des Begriffes klar vor Augen zu haben, weil das uns später erlauben wird, festzustellen, wie Herodot auf verschiedenen Ebenen die Frage der *aitîn* in ihre verschiedenen Varianten Schuld, Ursache, *tîsîc* oder *vîþpîc* als zentrales Thema

432 Immerwahr, H. R., *Form and thought in Herodot*, S. 17ff. Auch Jacoby (283,5 und 233,5) und Bravo /wecowski, 147ff. teilen diese Einteilung des Prooimions.

433 Erbse, H., Über Herodots Kroisoslogos, S. 189. Erbse erklärt weiter: Bornitz (S. 139-163) hat alle 50 Belege von *aitîn* und festgestellt dass der „*aitîn*-Begriff im Sinne einer Verfehlung, einer Schuld oder schuldigen Verpflichtung im menschlich-sozialen Bereich gebraucht wird“ (163).

seines Werkes behandelt.

Ab I, 1 präsentiert Herodot den Stand der Wissenschaft seiner Zeit betreffend die Gründe der Feindschaft zwischen Helenen und Persern oder in den Worte von Herodot, ihre Unterschiede (*διαφορῆς*). Die persischen Gelehrten machen die Phoiniker verantwortlich, die Io aus Argos entführt haben. Das wird von Herodot als erster Grund für die Auseinandersetzung (er benutzt als Quelle die persischen Gelehrten) festgestellt. Dann kommt die Vergeltung der Hellenen. Europa wird aus Tyros entführt, später entführen die Hellenen in Kolchis Medea. In einer nächsten Generation wird Helena von Paris entführt was eine nach Herodot übertriebene Reaktion von den Hellenen verursacht („Von jetzt aber luden die Griechen schwere Schuld auf sich“, I, 4, 2). Bis jetzt ging es nur um Entführungen. Jetzt zeigt Herodot, dass es die Hellenen waren, die zuerst gegen Asien zu Felde zogen. Dazu Herodot: „Aber die Griechenwelt rüstete wegen der Frau aus Lakedaimon ein gewaltiges Heer, zog nach Asien und zerstörte das Reich des Priamos. Seitdem sahen die Perser alles Griechische als feindlich an. Denn die Perser sehen Asien mit seinen Völkern als ihr Land an. Europa und das Land der Griechen, meinen sie, liegt vollkommen außerhalb ihrer Grenzen“ (I, 4,4). Hier zeigen sich einige Elemente, die im Laufe des Textes eine wichtige Rolle spielen werden, wie die *τίσις* oder die geographische Trennung der Völker (Asien, Europa) und was die Übertretung dieser Grenze bedeuten und verursachen kann. Diese Art von Begründungen von Konflikten entspricht den Stil von Herodots Vorgängern, dem Epikern und Logographen und bedeutet eine Art von einfacher Kausalität, die Konflikte aus einzelnen Taten zu begründen vermag. Das Problem entsteht, wenn verschiedene Meinungen gegenübergestellt werden. Die Phoiniker sagen selbst, dass Io sich schon in Argos mit dem Schiffskapitän eingelassen hätte. Sie war schwanger und fuhr aus Scham vor ihren Eltern weg. Hier zeigt sich ein Problem für den Berichterstatter: welchen Aussage soll man Glaube schenken? Das entspricht der Problematik der mythischen Erzählungen deren Wahrhaftigkeit grundsätzlich von den Musen gewährleistet wurde. Wenn diese Instanz fehlt, dann werden Meinungen nur

das was sie sind: Meinungen, die nicht bestätigt werden können. Hier zeigt sich eine Wendung in der diskursiven Eben, die einen Meilenstein in der Literaturgeschichte bedeutet: der Autor übernimmt die Rolle als Prüfer, als Richter (*iστορ*), der selber entscheidet, welche Erzählung er Glauben schenken kann. Es muss aber eine Begründung für diese Entscheidung geben: das ist das Wissen. Dieses Wissens ist dem Autor nicht inhärent, sondern ist das Produkt des sich Erkundigen. Man muss selber sehen, suchen, sich informieren, um Entscheidungen treffen zu können. Das was Herodot sagt mit „έγώ δὲ περὶ μὲν τούτων οὐκ ἔρχομαι ἐρέων ως οὗτως ή ἄλλως κας ταῦτα ἐγένετο, τὸν δὲ οἴδα αὐτος πρῶτον ὑπάρχαντα ἀδίκων ἔργων ἐς τοὺς Ἑλληνας“ (I, 5, 3) entspricht der Entstehung einer neuen Art der Untersuchung der Menschentaten, die später als Historie bezeichnet wird. Es sind gerade diese Wendungen, die die Möglichkeit eines neuen Diskurses zeigen. Es handelt sich nicht nur um den Unterschied zwischen dem *spatium mythicum* und dem *spatium historicum*. Das ist die Konsequenz. Was entscheidend ist, dass Herodot eine neue Art zeigt, die *aitiη* zu interpretieren. Dazu Bravo/ Wecowski:

The keynote of the intervening accounts is also the problem of the aitiη, that of responsibility and reciprocity. It seems clear that by opposing his own interpretation to the preceding stories, Herodotus is less concerned with the contents of these tales and with the epistemological status (say, myth vs. History), than with the way they present causes of great events. Henceforth, starting from Croesus, his personal inquiry, or iστορίη, will be the ultimate warranty of the accuracy and hence usefulness of a peculiar vision of the chain of causes and effects which eventually leads to the great battles of the Persian Wars (and beyond). The whole work of Herodotus assumes an immense aetiological form. The accounts of the 'Persian tales' and their contrast with the οἴδα αὐτος passage are then intended to show how one should not explain the origins of great conflicts. Thus, Herodotus tries to replace traditional Greek habits of thought

*with his own discovery: a thorough and sustained aetiological inquiry*⁴³⁴.

In dieser Wendung „έγὼ δὲ“ entscheidet sich Herodot einen neuen Weg zu gehen auf der Suche nach der *aitíνη ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι*. Welche Charakter diese Suche hat und worüber Herodot erzählen will, wird wie folgt erklärt:

*"τοῦτον σημήνας προβήσομαι ἐς τὸ πρόσω τοῦ λόγου ὄμοιώς σμικρὰ καὶ μεγάλα ὅστεα ἀνθρώπων ἐπεξιών. Τὰ γὰρ τὸ παλάι μεγάλα ἦν, τὰ πολλὰ αὐτῶν σμικρὰ γέγονε, τὰ δὲ ἐπ' ἐμεῦ ἦν μεγάλα, πρότερον ἦν σμικρά. Τὴν ἀνθρωπηίην ὡν ἐπιστάμενος εὑδαιμονιην οὐδαμα ἐν τῷντῳ μένουσαν ἐπιμνήσομαι ὀμφοτέρων ὄμοιώς"*⁴³⁵.

Was bedeutet dieser Kommentar von Herodot? Was für einen Charakter hat er und welche Beziehung zeigt er zum Einleitungssatz?

Erbse findet in diesem Teil eine Anlehnung an Anaximanders These die ich ganz zustimme und deswegen präsentieren möchte: Dazu Erbse:

Anaximanders Gedanke aber, dass „nach der Ordnung der Zeit (*κατὰ τὸ χρεών*) eines dem anderen Strafe und Buße zahlen müsse für seine Ungerechtigkeit“ (Vors. 12 B 1), durchwaltet auch das Leben der Menschen, in besonderer Deutlichkeit das der großen Individuen und das

434 Bravo, B., Wecowski, Marek, *The Hedgehog and the Fox: Form and Meaning in the Prologue of Herodotus*, S. 154.

435 "Dann will ich fortfahren in meiner Darstellung; ich habe ja deshalb große und kleine Städte der Menschen aufgesucht. Denn Städte, die früher groß waren, sind größtenteils klein geworden; und die zu meiner Zeit mächtig waren, sind früher unbedeutend gewesen. Ich weiss, menschliche Größe hat keineswegs Bestand; so will ich denn in gleicher Weise die Schicksale beider behandeln". Herodot, *Historien*, I, 5, 4 übersetzt von Josef Feix.

der Völker. Auch hier führt jede Missachtung der naturgegebenen Rechtsgemeinschaft die Ahndung herbei, mag die Reaktion oft auch spät kommen, Unschuldige treffen und dem unkundigen Beobachter unverständlich bleiben. Offenbar hat Herodot als erster diese von Anaximander erkannte „Weltnorm“ (Jaeger) auf das Geschehen der Vergangenheit systematisch angewendet: denn geschichtliches Leben ist ihm erst unter diesem Gesichtspunkt verständlich geworden. Andernfalls könnte er nicht schon im Vorwort des Werkes (I, 5,4) also an weithin sichtbare Stelle, gerade die Hinfälligkeit historischer Größe hervorheben: Er erklärt, die Vergänglichkeit alles Herrlichen habe ihn veranlasst, auch zu beachten was jetzt klein sei; denn das meiste davon sei ehedem groß und bedeutend gewesen (*Tὰ γὰρ τὸ παλάτι μεγάλα ἦν, τὰ πολλὰ αὐτῶν σμικρὰ γέγονε.*). Herodots Werk ist angefüllt mit Beispielen des Ausgleichs und nicht selten weist er ausdrücklich auf die fällige Vergeltung eines früheren Unrechtes oder auf die notwendige Demütigung der allzu Erfolg reichen hin⁴³⁶.

Diese Wandelbarkeit, Unbeständigkeit zeigt Herodot an dem Beispiel des menschlichen Glück und Größe, in einem Satz der eine große Bedeutung nicht nur für diese Einführung sondern für das Verständnis des ganzen Werkes beinhaltet. Dazu Herodot: "*Τὴν ἀνθρωπηίην ὡν ἐπιστάμενος εὐδαιμονίην οὐδαμα ἐν τώντῳ μένουσαν*"⁴³⁷, das menschliche Glück, die menschliche Größe bleibt nicht unverändert, bleibt nicht auf dem selben Stand. Alles Menschliche unterliegt einem ständigen Wandel. Das ist etwas, was dem Menschsein inhärent ist. Unter der Ordnung der Zeit wird man stark, mächtig, reich, aber auch schwach, arm und unfrei. Das ist was Herodot uns mitteilt. Was er nicht explizit sagt, aber im Laufe des Werkes andeuten wird, ist dass der Wunsch sich im Glück einzunisten, sich unangreifbar zu machen, einem fatalen Irrtum entspricht. Hier zeigt sich die Grenze zwischen Menschen und Götter. Menschen unterliegen vielen Gesetzen, darunter dem der

436 Ebd. 450, S. 192.

437 Herodot, *Historien*, I, 5, 4.

Zeit. Sich über diese Grenzen zu setzen bedeutet einen Irrtum, eine Übertretung, eine Versuchung die eigene menschliche Natur zu erkennen und sich für göttlich zu halten, die als *ὕβρις* bezeichnet werden kann. Dieser ist der Keim für alle Konflikte und Kriege, die Herodot im Laufe des Werkes beschreibt. Sicher gibt es andere Komponenten wie die *τίσις*, oder das Schicksal, aber diese sind sekundäre Faktoren, die erst eingreifen bei Individuen, die sich mit ihrem Zustand als Menschen nicht zufrieden geben und mehr wollen⁴³⁸.

Alles wird, *πάντα ρεῖ* (ich weiß nicht, ob Herodot das berühmte Zitat oder die Ideen von Heraklit kannte) bedeutet, dass eine Momentaufnahme keine klare Ansicht bringen kann. Deswegen versucht Herodot mit seiner Exkursttechnik die Völker in ihrer Entstehung, in ihren Gewohnheiten und Gesetzen zu verstehen, statt nur zu beschreiben was da ist. Das kann man auf die Bedeutung des Wahrheitsbegriff beziehen. Wenn man Wahrheit als Unverborgenheit statt als das, was da ist, versteht, versteht man dass diese von der Verbogenheit ins Licht zu bringen ein Prozess ist, eine Wandlung und keine einfache Korrespondenz mit der Wirklichkeit. Um den Mensch zu verstehen, um die *αἰτίη* der Auseinandersetzung zu finden muss Herodot diesen langen Weg gehen.

Ich habe großen Schwierigkeiten eine Einheit in diesen drei Teilen der Einführung zu finden, wie es von Immerwahr behauptet wird. Der Einleitungssatz enthält viele Gedanken zusammengestellt, auf einer Art, das dem Still von Herodot nicht entspricht. In keinen anderen Stelle im Werk werden so viele Gedanke in eine so kompromierte, gepresste, fast traktormässigen Fassung dargestellt. Mc. Neal erklärt in seinem Werk „*On editing Herodot*“: *Our Book IX, for example, no longer ends with*

438 Das kann an dem Beispiel von Xerxes gezeigt werden. Er wird gegen die Hellenen ziehen und sagt: „wenn wir sie und ihre Nachbarn, die das Land des Phrygers Pelops bewohnen, bezwingen, dann machen wir den Himmel des Zeus zur Grenze des Perserlandes“ (VII, 8, 3, γ). Die Gefahr von so einer Haltung (was einer Übertretung des menschlichen Daseins, einer *ὕβρις* entspricht) wird von Artabanos, Xerxes Onkel wie folgt erklärt. „Du siehst, wie Gottes Blitz die höchsten Geschöpfe trifft und nicht duldet, dass sie sich in ihrem Hochmut erheben, während ihm das Kleine nichts ausmacht. Du siehst, wie seine Geschosse immer in die größten Gebäude und derartige Bäume schlagen. Denn Gott pflegt alles zu stürzen, was sich überhebt. So wird auch ein großes Heer von einem kleinen geschlagen in folgender Art: Wenn nämlich der neidische Gott Panik im Heer verbreitet oder einen Donner erdröhnen lässt, wodurch es in einer Weise umkommt, die seiner selbst unwürdig ist. Denn Gott duldet nicht, dass ein anderer außer ihm stolz ist (VII, 10, ε-η).

*the introductory words of Book I, and yet Dionysius of Halicarnassus still knew a text which ended with the present proemium*⁴³⁹. Diese Erklärung klingt plausibel als Zusammenfassung des Inhalts und Ziel des Werkes in Einem. Eine solche Zusammenfassung kann man am Ende des Werkes finden, als eine Art Erinnerung, besonders nach einem so langen Text. Man konnte sogar behaupten dass diese Einleitungssatz das Produkt einer nachträglichen Überlegung sei, die die Ziele der Erkundung am Anfang des Werkes in aller Deutlichkeit dem Leser zeigen will⁴⁴⁰. Ich möchte aber deutlich sagen, dass diese nur eine formale Kritik sein will. Ich möchte mit meinen Äußerungen nicht an der Validität und Wichtigkeit des Einleitungssatzes zweifeln oder seinen Wert vermindern. Nachträglich oder nicht ist dieser Einleitungssatz eine große Hilfe, um Herodots Werk verstehen zu können.

Wie ich oben erklärt habe, beschreibt Herodot das menschliche Glück und Größe als vergänglich, weil sie, wie alles was mit den Menschen zu tun hat, unter der Ordnung der Zeit steht und sich ihre Gesetzen unterziehen muss. Dieser letzte Punkt ist essentiell, um Herodots Werk verstehen zu können. Meine These in dieser Arbeit besagt, dass Herodot im Laufe seines Werkes die *aitiηv ἐπολέμησαν ἄλλοισι*, die *aitiouς τῆς διαφορῆς* als Hauptthema der Erkundung untersuchen will und n. m. E. diese *aitia* aus dem Fehler entsteht, sich über die menschliche Ordnung stellen zu wollen und mehr zu wünschen, mehr zu wollen als möglich ist, was als *ἱβρις* bezeichnet werden kann. Ich werde jetzt die Stellen in dem Werk untersuchen, wo diese Themen erscheinen um aus dem Werk eine Deutung zu finden und meine These beweisen zu können.

439 McNeal, R. A., *On editing Herodot*, S. 128.

440 Man konnte weiter spekulieren und den zweiten Teil (die volkstümliche Erklärung für die *aitiouς τῆς διαφορῆς*) für den tatsächlichen Anfang der Erkundung und den dritten Teil für die Einleitung, wo Herodot die Ziele seiner Darstellung erklärt, halten.

2.4.2 Die Barbaren

Herodot beginnt seine Untersuchung mit dem ersten Barbaren, der hellenische Völker unterdrückt hat: Kroisos, der König Lydiens. Er geht weiter mit der Entstehung und Entwicklung des Persischen Imperiums. Er beschreibt diese Entwicklung an den führenden Personen: die Könige (Kyrus, Kambyses, Dareius und Xerxes). Damit schafft es Herodot, die Untersuchung auf der Ebene der Person zu führen und damit eröffnet sich die Möglichkeit, das was alle persischen Führer auszeichnet, die Tendenz zur *ὕβρις*, Fall für Fall zu untersuchen. Hier zeigt sich eine unthematisierte Tendenz von Herodot, diese *ὕβρις* bei den Persern und nicht bei den Hellenen zu suchen. Diese Tendenz wird sich erst am Ende des Werkes ändern, was ich später behandeln werde.

„Dieser Kroisos war der erste Barbarenkönig, von dem wir Kunde haben, dass er einen Teil der Griechen tributpflichtig machte, mit andern wieder Freundschaft schloss. Er unterwarf die Ionier, Aiolier und Dorer in Kleinasien, mit den Lakedaimonieren schloss er Freundschaft. Vor Kroisos Herrschaft waren alle Griechen frei“. So beginnt Herodot die Beschreibung des ersten Barbarenkönigs, der gegen die Hellenen Krieg geführt hat (I, 6, 2)⁴⁴¹. In dem ganzen ersten Buch im Allgemein wie bei der Kroisos Passage in Besonderen zeigen sich viele Elemente, die den Charakter von Herodots Werk und sein Streben, die Frage der *αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι* zu untersuchen, defi-

441 Sciarino, G., Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides, S. 89. Er zitiert dazu folgende Autoren: Cobet, Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes, S. 257: „Die Geraadlinigkeit der Entwicklung, die zu ihrem scheinbar natürlichen Zielpunkt führt, der scheinbar letzten und endgültigen Niederlage persischen Eroberungsdranges, ist also ... eine natürliche Steigerung des Phänomens, dessen einleitende und exemplarische Darstellung außerhalb der persischen Königsreihe steht, wenn auch im realen Geschehen eng damit verknüpft. ... Damit erreicht Herodot einerseits eine unmittelbare Verknüpfung mit dem spezielleren Thema – denn die Lyder unterwarfen als erste die Griechen und Kroisos bringt die Perser auf den Weg nach Griechenland – als auch hat er in Kroisos exemplarisch den 'historischen' Prozess, nach dem er auch die späteren Geschehenskreise versteht“. Asheri, Erodoto, *La Lidia e la Persia. Libro I delle Sorie*, S. XCIX fasst das ganze erste Buch als Paradeigma auf, das „*prefigura l'intera opera die Erodoto e ne costituisce in un certo senso la quintessenza*“. Für Evans, *Herodotus Explorer of the Past. Three Essays*, S. 49 ist seine Funktion „*to foreshadow the course of empire that was to follow*“.

nieren. Die Beispielhaftigkeit des Kroisos zeigt sich in der Darstellung eines Königes, der durch sein all zu großes Streben nach Macht, Reichtum und Ruhm bestraft und *in extremis* gerettet wird. Dieses Übermass des Willens, die Unmöglichkeit, sich zufrieden zu stellen, dieses Gefühl grösser, stärker und mächtiger als anderen Menschen sein zu wollen entspricht einem Fehler, einer Übertretung (was der Bedeutung des *ὕβρις*- Begriff entspricht). Um das zu verstehen, dazu die Rolle der Götter und ihre Beziehung zu den Menschen, was die Frage der freien Willens bei Herodot mitbezieht⁴⁴², muss man dieses erste Buch im Detail untersuchen.

2.4.2.1 Gyges und Kandaules

Herodot beginnt nicht direkt mit der Beschreibung von Kroisos sondern zeigt in einer analeptischen Form, wie Kroisos Dynastie die Macht von den Herakliden übernommen hat. Der letzte der Herakliden hieß Kandaules. Seine Dynastie herrschte 505 Jahren („22 Menschenalter hindurch“, I, 7, 4) und stammte von Herakles und einer Sklavin des Iardanos ab. Kandaules war sehr stolz auf die Schönheit seiner Frau. Er glaubte, „sie sei die allerschönste Frau der Welt“ (I, 8,1). Gyges war ein Leibwächter des Kandaules und stand bei ihm in grosser Gunst. „Diesem vertraute Kandaules die wichtigsten Angelegenheiten an, vor ihm pries er auch die Schönheit seines Weibs“ (I,8). Bis hier scheint alles in Ordnung zu sein. Jetzt aber fordert Kandaules von Gyges seine Frau heimlich zu beobachten, damit er Kandaules Meinung bestätigen kann. Das entspricht einer Übertretung, dem Verlust des Maßes, weil, wie Herodot sagt: „Denn bei den Lydern und auch bei fast allen anderen

442 Siehe die Kritik von Hellmann (Herodotos Kroisos Logos) über Bischoffs Buch, S. 121-122.

Nichtgriechen ist es sogar schmachvoll für einen Mann, nackt gesehen zu werden“ (I, 10, 3) was auch später die Frau von Kandaules gegenüber Gyges bekräftigt: „du, der mich nackt gesehen und damit getan hast, was sich nicht gehört“ (I, 11,3). Hier geht Kandaules in seinem Willen zu weit, er stellt sich über die soziale Ordnung. Der normale Stolz wird übermäßig. Er versteckt Gyges in seiner Kammer, aber seine Frau entdeckt ihn, als er das Zimmer verlassen will. Sie sagt nichts, aber sie plant sich an Kandaules zu rächen. Am nächsten Tag lässt sie Gyges zu sich rufen und sagt: „Gyges, ich überlasse Dir die Wahl zwischen zwei möglichen Wegen; du kannst wählen: entweder du tötest Kandaules, nimmst mich zur Frau und wirst König von Lydien, oder du musst auf der Stelle sterben, damit du nicht als gehorsamer Freund des Kandaules auch weiterhin siehst, was du nicht sehen darfst“ (I, 11,2-3). Gyges flehte sie an, aber sie liess sich nicht erweichen. So zeigt Herodot die Entscheidung, die Gyges trifft: „So sah er schliesslich, dass ihm nur die Wahl blieb, seinen Herrn zu töten oder selbst von fremder Hand zu fallen. Da wählte er das Leben.“ (I, 11, 4). In der selben Nacht ermordete Gyges Kandaules. Dazu Herodot: „So erhielt Gyges die Königs-herrschaft, und das delphische Orakel bestätigte sie. [...] Soviel aber fügte die Pythia noch hinzu: Die Herakliden würden einst Rache nehmen an Gyges' Nachkommen im fünften Glied“ (I, 13, 2).

Diese sind die Taten wie Herodot sie erzählt. Genau auf diesen Aspekt der Autorschaft der Erzählung zielt Pohlens mit folgendem Kommentar:

Gewiss wird auch bei den Griechen schon vor Herodot eine allgemeine Technik volkstümlicher Erzählung ausgebildet worden sein⁴⁴³; aber die Formung der Gygesgeschichte ist ganz persönliche Leistung Herodots. Denn die Verlagerung nach der geistigen Seite, die, wie in der Tragödie, die Katastrophe zur selbstverständlichen Folgeerscheinung macht, ebenso wie der Kampf um Gyges' Seele und seine Beendigung durch die in der Zwangslage getroffene Entscheidung, die ihm den

443 Vgl. die ausführlichen Nachweise bei Aly.

Thron verschafft, aber zugleich, auch ohne moralische Bewertung, eine folgenschwere Schuld bedeutet, - das alles entspringt Herodots eigensten Empfindungen und schriftstellerischen Motiven⁴⁴⁴.

Welche Elemente will Herodot in dieser Erzählung darstellen? Welche Art von Ordnung oder Ordnungen werden von ihm angedeutet? Welche Bedeutung hat diese Erzählung für den nächsten Teil der Geschichten?

Kandaules wird ermordet. Trotzdem erkennt das Orakel Gyges als König an. Hier zeigen die Götter keine direkte Strafe gegen Gyges. Warum? Es wäre möglich zu denken, dass die Straftat von Gyges wegen der unangemessenen Haltung des Kandaules gemildert wird. Es ist Kandaules, der sich über die Menschen und über die soziale Ordnung stellt. Auf der anderen Seite begeht Gyges einen Mord und die Strafe der Götter wird auf seinen Nachfolger (in diesem Fall Kroisos) verschoben.

Die Haltung von Gyges wird unterschiedlich interpretiert. Nach Hellmann wird „Gyges als unter einem Zwang handelnd dargestellt“⁴⁴⁵ (Kandaules und der Königin gegenüber). In die gleiche Richtung zielt der Kommentar von Asheri:

Gige non è punto rappresentato come un colpevole. Candaule ha errato per la sfrenatezza della sue passione. La moglie di Candaule ha trascinato Gige ad una ḥuaptáç per la implacabilità della vendetta che voleva far seguire alla offesa. Gige riluttante s'è dovuto fare strumento di Candaule dopo aver invano tentato di richiamarlo alla ragione, e riluttante e minacciato di morte s'è dovuto fare strumento della moglie di lui dopo aver invano pregato che non lo

444 Pohlenz, M., Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes, S. 61.

445 Hellmann, F., Herodotos Kroisos Logos, S. 31.

costringesse ad uccidere il suo signore. Sicché egli è stato più che altro l'esecutore forzato di quel destino che incombeva su Candaule: χρῆν γὰρ Κανδαύλῃ γενέθαι κακῶς (I,8)⁴⁴⁶.

Hier wird Gyges fast als Opfer dargestellt. Anders bei Erbse: „Herodots Gyges steht vor einer echten Wahl: Er muss sterben oder töten, tut das letztere und wird schuldig⁴⁴⁷. Man scheint hier vor einer dichotomischen Alternative zu stehen: entweder handelt der Mensch durch freien Willen oder werden die Taten von den Götter (Schicksal) determiniert. Diese Einstellung hat mehr mit *unserer* moralischen Betrachtung, mit *unserer* Trennung zwischen Vernunft und Mythos als mit dem Werk von Herodot zu tun. Ich möchte diese Problematik am Anfang des Werkes thematisieren weil sie grundsätzlich für das Verständnis des Werkes ist. Was Herodots Weltanschauung charakterisiert, ist ein Zusammenleben von verschiedenen ethischen Ebenen, die gleichzeitig auf das Leben der Menschen Auswirkung haben. Dagegen erklärt Hellmann:

Für Herodots Anschauung gewinnen wir aus den oben angeführten fünf Merkmalen der Darstellung der Gygestat einen ersten Hinweis drauf, dass es ihm nicht darauf ankommt, das Geschehen als eine ethisch zu interpretierende, verstehbare Abfolge von klar zutage tretender Schuld und ihrer Bestrafung zu gestalten, dass seine Darstellung vielmehr darauf abzielt, den dämonischen Charakter des Geschehens hervortreten zu lassen, zu zeigen, wie der Mensch hereingerissen wird in einen Geschehenszusammenhang, wie er sozusagen von der Tat überfallen wird, wie er eingespannt ist in Zusammenhänge, die außerhalb seines Wollens liegen, die ihn überkommen als eine unausweichliche Notwendigkeit⁴⁴⁸.

446 Asheri, D., *Studi di Storia della Storiografia Greca*, S. 59.

447 Erbse, H., Über Herodots Kroisoslogos, S. 198-99.

448 Ebd. 445, S. 32.

Ich finde dass Helmmans Erklärungen die Struktur des Problems vereinfachen. Herodot spielt mit zwei Ebenen, die gleichzeitig und parallel auf den Menschen wirken. Hier zeigt sich ein deutlicher Unterschied zu Anaximanders Modell. Bei ihm finden alle Prozesse in der Ordnung der Zeit statt. Das ist die einzige Einrahmung für alles was geschieht. Bei Herodot sieht man eine zweite Ebene, die göttliche, eine zweite Instanz die zusammen mit der menschlichen Ebene das Leben der Menschen kontrolliert. Man tendiert dazu, die Probleme der Menschen auf eine *τίσις*, das heißt, auf Rache und die Wirkung der Götter auf *φρόνις τοῦ θέλον*, das heißt, auf Götterneid zu erklären. Das wird der Weltanschauung von Herodot nicht gerecht. Der sogenannte *φρόνος θεῶν* bedeutet auf keinen Fall, dass die Götter neidisch auf den Menschen sind, sondern entspricht einer Instanz der Verurteilung jedes Menschen, der mehr will als er soll. Dazu Brehm:

Das *θεῖον φθόνερον* schreitet ein, wenn der Mensch sich im Glück überhebt (*πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδεξας ὅλβον ὁ θεὸς προρρίζονς ἀνέτρεψε*; Hdt. I,32,9). Der *φρόνος θεῶν* bleibt dann im weiteren Fortgang der *Historien* präsent und internalisiert sich dem Leser leitmotivisch.⁴⁴⁹ Besonders deutlich wird die Funktion des göttlichen *φρόνος* in der Rede des Artabanos an Xerxes herausgearbeitet: *φιλέει γὰρ ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολούειν sowie οὐ γὰρ ἐξ φρονέειν μέγαδ θεὸς ἄλλον ἢ ἔωντόν* (beide Hdt. VII, 10). Die Gottheit wirke demgemäß entgegen, wenn ein Mensch⁴⁵⁰ hybriden Anwandlungen⁴⁵¹ verfalle. Der *φρόνος θεῶν* bringt dabei meines Erachtens seine besonders augenfällige Pointiertheit in denjenigen Fällen ans Licht, in denen einzelne Akteure sich, wie oben bereits angedeutet, unter einer für sich günstigen göttlichen Fügung

449 Cf. Den wörtlichen Anklang in Hdt. III, 40, 2; IV, 205; VII, 10; 46, 4; VIII, 109,3; der Gedanke wiederholt sich deutlich, wenn auch ohne den *φρόνος*-Begriff, in Hdt. VII, 1.

450 Artabanos verallgemeinert diese Behauptung in ihrer Gültigkeit streng genommen sogar auf alle Lebewesen (cf. *Tὰ ὑπερέχοντα ζῷα*, ebenfalls in VII, 10).

451 Ausdrücklich als *ὕβρις* charakterisiert z.B. Artabanos in Hdt. VII, 16, 2 die Weltoberungsphantasien des Xerxes aus Hdt. VII, 8; auch Cambyses' despotische Willkür wird von Otanes in Hdt. III, 80, 2 als *ὕβρις* bezeichnet. Lloyd, A.B. (*Herodotus on Cambyses. Some thoughts on recent work*) S. 58, weist darauf hin, dass auch übermäßig Wohlstand und Glückseligkeit ein Zeichen von *ὕβρις* sind: „To achieve an unusually high state of blessedness or wealth is itself *hybristic* since it brings man into competition with the gods to whom alone such happiness was due“.

stehend wähnen oder sich übermenschlichen Status zuschreiben; die Fallhöhe des Protagonisten wird hier am deutlichsten.

Doch wird, wie Pietsch prägnant den Forschungsstand darlegt, die *ὕβρις* nicht von den Göttern in hinterlistiger Weise oder gar aus „kleinlichem Konkurrenzneid“⁴⁵² heraus hervorgerufen, um zu strafen. Vielmehr treten die Götter dann auf den Plan, „wenn menschengemäße, natürliche Grenzen – entweder geographisch oder im Verhältnis Gott-Mensch – überschritten zu werden drohen“⁴⁵³. Die Tendenz zur *ὕβρις* entwächst vielmehr dem Charakter des Menschen⁴⁵⁴. In Konsequenz bedeutet dies, dass das herodoteische Individuum, wenn sein Handeln charakter-immanent sei, für sein Schicksal selbst verantwortlich sein muss.⁴⁵⁵

Ich würde dieses „selbst“, dass Brehm im letzten Satz seines Aussages erwähnt, in Frage stellen. Ich glaube hier geht Brehm zu weit in dem Versuch, alle Entscheidungen aus der bewussten Perspektive des Menschen begründen zu wollen. In modernen Begriffe ausgedrückt: der Mensch bei Herodot hat keinen Kategorischen Imperativ, der ihm sagt was er machen soll. Diese Instanz wird personalisiert, das heißt, auf die Person des Gottes projiziert. Anaximander konnte in der Natur ein Element finden (die Zeit), die als Referenz, als Rahmen für alle Prozesse dienen kann. Herodot zeigt für alle Prozesse, die das Leben der Menschen betreffen, eine zweite Instanz, die von den Göttern verkörpert wird. Diese Elementen werden sich im Laufe des Werkes viel deutlicher zeigen als es hier bei Gyges der Fall ist. Trotzdem wollte ich von Anfang an diese Auseinandersetzung in Bezug auf die Frage, ob der Mensch bei Herodot frei handelt oder nicht, zeigen weil sie durch unsere eigene Werteinschätzung⁴⁵⁶ und Perspektivierung beladen ist und uns von der Weltanschau-

452 So umschreibt Pietsch, (Pietsch, Ch., Ein Spielwerk in den Händen der Götter? Zur geschichtlichen Kausalität des Menschen bei Herodot am Beispiel der Kriegsentscheidung des Xerxes) S. 219, noch die Auffassung von Dodds (Dodds, E.R., *The Greeks and the irrational*) S. 29-31.

453 Pietsch (siehe Anm. 452) S. 219.

454 Ebd.

455 Brehm, J., Generationsbeziehungen in den Historien Herodots, S. 61-62.

456 Wie schwer es aus unsere Perspektive die herodoteische doppelte und gleichzeitige Einwirkung oder Urteilung des menschlichen Handels zu betrachten ist, zeigt sich an die Betrachtungen von Asheri, der ganz präzis auf diesem

ung von Herodot entfernt⁴⁵⁷. Ich möchte mich an diese doppelte Ebene der ethischen Beurteilung halten und werde im Laufe des Werkes viele Beispiele ihrer Wirkung zeigen.

Die direkte Konsequenz dieser Episode für den Kroisos-Logos ist, dass er durch die Straftat des Gyges vom Orakel vorbelastet wurde. Es wurde aber nicht darauf geachtet, bis der Spruch in Erfüllung ging. Das spielt nicht so eine große Rolle für die Geschichte wie für den Leser, für den diese Situation klar wird und der von Anfang an den Untergang des Kroisos ahnen kann und darauf vorbereitet wird. Dieser Aufstieg und Fall, Produkt einer *ὕβρις*, zeigt sich als Muster in dem Versuch von Herodot, eine Antwort auf die Frage der *αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι* zu finden. Dazu Brehm:

Die Strukturanalysen des Werkes, die vornehmlich Immerwahr⁴⁵⁸, Cobet⁴⁵⁹, Wood⁴⁶⁰ und Hunter⁴⁶¹ vorgelegt haben, können aufzeigen, dass den *Historien* bestimmte, regelmäßig wiederkehrende 'patterns'⁴⁶² zugrunde liegen. Diese 'patterns' basieren auf einer zyklischen Grundstruktur des

Faktor aufmerksam macht und trotzdem nicht über die „entweder oder“ Einsicht, das heißt, nicht über unsere Trennung zwischen religiöser Einwirkung und menschlichen Handeln, gehen kann. Dazu einige Beispiele: „Nelle Storie d'Erodoto il piano divino, che non di rado appare accanto al piano umano, è di regola qualche cosa di sovrapposto, d'incerto, di contraddittorio, di evanescente. Se vogliamo dire che la storia d'Erodoto ondeggia tra un polo divino e un polo umano, conviene precisare che nel proemio egli piega decisamente verso il polo umano“ (*Studi di storia della storiografia greca*, S. 69) und später (gleiches Werk, S. 70): „La prammaticità teologica e la umana prevalgono alternativamente secondo che l'interesse dello storico piega verso l'uno o l'altro dei poli cui abbiamo accennato“.

457 Einige Stellungnahmen darüber werden von Brehm in der Anm. 109 (S. 62) präsentiert: Die These von Jacoby, geschichtliches und menschliches Handeln sei dem göttlichen Willen untergeordnet, ist nicht haltbar. Regelrecht von einem „Fehlurteil“ spricht Nicolai (Nicolai, W., Versuch über Herodots Geschichtsphilosophie) S. 11. Auch Dodds (siehe Anm. 467) S. 30, ist noch überzeugt: „For Herodotus, history is overdetermined: while it is overtly the outcome of human purposes, the penetrating eye can detect the covert working of phthonos“. Doch schon Pohlenz (Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes) S. 127, meint: „Die menschliche Erklärung ist für den Geschichtsschreiber die erste Aufgabe. Die metaphysische mindert nicht an ihr, sondern verhilft nur zum tieferen Verständnis, zur Sinndeutung des Geschehens.“

458 Immerwahr, H.R., *Form and thought in Herodotus*.

459 Cobet, J., Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes.

460 Wood, H., *The Histories of Herodotus. An analysis of the formal structure*.

461 Hunter, V., *Past and process in Herodotus and Thucydides*, Princeton: 1982.

462 Im Sinne von „pattern“ gebraucht Pohlenz, S. 20, den Begriff „Leitmotiv“, Reinhardt (Herodots Persergeschichten, S. 368), „Symptom“, Schwabl (Herodot als Historiker und Erzähler, S. 266) „Typus“.

Geschichtsprozesses, welche Immerwahr als „*overall cycle of rise and fall*“ definiert⁴⁶³. Den zentralen Schlüssel für die Skizzierung eines solchen, nur indirekt erschließbaren Bildes der gewissermaßen über dem Geschehensgang stehenden geschichtsphilosophischen Überlegungen Herodots liefert dabei der erste Geschehenskreis um Kroisos. Die hier entwickelten Leitmotive haben paradigmatischen Charakter und werden in den folgenden Geschehenskreisen immer wieder aufgegriffen bzw. durchgespielt⁴⁶⁴⁴⁶⁵.

Es ist sehr wichtig, die Idee des Kreises, die zyklische Bewegung, die Herodot im I, 5,4 erwähnt im Hinterkopf zu bewahren. Man sollte dabei nicht erwarten, Krosios als *flat character* zu finden, dem von Anfang an sein Schicksal auf die Stirn gestempelt ist. Diese Überdeterminierung ist Herodot fremd. Genau das Gegenteil ist der Fall. Herodot legt besonders Wert darauf, die Dynamik zu zeigen, die zur *ὕβρις* führt, er zeigt die Möglichkeit der Entwicklung, egal in welche Richtung. Das Schicksal schliesst sich dem Lebenslauf der Person an. Das entspricht der Idee der zwei Ebene der Beurteilung, die ich vorher thematisiert habe. Man kann in Bezug auf Kroisos sechs Perioden in seinem Leben finden, die dieser Entwicklung entsprechen.

1. Von seiner Thronbesteigerung bis zum Treffen mit Solon. Das entspricht dem Aufstieg des Kroisos als König und die Eroberung der Gebiete Kleinasiens, westlich des Flusses Halys (I, 26 bis I, 29)..
2. Das Treffen mit Solon. Hier werden die persönlichen Merkmalen von Kroisos dargestellt die

463 Immerwahr (siehe Anm. 458) S. 307. Ähnlich Wood (siehe Anm. 460) S. 31: „[I]nitial prosperity: rise and growth: reversal: all seen as points defining the periphery of the circle. This is the principle of form in the Histories [...].“ Auf einen zumindest nach bestimmten Gesetzmäßigkeiten verlaufenden „process, viewed as a totality“ weist auch Hunter (siehe Anm. 461) S. 249, hin; dieser Prozess besitzt „a beginning, certain predictable stages, and an end“.

464 Cf. Wood (siehe Anm. 460), S. 30-31: Der Lydische Logos „[...] serves as a total paradigm of the nature of history, which the history of Persia will now repeat.“. Weiterhin „The Lydian logos, in addition to being the actual beginning of Herodotus' work [...], serves also as a formal prefiguration of the history of Persia [...]“. Cf. Auch Cobet (siehe Anm. 459), S. 158-159.

465 Ebd. 455, S. 59.

zum *ὕβρις* und ausschließend zum Fall führen werden (I, 29,bis I, 33).

3. Die Adrastos Tragödie: hier werden anders als bei Treffen mit Solon, nicht die persönliche Aspekte der Person sondern die Macht des Schicksals dargestellt. Es entspricht einer Bestätigung der *ὕβρις* und der *τίσις* auf einer anderen (Göttlichen, durch einen Traum erwähnten) Ebene (I, 34 bis I,45).

4. Der Krieg gegen Kyros. Die Überschreitung des Halys, der Fall von Sardes und die Abdankung von Kroisos (I, 46 bis I, 86). Hier wird der Untergang von Kroisos gezeigt ebenso wie seine Unfähigkeit (durch *ὕβρις* bedingt) die Anweisungen von Warnern (Sandanis) oder Orakeln (Delphi) richtig zu interpretieren.

5. Die göttliche Rettung auf der Scheiterhaufen. Kroisos wird durch ein Wunder gerettet. Es zeigen sich durch den Spruch der Pythia zwei Gründe für den Untergang des Kroisos: a) das frühere Orakel gegen Kroisos. Hier zeigt sich, dass die Macht der Morien über der Macht der Götter steht. Apoll konnte nur sein Schicksal verschieben aber nicht ändern und b) die fatale Fehldeutung aller Orakel durch Kroisos .(I, 86 bis I, 91).

6. Kroisos als Berater des Kyros und später des Kambyses: nach seiner Selbsterkenntnis dient Kroisos als Berater des Kyros und Kambyses. Wie und ob seine *ὕβρις* geändert, vermindert oder verschwunden ist, wird als Schlusswort thematisiert.

1. Dieser Teil der Erzählung kann man mit den Worten von Hellmann⁴⁶⁶ als „Exposition“ bezeichneten. Bevor es zu Korisos Aufstieg kommt, soll eine Tat von seinem Vater erwähnt werden, die für

466 Hellmann, F., Herodots Kroisos Logos, S. 35.

unser Thema sehr wichtig ist: er stiftete viele große Geschenke nach Delphi⁴⁶⁷. Man muss diese Beziehung zu Delphi in Erinnerung halten, weil sie im Laufe von Kroisos Laufbahn eine große Rolle spielen wird⁴⁶⁸. Nachdem Kroisos die Herrschaft übernimmt, beginnt er, eines nach dem andern alle Völker Kleinasiens westlich des Halys zu unterwerfen. Herodot erklärt die Begründung für die Angriffe wie folgt: „In wichtigen Fällen erhab er schwere Anschuldigungen, wenn er konnte, und manchmal gebrauchte er auch nur nützige Ausflüchte (I, 26,3). Man kann schließen, dass Kroisos Kriege aus blankem Expansionsdrang geführt hat. Trotzdem, und das ist das wichtigste in diesem Abschnitt, handelt sich hier nicht um den blinden Rausch eines Herrschers der auf jeden Fall Krieg führen will. Kroisos zeigt sich im folgenden Beispiel als kluger Führer der sich nicht scheut, seine Meinung zu ändern, wenn er gut beraten wird: Als Kroisos eine Flotte ausrüsten will, um die Inselbewohner anzugreifen, kommt er in Gespräch entweder mit Bias aus Priene oder Pittakos von Mytilene⁴⁶⁹. Beide Namen verbindet man mit dem Kanon der sogenannten *έπτα σοφοί*⁴⁷⁰, die ihrerseits in Verbindung zum Umfeld des Orakels in Delphi stehen⁴⁷¹. Das bekräftigt die Neigung von Kroisos Personen, die im Kontext von Delphi entstehen zu treffen, sein Vertrauen auf das Orakel sowie auf Apollons Unterstützung.

467 Auch Gyges sandte als König nicht wenige Geschenke nach Delphi (Hdt. I, 14).

468 Kroisos' besonderes Verhältnis zu Delphi wird nicht nur in Herodots *Historien* immer wieder betont, sondern bereits bei Bakchylides (B.3.17-19) erwähnt; in späterer Zeit berichten noch Strabon (cf. Str. 9.3.9) und Pausanias (cf. Paus. 9.8.7; 16,1) von den reichen Weihgaben. Der enge Kontakt des Kroisos zu Delphi gilt allgemein als historische Tatsache; cf. Visser 2000, S. 19 mit FN 44. (Zitiert nach Brehm 2013, Anm. 78, S. 83).

469 Herodot lässt es offen wer von beiden Kroisos getroffen hat und der Text im folgenden gibt keine Schüssel an, wessen Auftreten Herodot überhaupt favorisiert hat.

470 Dazu Brehm J., Generationsbeziehungen in den Historien Herodots, S. 80: "Weder die Siebenzahl noch ein explizit als Gemeinschaft definiertes Kollektiv dieser Individuen tauchen bei Herodot auf, stattdessen aber einige Personen, die in späterer Zeit unter die Zahl der *έπτα σοφοί* fallen und die besonders durch ihre Spruchweisheiten in der Antike bekannt sind". [...] Asper (Asper, M. Literatursociologisches zu den Sprüchen der Sieben Weisen) S. 89-90, sieht es zwar als wahrscheinlich an, dass „alle diese Individuen (und sicher noch viele mehr) bereits zu Lebzeiten die Reputation eines Weisen genossen“, aber „zu Lebzeiten dieser Weisen scheint es eine feste, irgendwie institutionell geschlossene Gruppe (Hervorhebung durch Asper) nicht gegeben zu haben“. Im Dialog *Protagoras* rechnet Platon Thales von Milet, Pittakos von Mytilene, Brias von Priene, Solon aus Athen, Kleobulos von Lindos, Myson von Chen und den Spartaner Chilon zu diesem Kanon (cf. Pl. *Prt.*343a).

471 Diesen Zusammenhang findet man ganz deutlich bei Platon in seinem *Protagoras* (343b) wie folgt erklärt: „Sie sind gemeinsam hingegangen und haben ein Weihgeschenk ihrer Weisheit für Apollon errichtet im Tempel zu Delphi, wobei sie darauf eingravieren, was ja alle rühmen: »Erkenne dich selbst« und »Nichts zu sehr!« Weshalb eigentlich sage ich dies? Weil dies die Form des Weihheitswetteifers bei den Alten war, eine lakonische Kurzredeform. Und so ging von Pittakos persönlich dieser Ausspruch um, hochgepriesen von den Weisen: »Schwer ist es, edel zu sein.«

Der Rat des Weisen und die Reaktion von Kroisos wird von Schulte-Altedorneburg ganz präzis wie folgt erklärt:

Der Weise Bias bzw. Pittakos nun möchte die maritime Expansion des Kroisos verhindern und weist auf die Gefahr eines Angriffes hin: Das Risiko, von den Griechen in einer Seeschlacht gestellt zu werden ist sehr hoch (Hdt. I, 27, 4). Der Lyder beachtet bereitwillig und einsichtig den warnenden praktischen Rat. Erfreut darüber lässt er vom Schiffsbau ab und schließt stattdessen ein Bündnis mit den Inselionern. Durch diese Entscheidungen werden Konfliktherde mit Griechen außerhalb des kleinasiatischen Festlandes umgangen. Kroisos zeigt in dieser Szene ein Verhalten, durch das er, wie Schulte-Altedorneburg formuliert, „zuerst als ein einsichtsfähiger Mann erscheint, der sich in seinem Streben nach erfolgreicher Fortsetzung seiner Expansionspolitik auch den diesen Vorhaben zuwiderlaufenden Sachargumenten zugänglich zeigt und in der Lage ist, sich in einer unrichtigen, allzu einseitigen Denkweise korrigieren zu lassen“⁴⁷².

Aus dieser Erklärung kann man schließen, dass *ὕβρις* nicht ein Zustand ist, der immanent zu einer Person gehört. Es ist weder synchronisch (genetisch) noch diachronisch (durch ein Orakel) allein, verursacht. Es entspricht einer Entwicklung der Persönlichkeit, einer Wandlung. Kroisos zeigt hier seinen Willen zur Expansion seines Territoriums, zur Eroberung von Völkern, zur Vergrößerung seiner Macht, aber in eine vernünftigen Maße, wie am Anfang Kandaules, der stolz auf die Schönheit seiner Frau war. Dar Problem, die Wandlung, die Übertretung kommt erst dann wenn das Maß verloren geht, wenn man glaubt grösser, besser, mächtiger als *alle* anderen Menschen zu sein. Hier, bis zu diesem Punkt wird Kroisos positiv dargestellt.

472 Schulte-Altedorneburg, J., Geschichtliches Handeln und tragisches Scheitern. Herodots Konzept historiographischer Mimesis, S. 132.

2.4.2.2 Kroisos und Solon.

Herodot berichtet dass viele Gelehrten *πάντες ἐκ τῆς Ελλάδος σοφισταί* nach Sardes kamen. Kroisos befindet sich auf dem Zenit seiner Macht und viele Weisen, darunter Solon besuchen Sardes und treffen den König. Herodot präsentiert Solon als *νομοθέτης*, das heißt, Gesetzgeber und weitgereisten Mann (*ἀπεδήμησε ἔτεα δέκα θεωρίης πρόφασιν*). Dazu Hellmann:

Dieselben Punkte, die *σοφίη* und *πλάνη*, d. h. die auf diesen Reisen gesammelte Erfahrung, hebt Kroisos in seinen Worten noch einmal hervor I, 30,2. Die Doppelung erweist diese Motive als besonders hervorgehoben. [...] Die Parallele des so charakterisierten Solon zu Herodot selbst ist auffallend. *Σοφίη, πλάνη, θεορίη, φιλοσοφέων, γῆν, ἐπέρχεσθαι*, Besuch in Ägypten, Lydien, dies alles lässt Solon von all den vielen Personen, die innerhalb des Werks auftreten, Herodot am verwandtesten erscheinen⁴⁷³.

Dieses Treffen, die Bedeutung die es für das Verständnis des Werkes hat und die Stelle, die dieses Treffen im Werk hat (die erste Auseinandersetzung zwischen westlicher und östlicher Kultur oder zwischen Barbaren und Hellenischen Vertretern) hat bei den Forscher viele Fragen hervorgebracht. Die erste bezieht sich auf die Historizität des Treffen. Hat ein solches Treffen wirklich stattgefunden? Ist es eine Erfindung von Herodot? Die zweite Frage bezieht sich auf das oben erwähnte Zitat von Hellmann: präsentiert Herodot die Stellungnahme des historischen Solon oder benutzt Herodot Solon als Mittel, seine eigenen Ideen zu zeigen?

473 Hellmann, F., Herodotos Kroisos Logos, S. 37-38.

Schon in der Antike gab es kritische Stimmen die an der Faktizität des Treffens gezweifelt haben.

Dazu Irwin:

From the point of view of straight history, this story is obviously and conspicuously problematic, and was recognized as such even in antiquity. Consider Plutarch's defense of the story (Plut. Sol.27.1):

As for his interview with Croesus, some think to prove by chronology that it is fictitious.

But when a story is so famous and so well-attested, and, what is more to point, when it comports so well with the character of Solon, and is so worthy of his magnanimity and wisdom, I do not propose to reject it out of deference to any chronological canons, so called, which thousands are to this day revising, without being able to bring their contradictions into any general agreement⁴⁷⁴.

Plutarch's defense is, of course, weak, and in its last point circular, since this story has had no small part in the subsequent reception of Solon: 'It is such a good story, told so often and so like Solon, that we might as well consider it true, especially when the chronographers can't agree'⁴⁷⁵

Asheri stellt folgende Interpretation vor:

Il dialogo è una una creazione letteraria di Erodoto su un tema noto e secondo i canoni di un genere letterario preesistente e stilizzato (il dialogo quale esempio di «tecnica orale»: Lang, cap. II; sui dialoghi di «saggi consiglieri», cfr. Nota a27,5). Il tema e le sue prime elaborazioni orali, e forse anche scritte, si saranno sviluppati, dopo la morte di Creso, ad Atene, dove Erodoto li

474 Übersetzt von Perrin (Loeb).

475 Irwin E., Herodots Wege des Erzählers, S. 263-264.

avrà conosciuti insieme al resto die dati della tradizione e del mito su Solone (dati che egli utilizzò solo parzialmente; ved., oltre al nostro dialogo, I 86; II 177 e V 113) e al testo delle sue poesie, che Erodoto deve aver studiato attentamente per comporre il dialogo. Resta il problema della storicità dell'incontro, di cui dubitavano gli antichi stessi (Plutarco, Sol. 27.1). Erodoto se lo immaginava come avvenuto nel terzo anno prima della rivolta di Ciro contro Astiage (46,1), vale a dire nel 553 a. C.. Creso è dunque arrivato al culmine della sua «felicità» dopo sette anni di regno (560-54): seguiranno altri sette anni di sciagure, timori e disfatte sino alla catastrofe finale (545). Lo schema è troppo simmetrico («a timpano»: pedimental, direbbe il Myres: cfr. L'introduzione, p. XLIII) per ritenerlo storico. Cronologicamente non sarebbe impossibile che Solone, ormai più che settantenne, visitasse Amasis (30,1), Philocrypos di Salamina (Solone fr. 11 Gentili-Prato; Erodoto V 113) e Creso, sebbene viaggi del genere non fossero cosa facile alla sua età. L'ipotesi può sostenersi a tre condizioni: che l'inizio dell' ἀπποδημία, ossia il soggiorno all'estero di Solone (cap. 29,1,6), venga agganciato all'ascesa di Pisistrato (circa 561/60 a.C.) e non all' arconato di Solone (comunemente datato nel 594/3); che la νομοθεσία (legiferazione) venga abbassata ai tardi anni settanta del sesto secolo; e che non si ammetta il 559/8 (*Phaenias* di Ereso, fr. 21 Wehrli) come anno della morte del legislatore⁴⁷⁶.

Weniger Spekulation als Asheri zeigt von Fritz in seiner Erklärung wie folgt: "Der Besuch des Solon bei Herodot unter den angegebenen Umständen kann nicht historisch sein, da Kroisos in den 10 Jahren die auf das Archonat des Solon folgten, noch nicht König war"⁴⁷⁷. Dann erklärt von Fritz weiter: „Kroisos kann kaum früher als mindestens 30 Jahren nach Solons Archonat seine Herrschaft angetreten haben“⁴⁷⁸. Später im gleichen Werk untersucht von Fritz Herodots chronologische Methode und zieht folgenden Schluss bezüglich der Historizität von Solons Besuch bei Kroisos wie folgt:

476 Asheri, D., Erodoto, *Le Storie, Libro I, La Lidia e la Persia*, S. 282.

477 Von Fritz, K., Die Griechische Geschichtsschreibung, Band I, S. 217.

478 Von Fritz, K., Die Griechische Geschichtsschreibung, Band I, Anmerkungen, S. 123, Anm. 29.

den Schluss zu ziehen, dass Herodot sich *deshalb* in dem erwähnten Fall nicht um die genauere Chronologie oder etwaige Folgerungen aus einer solchen gekümmert hat, weil er ohne diese eine so schöne, in sein Gesamtkonzept passende Erklärung für die Vorgänge hatte, wenn es nicht deutlichere Fälle dieser Art bei ihm gäbe. Ein besonders flagranter Fall dieser Art ist aber die Solon-Kroisos-Geschichte. Das Archonat des Solon musste sich für Herodot, wenn er sich genügend Mühe gab, vom Archonat des Kalliades aus bis auf eine mögliche Abweichung von zwei bis drei Jahren genau bestimmen lassen. Dann musste auf Grund Herodots eigener orientalischer Chronologie sonnenklar sein, das Solon nicht, wie Herodot behauptet, in dem zehnjährigen Intervall nach seinem Archonat nach Sardes gekommen sein und dort den Kroisos als König ange troffen haben kann. Hier ist ganz ofenkundig, dass die „sinngebende“ Anekdote über die Chronologie – wie in einigen früher erwähnten Fällen, diesmal aber eindeutig über eine auch für Herodot ohne weiteres erreichbare Chronologie – den Sieg davongetragen hat⁴⁷⁹.

Ich halte einerseits die drei Bedingungen von Asheri für unerfüllbar, anderseits finde die Strenge der Erklärung von von Fritz übertrieben. Es scheint trotzdem sehr schwer vorstellbar zu sein, dass in der Tat Solon Herodot in der vorgegebenen Zeit besuchen konnte. Dann sollte man sich aber fragen, warum es für Herodot so wichtig war, dieses Treffen literarisch zu gestalten. Worauf zielte dieser Besuch? Was wollte Herodot damit zeigen?

Als erstes kann man feststellen dass es Herodot ist, der Solon sprechen lässt. Herodot dient als Mediator, der selber durch Solons Reden spricht. Das ist aber genau der gleiche Fall, wenn Thukydides die Reden des Perikles zeigt. Egal, wie man die Wahrheit anstrebt (und das versucht Thukydides deutlich zu zeigen) ist es immer der Autor, der die Personen in seiner Erzählung sprechen lässt und er ist es der durch diese Personen selber spricht. Jetzt kann man diese Aussage relativieren und versuchen heraus zu finden, welcher Anteil an den Aussagen von Solon ihm selbst

479 Ebd. 477, S. 400.

gehören und welche der Meinung von Herodot entsprechen. Dazu das Modell von Meier⁴⁸⁰: er geht von einer „Mythisierung“ (S. 30) des historischen Solon aus; der Athener fungiert als „Sprachrohr zur Vermittlung allgemeiner Ansichten“, er ist eine „Konstruktion“, mit deren Hilfe ein „Vehikel“ gewonnen wird, um spezifische Aussagen zu portieren, die in den Rahmen der im Prooimion verkündeten *iστορίη*-Tätigkeit eingebettet sind (S. 31)⁴⁸¹. In die selbe Richtung zeigt sich die Meinung von Irwing:

While most would not join Plutarch in the tone of the criticism he seems to be leveling in earnest at Herodotus, there can be little denying the substance of Plutarch's argument, namely that there is an echo of Herodotus' proem in Solon's words: Τὴν ἀνθρωπήν ὡν ἐπισταμάμενος εὐδαιμονίην οὐδαμὰ ἐν τῷντῷ μένουσαν, ἐπιμνήσομαι ὀμφοτέρον ὄμοιώς (Hdt. I, 5). And indeed given that it is of course Herodotus who relates Solon's words, Solon's apodeixis of the precariousness of man's good fortune is at once also Herodotus', if, however, mediated⁴⁸².

Asher ist seinerseits mehr kategorisch in seiner Behauptung. Er erklärt:

Qui è chiaro che tanto Artabano quanto Solone sono i veri portavoce di Erodoto ed interpreti del suo pensiero e che è falsare questo pensiero l'attribuire con Hellmann a tale azione divina un profondo significato che Solone od Artabano non intravedrebbero ma che non sarebbe sfuggito allo storico. No, chi parla qui non è il vero Solone, il Solone a noi ben noto dai frammenti delle elegie,

480 Meier, M., Die Deiokes-Episode im Werk Herodots. Überlegungen zu den Entstehungsbedingungen griechischer Geschichtsschreibung.

481 Zitiert nach Brehm, J., S. 83, Anm. 77.

482 Irwin E., Herodots Wege des Erzählens, S. 264-265. Sciardino argumentiert in der selben Richtung und erklärt: „Solon ist sehr wahrscheinlich in diesem Gespräch das Sprachrohr des Verfassers, zumal seine Kernaussage mit Herodots eigener Auffassung (I,5,4) im Einklang steht“ Sciardino, Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides, S. 92.

ma Erodoto, il quale non avrebbe nessuna ragione di fabbricare una filosofia che non è la sua per attribuirla a Solone, o di tacere, là dove proprio addita il senso del logos di Creso, quel che sarebbe più necessario per approfondirlo⁴⁸³.

Rener relativiert diese Tendenz und beschreibt Solon als einen Vertreter von Herodots Ideen wie folgt: „Einen echten Geistesverwandten fand Herodot dagegen in Solon, der, wie er selbst, vom Streben nach Weisheit erfüllt um der *θεοπίη* willen auf Reisen ging. Durch diesen Solon lässt Herodot zu Beginn seines Werkes seine eigene Auffassung von der Geschichte und der Rolle des Menschen in ihr vertreten“⁴⁸⁴.

Hellmann bestätigt die Ähnlichkeiten von beiden Diskursen, warnt aber vor der Tendenz die Aussage von Solon als Herodots Gedanken zu verstehen. Dazu Hellmann:

Die Parallele des so charakterisierten Solon zu Herodot selbst ist auffallend. *σοφίη, πλάνη, θεορίη, φιλοσοφέον γῆ νέπέρχεσθαι*, Besuch in Ägypten, Lydien, dies alles lässt Solon von all den vielen Personen die innerhalb des Werkes auftreten, Herodot am verwandtesten erscheinen. Ist es ein Zufall, dass ihm die erste, gleichsam prinzipielle Erörterung über die Frage nach der *εὐδαιμονίᾳ* des Menschen zuerteilt wird? Hebt man die Parallele so stark hervor, so ist andererseits zu betonen, dass eine völlige Gleichsetzung Solons mit Herodot derart, dass man die Äußerungen Solons schlechthin als „Ansichten Herodots“ anzusprechen hätte, nicht angeht⁴⁸⁵.

Ich finde dass Herodot sich mit der Figur von Solon identifizieren konnte und dass Solons Ideen

483 Asheri, D., *Studi di storia della storiografia greca*, S. 53-54.

484 Rener, M., Historie und Theorie als Elemente der Personendarstellung bei Herodot, S. 97.

485 Hellmann, F., Herodot Kroisos-Logos, S. 38.

die ethischen Werte von Herodots Zeit bei den Hellenen repräsentiert hat. Herodots eigene ethischen Prinzipien zeigen eine große Ähnlichkeit mit denen von Solon und deshalb, indem Herodot Solons Ideen erscheinen lässt, lässt er auch seine Prinzipien in dem Werk ausdrücken. Solon ist kein Mittel für Herodot. Solon zeigt sich als Vertreter von Herodots Ideen, der dazu als Gesetzgeber, als Odnungsgeber der Athener sich präsentiert und damit Herodots Ideen mehr Wert geben kann.

Wichtiger als die philologische Diskussion finde ich die Bedeutung dieser Erzählung für das Werk. Es handelt sich um die erste Konfrontation, das erste Treffen, die erste große Auseinandersetzung von zwei Kulturen: West und Ost, Hellenen und Barbaren. Dazu Brehm:

Die Idee einer literarischen Konfrontation zwischen einem griechischen Weisen und einem asiatischen Monarchen hat ihre Wurzeln vermutlich in der soziokulturellen und machtpolitischen Peripherie des sechsten und fünften Jahrhunderts. Besonders Kroisos, der im regen Kontakt mit dem Heiligtum von Delphi stand, dürfte den Hellenen eine überaus bekannte Persönlichkeit gewesen sein, ja ihnen vielleicht sogar *das* Paradigma des östlichen Königs abgegeben haben. Snell geht überhaupt von einer Vielzahl an Geschichten aus, in denen Einzelne der „Sieben Weisen“ dem Lyder Kroisos gegenüberstehen⁴⁸⁶. Wenn – wie auch in der vorliegenden Solon-Kroisos-Novelle zu sehen sein wird – weise Hellenen sich dem orientalischen Despoten gegenüber als überlegen zeigen, so spiegelt sich darin nach Snells Auffassung das wider, „was die Griechen dieser Frühzeit für griechisch hielten und was für asiatisch“⁴⁸⁷.⁴⁸⁸

486 Snell, B., Leben und Meinungen der Sieben Weisen, S. 44-45. Herodot liefert im Rahmen seiner Darstellung des Kroisos ausreichend Belege, die diesen Schluss plausibel erscheinen lassen.

487 Ebd. 486, S. 45.

488 Brehm, J., Generationenbeziehungen in den Historien Herodots, S. 83-84.

In diesem Gespräch werden die verschiedenen Ansichten über ein Thema (*εὐδαιμονία*) geäußert, die zwei unterschiedlichen ethischen Einstellungen entsprechen. Wie entsteht dieses Gespräch? Solon kommt in Sardeis an, wird in Kroisos Palast als Guest empfangen. Nach einigen Tagen führen die Diener nach Kroisos Wunsch Solon in die Schatzkammer und zeigen ihm die Schätze des Königs. Dann fragt Kroisos Solon, „ob du schon einen Menschen gefunden hast, der am glücklichsten (*οὐλβιώτατος*) auf Erden ist“ (I, 30, 3). Aus dieser Einleitung kann man die Gedanken von Kroisos und seine Einstellung erklären. Dazu Hellmann:

Welcher Art diese Anschauung ist, d. h. warum Kroisos glaubte, er sei der Glücklichste, darüber kann kein Zweifel bestehen: Kroisos ist auf der Höhe der Macht (28-29), sein Reichtum hat die *ἀκμή* erreicht (29, 1); diese Schätze sind sein Stolz, die Schatzkammern sind es, wohin er den Fremden führen lässt (30, 1). Für Kroisos ist *πλοῦτος* = *εὐδαιμονίη*⁴⁸⁹.

Der erste Schluss, den ich daraus ziehen kann, ist, dass Kroisos nicht ganz sicher über sein Glück sein kann. Er hätte es sonst nicht nötig gehabt, einen Fremder darüber zu fragen. Die Tatsache, dass er sich in seinem Glück bestätigen lassen muss, ist ein Zeichen von seiner Unsicherheit. Diese Einstellung wird sich später bei der Ausdeutung eines Orakel zeigen: Kroisos fragt das Orakel, ob er gegen die Perser zu Felde ziehen solle. Die Antwort des Orakel lautete: „Wenn Kroisos gegen die Perser ziehe, werde er ein großes Reich zerstören“ (I, 53, 3). Hätte Kroisos wirklich eine selbstbewusstere Meinung von sich selbst, hätte er auch denken können, dass das große Reich dass er zerstören würde, sein Reich hätte sein können. Dazu kommt hier seine Beziehung zur Geld. „Er opferte 3000 Stück Vieh jeder Art und verbrannte gold- und silberbeschlagene Ruhebetten, goldene

489 Ebd. 485, S. 39.

Schalen und Purpurgewänder, die er auf einen Scheiterhaufen türmte. Er hoffte, den Gott dadurch noch günstiger für sich zu stimmen“ (I, 50, 1). Hier zeigt sich, welche Macht für Kroisos das Geld und allgemein das Materielle hat. Das Denken, dass man mit Reichtum das Glück erreichen kann, ist etwas worüber man diskutieren kann, das aber *per se* keinem großen Fehler entspricht. Das Problem von Kroisos, seine Übertretung, was ihn zur *ὕβρις* führt, ist sein Denken dass er der glücklichste Mensch auf Erden sei. Hier kann man einen Bezug zum Kandaules herstellen. Eine schlechte Einstellung kann kritisiert werden, konstituiert aber keine *ὕβρις*. Die Maßlosigkeit und der Wille, über den anderen sein zu wollen, sich von den anderen zu unterscheiden, sich für etwas Besonderes zu halten ist, was die *ὕβρις* verursacht. Hier wird sich eine doppelte Bestrafung zeigen: eine menschliche, weil diese Einstellung zum Verlust seines Reiches führen wird und eine göttliche, wie es Herodot selber erklärt: „Nach Solons Abreise traf den Kroisos Gottes furchtbare Vergeltung, vermutlich weil er geglaubt hatte, er sei der glücklichste aller Menschen“ (I, 34).

Zurück zum Solon-Kroisos Gespräch. Welche Konnotation hat die von Kroisos gestellte Frage? Glück hat für ihn nicht nur mit *πλοῦτος* zu tun, sondern auch mit dem „jetzt“, das heißt, es ist ein Zustand, der Gegenwartsbezogen ist. Was ist aber die Antwort von Solon? Er erzählt von Tellos aus Athen, seinem Leben in einer blühenden Stadt, seinen wackere Söhnen, seine Enkelkindern, und dann erwähnt er Etwas über die Bedeutung des Glücksbegriffs, das für die Hellenen einen großen Wert hat: „Er war nach unseren heimischen Begriffen glücklich, und ein herrlicher Tod krönte sein Leben. In einer Schlacht zwischen Athenern und ihren Nachbarn in Eleusis brachte er durch sein Eingreifen die Feinde zum Weichen und starb den Helden Tod. Die Athener begruben ihn auf Staatskosten an der Stelle, wo er gefallen war, und ehrten ihn sehr“ (I, 30, 5). Das scheint Kroisos unbedeutlich aber man könnte auch sagen, dass es uns heutzutage etwas befremdlich erscheinen kann, dass Jemandes Glück auch in der Art seines Todes besteht. Solon basiert sein Verständnis des

Glückes auf dem Vollendungsmotiv (*τελευτή*)⁴⁹⁰. Sieg, schöner Tod und Ehre beschreiben das Ende eines Prozesses um überhaupt jemanden glücklich sprechen zu können. Man soll aber nicht denken, dass nur das Ende zählt. Dazu Regenbogen:

Tellos sieht Kinder und Enkel um sich heranwachsen und hat, mit Plato zu reden, dadurch die irdische Unsterblichkeit gewonnen, die die Fortexistenz des Mannes sichert in denen, denen er sein Blut und seinen Geist übertragen hat. Die Krönung des Daseins aber gibt ihm das Wunschziel, das jedem Griechen als die Verlängerung seiner irdischen Existenz in einem Bereich des unzerstörbaren Seins immer vorgeschwoben hat, solange es echte Hellenen gab: der Ruhm, den ihm sein glanzvolles Ende verleiht, so dass den tapferen Kämpfer für Vaterland und Herd die heimische Erde aufnimmt an eben der Stelle, wo ihn der rühmliche Tod ereilt hat und wo nun sein Grab hoch geehrt wird, d. h. Wo dem gefallenen Kämpfer die Ehren und die Opfer des heroisierten Toten zuteil werden. Es ist nicht etwa das Ende des Lebens an sich, das in dieser Geschichte als Wunschziel irdischen Daseins verkündet wird, sondern die Doxa, der Ruhm seines Endes, der das ideale Leben erst recht abrundet⁴⁹¹

Ich finde den Bezug des Glückes auf die Gemeinde sehr interessant und aussagekräftig. Hier wird das Glück nicht egoistisch betrachtet. Das wäre die Ansicht von Kroisos, für den das Glück mit der eigenen Eigenschaften (Reichtum, Macht) zu tun hat. *Ich* bin glücklich weil *ich* so reich und mächtig bin. Solon verankert den Glücksbegriff in der Gemeinschaft. Die Fortsetzung des eigenen

490 Dazu Schadewaldt: „Das Tüchtigsein gehört nach griechischer Auffassung mit zum Glück, auch der Ruhm als das Weiterreichende in Raum oder Zeit. Wenn ein solches Leben geführt wird von einem Durchschnittsmenschen, ist das wirklich ein Bios und nicht nur Zoe. Im Griechischen haben wir beiden Begriffe für 'Leben', wobei zoé das vegetative Leben ist, wie es auch das Tier hat und eigentlich auch der Sklave. Der freie Mann hat seinen *bios*, eine bestimmte Weise des geformten Lebens, seine Lebensform, was in einem engeren Sinne dann auch von dem Beruf gesagt werden kann. Dazu gehört vor allem, dass es sich voll erfüllt als Leben des Menschen, der nach dem bekannten Wort des Aristoteles ein *zóon politikón*, ein 'Lebewesen der Gemeinschaft', ist, und dass es gekrönt wird von einem herrlichen Tod. Das alles ist ein *bios téleios*, ein Leben, das sich erfüllt, zu *seinem* Ende kommt, ungefähr mit siebzig Jahren“ Schadewaldt, W, Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen, S. 199.

491 Regenbogen, O., Die Geschichte von Solon und Krösus, S. 107.

Blutes bereichert nicht nur die eigene Familie sondern die Allgemeinheit, die *πόλις*. Der ehrenvolle Tod bereichert den, der gestorben ist, indem seine Familie und sein Name bereichert werden. Das gute Leben, das gute Handeln und der ehrenvolle Tod entsprechen dem Prozess, der einen Mensch glücklich machen kann, und diese Bezeichnung bezieht sich nicht exklusiv auf die eigene Person, sondern auf die Konsequenzen eines guten Lebens, eines guten Handelns und eines ehrenvollen Todes, die auf die Gemeinschaft einwirken. Zusammenfassend kann man die erste Antwort von Solon als eine Erklärung des Glücksbegriff auf einer menschlichen Ebene betrachten.

Die zweite Antwort von Solon betrachtet das Glück aus einer anderen Perspektive. Dazu Regenbogen:

In ihr ist der Gegensatz von Hellene und Barbar aufgehoben, gewissermaßen unwesentlich geworden, zugunsten eines übergreifenden Gegensatzes, des Gegensatzes von Göttermacht und Menschen schwäche, der gipfelt in der trüben Weisheit, die als göttlicher Ratschluss ausdrücklich ausgesprochen wird: dass der Gott am Schicksal der beiden Söhne zeigte, dass es für den Menschen besser sei, tot zu sein als zu leben. Gehört diese Weisheit, so müssen wir fragen, in den Kreis der argivischen Hera, dem die Geschichte äußerlich noch eingeordnet ist? ⁴⁹².

Später beantwortet Regenbogen diese Frage selber, als er über die in Delphi gefundenen Stauten von Kleobis und Biton wie folgt referiert:

Kein Zweifel mehr, wir haben die Basis, vor der Herodot stand, als ihm in Delphi die Geschichte

492 Ebd. 491, S. 108.

von den argivischen Brüdern erzählt wurde. Kein Zweifel auch, dass diese Geschichte an den delphischen Statuen haftete, und dass Herodot sie dort aufnahm, wie Wilamowitz seinerzeit ausgesprochen hat. Kein Zweifel auch, das Herodot sie aufnahm mitsamt der Lebensauffassung, die aus ihr spricht, und dass deren Ausdruck ihr dort erst eingebaut worden ist. Das zeigen die Sinsprüche, die wir sonst aus der delphischen Spähere kennen: *θνητὰ φρόνει*, sei gesinnt, wie es einem Sterblichen zukommt; und das berühmte *γνῶθι σαυτόν*, Erkenne dich selbst. Denn das bedeutet seinem ursprünglichen Sinn nach nichts anders als: Erkenne dich als den schwachen Menschen, der du bist, und wage es nicht, dein kleines Leben neben das grosse ewige Dasein des Gottes zu stellen⁴⁹³.

Entspricht diesem Kommentar die Geschichte Solons? Zuerst die Fakten: Kleobis und Biton aus Argos, die sehr stark und dazu Sieger in Wettkämpfen waren, zögerten nicht, bei einem Herafest ihre Mutter, die in einem Fahrzeug gefahren werden musste, 45 Stadien (7,5Km.) bis zum Tempel selber zu ziehen. Nach dieser tapferen Tat wurden die Brüder von der Menge gelobt. Nach dem Opfer und Mahl schliefen die Brüder im Tempelbezirk ein: „Hocherfreut über die Tat und den Ruhm ihrer Söhne, trat die Mutter vor das Götterbild und betete, die Göttin möge ihren Kinder Kleobis und Biton, die ihre Mutter so hoch geehrt hatten, das Schönste verleihen, was ein Mensch erlangen kann“ (I, 31, 4). Die Brüder wachten nie mehr auf. Hier wird eine andere Art von Glück präsentiert. Um das zu verstehen, sollte man den Satz von Herodot untersuchen, den Regenbogen hervorhebt: „An ihnen offenbarte Gott, dass der Tod für den Menschen besser sei als das Leben“ (I, 31, 3). Ich finde eine andere Erklärung für den Sinn dieses Satzes als der von Regenbogen oben gezeigte. Aus der Sicht des Gottes ist das Leben etwas Endliches, das sich den Regeln der Zeit unterwerfen muss. Das Leben entspricht ständigen Veränderung, Bewegung, Werden, die nicht ewig sind, sondern in die Zeit begrenzt. Die Götter stehen außerhalb dieser Einrahmung. Sie betrachten das menschliche

493 Ebd. 491, S. 109-110.

Leben als mangelhaft, deswegen bedeutet das Sterben, besonders für die guten Menschen eine positive Veränderung, die dem Verlassen des ständigen Werden zu einem ewigen Sein entspricht. Hier wird das Glück einerseits durch die Vermittlung der Götter geschaffen. Der Tod kann als eine Belohnung der Götter für die Tat der Brüder verstanden werden. Man kann das Schicksal des Kleobis und Biton als eine Art Übergang zum Elysion betrachten. Eine gute Lebensauffassung wird von den Göttern mit der Überwindung der Temporalität des Lebens zum ewigen Genuss im Begleitung der Götter belohnt. Dazu kommt die Ehrung, denen solche Taten von der Gemeinschaft zuteilt werden: „Die Argeier ließen Standbilder von ihnen machen und stellten sie in Delphi auf als Bilder edler und wackerer Männer“ (I, 31, 5). Kleobis und Biton erreichen eine dreifache Unsterblichkeit. Erstens, weil sie von den Götter zu sich geholt werden, zweitens, weil sie wegen ihrer Taten von der Gemeinschaft geehrt wurden. Die Bilder und Statuen, die in Delphi gestellt wurden, haben Herodot zu dieser Geschichte inspiriert, was die dritte Form der Unsterblichkeit bedeutet. In dieser Geschichte zeigt Herodot einen anderen Aspekt des Glückes, ein gutes Leben, das gut endet, das mit Ehre vollendet wird, kann auch von den Götter belohnt werden. In diesen zwei Geschichten beschreibt Herodot diese doppelte Ebene seiner Ethik: die menschliche und die göttliche⁴⁹⁴. Das gemeinsame Element aber betrifft ein gutes Leben, das bis zum Ende gut geführt wird, das heißt, gut vollendet wird. Das Kennzeichnende des guten Ende ist ihre Konsequenz, nicht nur für den Betroffenen sondern auch für die Gemeinschaft. Die guten Taten bringen Ehre für die Betroffenen, ihre Familie und letztendlich die ganze *πόλις*. Das Glück ist nicht ein individuelles Phänomen

494 Um fair gegenüber dem lobenswerten Werk von Regenbogen zu sein, muss ich anmerken dass er am Ende des Aufsatzes auch dieses Gespräch in der oben von mir gezeigten Richtung betrachtet. Dazu Regenbogen: „Über diese Erzählung lagert sich eine Schicht, die ihren Charakter erhält durch die ernste Weisheit delphischer Weltanschauung, die sich in ihr ausprägt. Sie verkündet die Lehre von der Menschenschwäche und der Götterhoheit, vom Tode als dem erwünschtesten Ziele menschlichen Daseins, der Erlösung von den Gefahren, die es täglich umdrohen. Das Ganze wird gekrönt durch einen der ältesten und ehrwürdigsten Versuche theoretisch-ethischen Aussprechens, die uns in griechischer Prosa erhalten sind, in dem neben archaischer Religiosität bereits Töne moderner Problematik der Sophistenzzeit hereinklingen. Er bezeichnet genau die innere Situation der großen Zeitenwende, in der Herodots Werk entsteht – einer der größten und folgenreichsten, die sich in der Geschichte der Menschheit überhaupt vollzogen haben“ Regenbogen, O., Solon und Krösus, S. 122-123.

sondern ein soziologisches, ein allgemeines⁴⁹⁵.

Das ist genau der Punkt, den Kroisos nicht begreifen kann, und der der Opposition entspricht, die Herodot ganz deutlich zwischen Solon (der Athener) und Kroisos (der Barbar) aufbauen will.

Kroisos stellt in seiner Verzweiflung an Solon folgende Frage: „Gastfreund aus Athen, und mein Glück erachtet du so tief, dass du mich gar unter diese einfachen Bürger stellst?“. Hier zeigen sich zwei Elemente, die Schadewaldt ganz deutlich bemerkt: *πλούτος* und *πλῆθος*. Weil nach Kroisos, das Glück „durchaus von den Gütern, vom Materiellen her gesehen“⁴⁹⁶ wird, kann er die Argumentation, die Solon in seinen Beispielen vorgetragen hat, nicht begreifen. Wie es Scardino erklärt, stellt Solon „die scheinbare sichere Grundlage von Kroios Wohlstand und Macht in Frage“⁴⁹⁷ I, 32, 1: *ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθονερόν τε καὶ ταραχῶες* („im Wissen, dass das Göttliche in seiner Gesamtheit neidisch und unheimisch ist“)⁴⁹⁸. Dieses Urteil von Solon entspricht einer menschlichen Perspektive. Der Mensch kann das göttliche Handeln nicht verstehen, weil es unter nicht einsehbaren Parametern geschieht. Dazu Hellmann:

Die Vorstellung des Hereinragens von übergreifenden Zusammenhängen, von unwandelbaren Notwendigkeiten in den Bereich des einzelnen Menschenlebens, die Gestaltung des in diesem Sinne dämonischen Charakters des Geschehens, das ist das Leitmotiv, welches sämtliche größeren Komplexe des herodoteischen Werkes durchzieht. Dieses Hereingehende, in das Menschenleben hereinbrechende kann sehr verschiedener Art sein: es kann ein Generationen überspannender

495 Nach Schadewaldt könnte man sagen „dass der Tyrann, der Barbar befangen ist im *iδιον*, im Bereich der eigenen Person, seiner Wünsche, Interessen, Daseinsbedürfnisse, während der andere, der die Sache sieht, bezogen ist auf das *κοινόν*, das Gemeinsame“. Schadewaldt, W. Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen, S. 196.

496 Ebd. 496, S. 197.

497 Scardino, C, Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides, S. 91.

498 Dazu Visser, E., Herodots Kroisos-Logos: Rezeptionssteuerung und Geschichtsphilosophie, S. 13 :“Großer Reichtum hat schnell auch politisch-militärische Macht bei Menschen zur Folge, diese veranlasst eine höhere Instanz, von Solon als *θεῖον* bezeichnet, zu einer Art Gegenreaktion: sie führt eine Situation herbei, in der dieser Mensch im schlimmsten Fall seines Lebens, zumindest aber seiner Macht und seines Reichtums beraubt wird“.

Zusammenhang von Vergehen und Sühnung des Vergehens (Beispiel: Gyges – Kroisos oder die Sühnung des Vergehens des Xerxes an Leonidas durch Mardonios VIII 114 – IX 64); es kann sein die Dämonie des unausweichlichen Wachsens einer Macht bis zum jähnen Sturze (Beispiel: Perserreich, sein Sturz vollzieht sich im Schicksal des Xerxes, dieses ist präludiert von den Schicksalen des Kyros und Dareios); es kann sein das Erfasstwerden von einem dämonischen, unausweichlichen Glück, das den Keim des Unglücks in sich trägt (Beispiel: Polykrates). Dieses alles sind Auswirkungen eines *θεῖον*, das mit gutem Rechte *φθονερόν* und *ταραχώες* genannt zu werden verdient, wenn man sich lediglich an die Tatsachen des täglichen Lebens hält. Weitet sich jedoch der Kreis der erfassten Tatsachen aus zur Überschau über Generationen, über Jahrhunderte, so werden an vielen Stellen die Hintergründe des Geschehens erkennbar und in die Vorstellung vom Göttlichen strömt die ganze Fülle der so gewonnenen Erkenntnis das Geschehens ein: die Zusammenhänge und Verflechtungen, welche sich aus dem Verhältnis von Vergehen und Sühnung ergeben; die gesetzten Grenzen und die Entwicklungen, welche zwangsmäßig zu ihrer Überschreitung führen: der *κύκλος* von Aufstieg, Höhepunkt und Sturz, alles sind Auswirkungen des Göttlichen, des herodoteischen *θεῖον, δαιμόνιον, δαιμωνίων, θεός*⁴⁹⁹.

Es sind genau diese Zusammenhänge die für den Mensch unbegreiflich sind, deswegen seine Meinung über das Handeln der Götter. Dazu kann man ein Fragment von Alkmaion aus Kroton zitieren das diese Idee bekräftigt: „Die Menschen sterben, weil sie nicht den Anfang an das Ende knüpfen könnten“⁵⁰⁰. Die Menschen leben unter den Bedingungen einer Zeitlichkeit, die linear ist. Sie fängt bei der Geburt an und endet beim Tod. Die Götter leben nicht, sie sind. In ihrer Ewigkeit zeigen sie sich als eine richterliche Instanz, die eine gewisse Ordnung im Kosmos halten. Der so genante Neid oder Zorn, entspricht dem Willen der Götter, jeden Mensch, der sich für besser als die Andere und sich über die Menschen hält, zu bestrafen. Dieser wesentliche Unterschied zwischen Götter und Menschen wird von Solon weiter erläutert. Er erklärt dass der Mensch im Leben muss

499 Hellmann, F, Herodots Kroisos Logos, S. 44-45.

500 DK 24 B 2 = Ps. -Arist. Probl. 916a33

„vieles sehen und erleiden, was er nicht gern will“. Von den Tagen eines Menschensleben (die er zu 26.250 berechnet⁵⁰¹) „bringt keiner etwas, was dem anderen ganz gleicht“ (I, 32, 3). Dazu Schadewaldt:

„Das Glück, wenn man auf die Sache sieht, ist eine zeitliche, der Zeit und damit auch dem Wandel unterworfen Erscheinung[...]. Indem zunächst die Tatsache entwickelt wird, dass der Raum des menschlichen Glücks die Zeit ist, ist damit schon das Wesentliche gesagt, dass das Glück des Menschen ist, auf Ganze gesehen, ein »wie es gerade kommt«, *συμφορή*⁵⁰².

Diese Zufälligkeit des menschlichen Glücks entspricht der Begründung für den Glücksbegriff von Solon. Diese *τελευτή oder τελευτὴ τοῦ βίου ἀριστη* bedeutet nicht, dass nur das Ende zählt. Wichtig ist die Vollendung eines Prozesses um jemand als glücklich bezeichnen zu können. Dazu Hellmann:

ὅλβιος ist der Mensch nach dem Tode bei Solon-Herodot nicht in Bezug auf einen mit dem Tode erreichten Zustand, von dem her gesehen das Leben etwas nur *εὐτυχῆς* war, sondern in Bezug auf das verflossene Leben. Das gelebte Leben ist mit dem Tode abgeschlossen aber nicht vergangen. Vielmehr ist gerade dies gelebte Leben das einzige Bleibende des Menschen. Und deshalb ist er *ὅλβιος*, wenn dies letzte Möglichkeit beseitigt ist, dass sein glückliches Leben noch durch eine Katastrophe geschändet wird, oder um seinen Sinn gebracht werden kann. *Ὅλβιος* ist er in Bezug auf die Realität eines glücklich gelebten, vollendeten Lebens, das durch keinerlei Unglück mehr aus der Reihe der glücklichen Leben getilgt werden kann⁵⁰³.

501 Über die Bedeutung dieser mathematischen Erklärung siehe Schadewaldt, S. 200, Hellmann, S. 42.

502 Schadewaldt, W., Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen, S. 200. Snell gibt eine klare Erklärung von der unterschiedlichen Bedeutung der Begriffe *εὐτυχῆς* und *ὅλβιος*. Er übersetzt den ersten mit Glück haben und den zweiten mit glücklich sein. Snell, B, Leben und Meinungen der Sieben Weisen, S. 55.

503 Ebd. 499, S. 49.

Reichtum ist keine Voraussetzung zum Glücklich sein. Der *μέγα πλούσος* hat, wie Hellmann erklärt, vor dem auskömmlich Lebenden *εὐτυχῆς* nur zweierlei voraus: eine *ἐπιθυμίη*, die ihn überkommt, kann er besser erfüllen und eine *ἄτη*, die ihn befällt, leichter ertragen. Das zeigt sich aber nicht als einen Vorteil aus weil der *μέγα πλούσος* in viel höherem Grade von der Gefahr bedroht ist, von *εὐτυχῆς* und *ἄτη* befallen zu werden und damit seine *εὐτυχίη* und die Möglichkeit *ὅλβιος* zu verlieren. Hier zeigt sich die möglichen Gefahr der Reicher, der zu *ὕβρις* führen kann. Wer zu viel will, wer zu viel hat, ist in Gefahr, das Mass zu verlieren und sich besser als die Anderen zu füllen. Es ist einfach großartig, wie Herodot durch die Untersuchung des Glücksbegriffs zu der Entstehung einer *ὕβρις* kommt. Dazu Hellmann:

Von hier aus findet auch die Observation ihre Erklärung, dass innerhalb der Darstellung Herodots in der Motivation eines Krieges aus dem *ἱμερος γῆς* oder *ἐπιθυμίῃ τοῦ προσκτᾶσθαι* oder der *ἐπιθυμίῃ τοῦ τείσασθαι* schon eine Aussage über den unglücklichen Ausgang des Unternehmens mitschwingt. Es zeigt sich darin an, dass der Betreffende außerhalb der *εὐτυχίη* steht, dass eine Störung, ein Scheitern, ein Sturz bevorsteht. Kambyses und Xerxes sind die beiden Prototypen für Menschen, welche dies Zeichen des schließlichen Scheiterns stets begleitet, aber auch bei Kyros und Kroisos tritt das *ἐπιθυμίη*-Motiv in der letzten Zeit vor den Katastrophen auf, ebenso bei Dareios. Auch die stets nur als Kompositionshilfsmittel gewerteten Motivierungen aller möglichen „Exkurse“ aus dem Wunsche eines Herrschers erhalten von hier aus gesehen eine andere Beleuchtung⁵⁰⁴.

Diese Darstellung des Glückes hat eine große Bedeutung für das Verständnis des Textes und was Herodot im Prooimion über die *αἰτιην ἐπολέμεσαν ἀλλήλοισι* berichtet. In der Beschreibung von

504 Ebd. 499, S. 47, Anm.2.

Kroisos Glücksbegriff zeigt Herodot die Konsequenzen solch fehlerhafter Haltung, die zum Scheitern determiniert ist. Auf der einen Seite wird die Betrachtung des Glücks bei den Hellenen gezeigt, die es als einen Prozess betrachten, der nach einem guten Leben mit einem guten Tod gekrönt wird. Diese Art von Glück ist nicht nur auf den Träger bezogen. Sie stärkt die Gemeinde, indem für sie gelebt, gekämpft und gestorben wird. Auf der anderen Seite zeigt sich bei Kroisos eine Art von Glück, die nur auf Besitzt, Reichtum, Macht und die Gegenwart zielt. Eine Haltung, die nicht das Glück anstrebt, sondern das Gefühl, am glücklichsten auf Erden zu sein (*όλβιώτατος*). Hier zeigen sich die Keime einer *ὕβρις*. Herodots große Begabung zeigt sich in dieser Auseinandersetzung. Statt über irgendein politisches Thema zu behandeln, stellt Herodot die Betrachtung einer tieferen menschlichen Angelegenheit wie die Untersuchung des Glücks dar, um, was wirklich genial ist erstens, zu zeigen, wie aus einer fehlerhaften Einstellung zum Glück ein großer Fehler, eine Übertreibung, eine *ὕβρις* entsteht, die die Person selbst im Leben zum Scheitern führen wird (und, wie wir später sehen werden, als Grund/Ursache für jeglichen Art von Konflikten steht, die nicht nur die eigene Person, sondern ganzen Völker zum Scheitern macht). Zweitens zeigt er die Einschaltung der anderen richterlichen Instanz, des Göttlichen, welches ihn auch bestrafen wird. Dies ist das erste Beispiel einer Unterscheidung zwischen Osten und Westen (um die Begriffe von Pohlenz zu benutzen), aber auch eine philosophische Begründung für *αἰτιην ἐπολέμεσαν ἀλλήλοισι*. Es gibt Autoren wie Irwin, die diese Erklärung als eine verkappte Anrede an das Athen des Perikles sehen⁵⁰⁵. Ich bin damit nicht einverstanden. Es ist klar, dass die von Kroisos vertretene Haltung *πλοῦτος = εὐδαιμονίη* zu jeder Macht anstrebenden Gesellschaft passen kann (es könnte auch für unsere Gesellschaft gelten). Was Herodot aber hier macht, ist, auf der Ebene der Eigenschaften der Menschen zu zeigen, wie es zur *ὕβρις* kommen kann und was für Konsequenzen das verursachen kann. Diese Konsequenzen entsprechen dem Konflikt, deren Ursache er in dem Text untersuchen will.

505 Irwin, E., *To whom does Solon speak?*, in: Geus, K., Irwin E., Poiss, T., Herodots Wege des Erzählens, S. 261- 322.

Der wichtigste Aspekt dieser Auseinandersetzung ist die menschliche Betrachtung des Glücksbegriffes. Die unterschiedlichen ethischen Einstellungen auch in Bezug zu den Göttern werden immer aus der menschlichen Perspektive gezeigt (Anthropomorphismus). In der nächsten Episode, der tragischen Geschichte des Adrastos, wird ganz deutlich die Bedeutung des Schicksals und die Macht der Götter als Instanz, die über die Menschen richtet, gezeigt.

Diese Episode wird aus dem Schluss der Solon Geschichte eingeleitet. Dazu Herodot: „Kroisos hielt ihn sogar für einen großen Toren, weil er das Glück der Gegenwart nicht gelten ließ und immer nur auf das Ende hinwies“ (I, 33). Hier zeigt sich eine Zäsur und Wende in Kroisos Leben. Seine Haltung (dass er in seiner Vermessenheit glaubte, der glücklichste Mensch zu sein) bleibt nicht unbestraft⁵⁰⁶. „Nach Solons Abreise traf den Kroisos Gottes furchtbares Vergeltung (*véμεσις*⁵⁰⁷), vermutlich weil er geglaubt hatte, er sei der glücklichste aller Menschen“ (I, 34). Ich finde die Übersetzung des *véμεσις*-Begriff von Feix nicht ganz treffend. Dazu Pohlenz: „Jedenfalls ist sie nicht wie *τίσις* Vergeltung für ein Unrecht.“⁵⁰⁸ In der gleichen Richtung spricht von Fritz:

Was bedeutet hier das Wort Nemesis? Es mit „Strafe“ zu übersetzen, trifft kaum das Richtige, da Kroisos kein eigentliches Unrecht begangen hat. Ethymologisch kommt das Wort von *véμειν*, verteilen. In gewisser Weise wird die richtige Verteilung wiederhergestellt, indem der ein großes Unglück erdulden muss, der nicht nur so weit über alle anderen Menschen erhoben worden ist, sondern auch im Bewusstsein dessen gelebt hat⁵⁰⁹.

506 Dazu Pohlenz: „nicht das Glück selber, sondern das Pochen auf das Glück ist es, das auch ohne sittliche Schuld den Ausgleich herausfordert, weil solch selbstgewisser Hochmut die Grenzen des Menschentums verkennt“. Pohlenz, M., Herodot der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes, S. 114.

507 Die *véμεσις* taucht hier als *hapax legomenon* in den *Historien* auf.

508 Ebd. 506, S. 114, Anm. 2.

509 Von Fritz, K., die Griechische Geschichtsschreibung, Band I, S. 223.

Später ergänzt von Fritz seine Stellungnahme wie folgt:

„Man kann es vielleicht auch so verstehen, dass die Gottheit dem Kroisos in für ihn sehr empfindlicher Weise etwas zuteilt, was zu haben die delphischen Sprüche ihn eindringlich ermahnen: das Bewusstsein auch im höchsten Glück, dass sein Glück immer ein gefährdetes ist. In diesem Sinn ist es ganz richtig, wenn F. Hellmann S. 59 darauf hinweist, dass die Atys-geschichte in engerem Zusammenhang mit seinem Verhalten Solon gegenüber steht als sein späterer Untergang⁵¹⁰

Diese Aussage unterstützt meine oben erwähnte Idee von den zwei ethischen Ebenen, die über die Menschen richten: die immanente, das heißt, die der menschlichen Werte und die der göttlichen Kontrollinstanz. Bei Solons Gespräch wurde über das menschlichen Verständnis des Glücksbegriffs diskutiert. Hier zeigt sich durch die *véμεσις* eine göttliche Reaktion auf die Haltung des Kroisos. Diese Reaktion entspricht keiner Vergeltung (*τίσις*), wie es oben erklärt wurde „so sehr beide Worte auf die gleiche Idee der im Kosmos waltenden Gerechtigkeit zurückwiesen. Sachlich bringt *véμεσις* einen 'Ausgleich'“⁵¹¹. Mit diesem Ausgleich-Begriff nähern wir uns dem Satz des Anaximander. Für ihn findet dieser Prozess „in der Ordnung der Zeit“ statt. Bei Herodot entspricht dieser Betrachtung nur dem menschlichen Teil des Prozesses. Er zeigt hier eine andere Ebene, die Göttliche, die durch ihre Reaktion diesen Ausgleich bringen kann⁵¹². Es ist sehr wichtig, diese doppelte Struktur zu verstehen, obwohl sie uns sehr fremd erscheint, weil es die Essenz des Denkens Herodot repräsentiert. Diese Struktur nach unseren Kriterien, Werten oder Theorien zu interpretieren, kann nur ihre Be-

510 von Fritz, K., Die Griechische Geschichtsschreibung, Band I, Anmerkungen, S. 124, Anm. 43.

511 Ebd. 506.

512 Dazu Hellmann: „Hier zeigt sich eine Überschneidung von Geschehenskreisen, wie sie das Auge des Menschen niemals an Hand des Bildes der Tatsachen entwirren könnte; hier zeigt sich hinter dem verwirrenden, ordnungslos erscheinenden Geschehen die vergeltende Tätigkeit des göttlichen Planens; hier zeigt sich, dass diese Vergeltung sich nach großen, über das Einzel Leben hinausgehenden Maßstäben vollzieht, dass sie anderer Art ist als die Vergeltung des Menschen. Helmann, F., Herodots Kroisos Logos, S. 67-68.

deutung verfremden und verfälschen. Das Ziel dieser Arbeit ist es, genau diese Andersartigkeit hervorzuheben, um den Diskurs von Herodot aus seiner Perspektive verstehen zu können. Es geht nicht ihn darum, auszudeuten sondern seine Struktur (die durch das Denken seiner Zeit determiniert ist) zu betrachten um damit, was Herodot mit seinem Werk sagen will, wahrnehmen zu können.

Diese Reaktion des Gottes manifestiert sich in einem Traum von Kroisos, der den Tod seines Sohnes voraussagt. Dieser Traum setzt eine Episode in Bewegung⁵¹³, die durch seine tragische Struktur charakterisiert wird⁵¹⁴. Besonders wichtig erscheint die Figur des Adrastos⁵¹⁵. Er kam nach Sardes und „bat nach Landessitte, ihm reinigende Sühne zu gewähren“ (I, 35). Dieser Mensch, den Kroisos ohne zuvor nach dessen Tat und Identität zu fragen, entsühnt⁵¹⁶ ist der, der später seinen Sohn, ohne es zu wollen, töten wird⁵¹⁷. Im Laufe dieser Episode wird gezeigt, wie fehlerhaft Kroisos sich benimmt. Als ein Eber das Land und die Ernte verwüstet, bittet Atys seinen Vater um Erlaubnis, zur Jagd zu gehen. Der Vater verbietet es ihm zuerst, gibt aber nach, als der Sohn argumentiert, der Eber könne doch keine Lanze werfen. Er bittet sein Gast Adrastos seinen Sohn auf die Jagd zu begleiten und über ihn zu wachen. Als sie den Eber finden und dieser die Jäger angreift, schleudert Adrastos seine Lanze, verfehlt aber das Tier und trifft statt dessen den Königsohn Atys⁵¹⁸. So geht der Traum in Erfüllung. Dazu von Fritz:

Die Anknüpfung an die Solongeschichte ist am Anfang gegeben: Was Solon als eine immer

513 Der Traum prophezeit, dass Kroisos seinen Sohn Atys verlieren wird . Er wird von einer eisernen Lanzenspitze getötet.

514 Zu den tragischen Motiven dieser Geschichte vgl. Fohl 1913, Lesky 1977, Asheri 1988, 287 ff. und Arieti 1995, 54-66. (Zitiert nach Scardino, S. 92, Anm. 71).

515 Dass in dem Namen Adrastos (*ἀδραστος* = unentrinnbar) für den Leser merklich auf die künftige Bedeutung dieser Person zumindest angespielt war, betonen zu Recht etwa Stein, Kommentar I 49f, oder Rieks, Erzählung 30 (zitiert nach Schulte-Altendorneburg, S. 140, Anm.3).

516 Er musste wegen der unfreiwilligen Tötung seines Bruders seine Heimat verlassen.

517 Der Entschuldigte wird zum Sünder. Das entspricht der ersten Peripetie dieser tragischen Episode.

518 Der Schützer wird zum Mörder. Das entspricht der zweiten Peripetie dieser tragischen Episode.

dräuende Möglichkeit bezeichnet hatte, ist eingetreten und der *ὅλβιος* des Kroisos hat sich als gebrechlich erwiesen. Wichtiger jedoch ist noch, in welcher Weise dies geschehen ist. Macht und Reichtum des Königs sind unvermindert geblieben. Trotzdem ist der *ὅλβιος* hohl geworden. Eines der Elemente der *εὐδαιμονία* des Tellos von Athen ist weggenommen. Es gibt keine *παῖδες καλοί τε κάγαθοι*; und wenn es niemand mehr gibt, dem Kroisos seinen Glanz und seine Macht vererben kann, scheinen sie auch für ihn Sinn und Reiz verloren zu haben⁵¹⁹.

Kroisos Einstellung bleibt volles Widersprüche. Einerseits, entsühnt er Adrastos, der später seinen Sohn töten wird, auch lässt er sich von seinem Sohn überreden und erlaubt ihm zur Jagd zu gehen, was sein Sterben bedeuten wird. Anderseits zeigt Kroisos große Menschlichkeit indem er dem Mörder seines Sohnes vergibt. Hier kann man deutlich feststellen dass Kroisos ein Mensch ist, der viele Fehler begeht, aber kein böser Mensch ist. Man kann ihn damit deutlich von Xerxes unterscheiden. Das zeigt sich in der Art, wie Herodot beiden Könige bewertet. Bei Kroisos weiss man nicht, wie sein Leben endet, bei Xerxes zeigt Herodot nicht nur seinen militärischen sondern auch seinen menschlichen Untergang. Schulte-Alterdorneburg fasst den Schluss dieser Episode wie folgt:

In seinem „Trauemonolog“, der in der mitleiderregenden Wirkung allein durch die Wiedergabe in indirekter Rede abgemildert ist, bejammert Kroisos ausschliesslich die Tatsache, dass gerade der von ihm Entschuldigte nun seinen Sohn getötet hat: Er ruft Zeus an und wählt dazu die Epiklesen, die dessen Verantwortlichkeit für die Entschuldigung, die Gastfreundschaft und die Gemeinschaft der (jungen) Männer bezeichnet. Es ist dies „Klage und Anklage in Einem“, denn im Augenblick des Schmerzes sieht Kroisos nur die Diskrepanz und Unverhältnismässigkeit zwischen seinen jeweiligen Handlungen im Sinne des Gottes und der daraus erwachsenen Konsequenzen. Die in dieser Hinsicht berechtigte Empfindung der Ungerechtigkeit, die damit mögliche umfassende Schuld-

519 Ebd. 509, S. 224.

zuweisung an „irgend-einen Gott“⁵²⁰ und nicht zuletzt die Unfähigkeit zur Einsicht in das eigene Fehlverhalten lassen ihn weder unmittelbar nach Erhalt der Todesnachricht noch später nach der Rückkehr des Adrastos seine Schuld bzw. Mitschuld am Tod des Sohnes erkennen. Vor diesem Hintergrund gewinnt auch ein weiterer und die Geschichte abschließender Beleg der persönlichen Größe des Kroisos ambivalente Bedeutung: Dass er trotz des unermesslichen Verlustes und Schmerz in der Lage ist, das Unglück des Adrastos, des zweifachen „Mörders wider Willen“, nicht nur zu sehen, sondern auch zu bemitleiden und ihn gar quasi erneut zu entsühnen, scheint nicht zuletzt aufgrund der Herodoteischen Betonung dieser Haltung zunächst ein deutliches Zeichen charakterlicher Stärke und insofern eine Ergänzung sowie Bestätigung des in diesem Kleinlogos gezeichneten Persönlichkeitsbildes des Kroisos zu sein; gleichzeitig mit der Entschuldung des Adrastos aber einem Gott die Schuld zu geben und in der Ausschließlichkeit dieser Aussage die offenkundige eigene Verantwortung für das Geschehen damit implizit zu leugnen, trübt diesen Eindruck und entspricht eher dem Zug der Uneinsichtigkeit, den Kroisos zuvor gleichermaßen hat erkennen lassen⁵²¹.

Diese Unmöglichkeit seine eigene Verantwortung zu akzeptieren entspricht dem Hauptgrund, der Kroisos zum Scheitern führen wird.

Nach einer Trauerzeit von zwei Jahren fühlt sich Kroisos von den Taten des Kyros bedroht,(Kyros hatte den Mederkönig Astyages, der Kroisos Schwager war, vernichtet und damit das ganze Reich unter seinem Macht gestellt) und überlegt, einen Krieg gegen ihn zu führen. Herodot wird später (I, 73, 1) folgende differenzierte Begründung für den Krieg liefern: „Er wollte sein Reich aus Landgier vergrößern; aber hauptsächlich verließ er sich auf jenen Orakelspruch und wollte an Kyros Rache nehmen für alles, was er Astyages angetan“. Als erstes steht fest, dass Kroisos keinen Präventiv oder Verteidigungskrieg führen will. Das zeigt auch, dass er aus seinen Fehlern nicht gelernt hat und

520 Herodot, *Historien*, I, 45, 2.

521 Schulte-Altedorneburg, J., Geschichtliches Handel und tragisches Scheitern, S. 143-144.

weiter sein Streben nach Macht, Eroberung und Reichtum führt. Das zweite Element, welches seine Tendenz zur *ὕβρις* ganz deutlich zeigt, ist, seine Beziehung zu den Orakeln und die Deutung der Orakelsprüche. Dazu Schulte-Altendorneburg:

Um nämlich gleichsam den stärksten Verbündeten zu finden, d. h. gerade die sicherste Quelle göttlichen Wissens auszumachen, prüft er die Glaubwürdigkeit verschiedener Orakel, indem er sie einem selbst konzipierten Test unterzieht, der auf die empirisch nachvollziehbare Ermittlung ihres Wahrheitsanspruches gerichtet ist. Dies belegt einmal mehr, dass Kroisos auch dem Göttlichen gegenüber ausschließlich auf eine Wahrheit vertraut, deren Kriterium die unmittelbar einleuchtende Evidenz seiner eigenen sinnlichen Erfahrung ist und die damit letztlich im Bereich des für ihn Kontrollierbaren verbleibt. Nachdem er auf diesem Wege vor allem das Delphische Orakel und das des Amphiaraos als diejenigen identifiziert hat, die seinen Ansprüchen genügen, sucht er sich den Beistand des Apollon in der Folge gleichsam zu erkaufen. Nicht nur die üppigen Weihegeschenke nach Delphi zeigen, wie Kroisos den Gott buchstäblich kalkuliert in seine politischen Pläne einbezieht, sondern auch die Art und Weise, in der der Lyder seine erste 'ernsthafte' Anfrage an das Orakel formuliert, und zwar sowohl an das Delphische als auch an das des Amphiaraos, um seinen Möglichkeiten gemäss die grösste Gewissheit zu erlangen: Im Anschluss an eine wohl an die Priesterschaft wie an den Gott gerichtete *captatio benevolentiae* der Einzigartigkeit Delphis weist Kroisos explizit auf seine Weihgaben und deren Angemessenheit gegenüber den erhaltenen Sprüchen hin, um sich das Orakel zugunsten einer positiven Auskunft auf seine Erkundigungen geradezu zu verpflichten. Dass Kroisos aufgrund seiner 'erfolgreichen' Prüfung Delphis und angesichts seiner großzügigen Geschenke bereits selbstverständlich davon ausgehen zu können meint, nicht einfach nur die Wahrheit zu erfahren, sondern auch den Gott auf seiner Seite zu haben, offenbart er insbesondere in der Reaktion auf die Beantwortung seiner Frage, ob er gegen die Perser ziehen solle: Der Spruch, er werde mit diesem Zug ein großes Reich zerstören, dessen Vieldeutigkeit für den Leser ebenso auf der Hand liegen dürfte wie der damit implizierte grundsätzlich gleiche Wahrscheinlichkeitsgrad des denkbaren

Bezuges auf das Perser- und Lyderreich, ist für Kroisos in dem starken Bewusstsein göttlicher Unterstützung nur noch eindeutig, und zwar zu interpretieren⁵²².

Außer dieser eigenen Unsicherheit, die ich schon vorher erklärt habe, entspricht die Gier ein großes Reich zerstören zu können, der Blindheit des Kroisos, der das Orakel nicht in seiner Bedeutung begreifen kann. Zusammenfassend kann man diese Übertretung des Kroisos in Bezug auf die Orakel (und damit auch auf die Götter, die der Stimme der Orakeln entsprechen) mit drei Aspekten bezeichnen: 1) Seine Art, die Orakel auf den Prüfstand zu stellen, 2) der Versuch mit Weihgeschenken die Stimme der Orakel zu erkaufen und 3) die mehrfache Befragung des Orakels (dazu, dass er entweder die falsche Frage stellt oder eine falsche Deutung der Antworten macht).

Das nächste Zeichen dieser negativen Entwicklung des Kroisos wird in der Missachtung des Rates des Sandanis dargestellt. Dieser Sandanis, der nach Herodot den Ruf eines *σοφός* genießt und wegen seiner *γνώμην* geschätzt wird (I, 71, 2), versucht Kroisos zu überzeugen, dass ein Angriff auf Kyros keine großen Vorteile bringen kann, sondern sich ein solches Unternehmen grundsätzlich nachteilig für Kroisos auswirken kann. Man kann die Argumentation von Sandanis in drei Teile gliedern: Erstens betont Sandanis die Primitivität, Armut und Andersartigkeit des Gegners („Was kannst du ihnen also nehmen, wenn du sie besiegt?“ I, 71,3). Zweitens zeigt er die Gefahr wenn die Perser Kroisos besiegen würden („Wenn sie das Gute bei uns erst einmal gekostet haben, werden sie Gefallen daran finden, und wir können sie nicht mehr vertreiben“ I, 71, 4). Endlich erklärt Sandanis die Begründung für seinen Rat wie folgt: „Ich meine, wir sollten den Göttern danken, dass sie den Persern nicht den Gedanken eingeben, gegen die Lyder zu ziehen“ (I, 71, 4)⁵²³. Was ist die

522 Ebd. 521, S. 145- 147.

523 Diesen Rat kann man mit dem letzten Abschnitt im Werk, dem Rat des Kyros, im Verbindung bringen. Vor dem Krieg gegen Kroisos waren die Perser sehr bescheiden in ihren Gewohnheiten, was sich später (besonders auch nachdem sie die Babylonier besiegt hatten) radikal geändert hat. Am Ende des Werkes zeigt Herodot mit dieser Referenz zum Kyros („Weichliche Länder pflegen auch weichliche Männer hervorzubringen; denn es liege

Bedeutung dieser Szene? Es zeigt sich eine Änderung bei Kroisos in seiner Möglichkeit die argumentative Einrede des Warners zu beachten, zu verstehen oder zu akzeptieren. Kroisos ist jetzt sicher, das Göttliche auf seiner Seite zu haben und braucht kein Ratgeber zu beachten der ihn von seinem Ziel entfernen will⁵²⁴. Dazu Schulte-Altedorneburg: „Mittels der 'Überlieferung' der Begegnung an dieser Stelle betont Herodot also gerade nicht die 'Unausweichlichkeit eines im voraus bestimmten Geschehens', sondern im Gegenteil die Schuld und Verantwortung des Lyderkönigs für sein keineswegs unumgängliches späteres Scheitern“⁵²⁵. Dieses Szene dient als Beispiel für die Figur des Warners, die bei Herodot eine sehr wichtige Rolle spielt⁵²⁶. Er versucht nach Lattimore, der *νῆροις* einer zu warnenden Person entgegenzuwirken, in der Regel aber ohne Erfolg⁵²⁷. Hellmann, der den Gott als Hintergrund jedes Handeln sieht, zeigt folgend Interpretation der Warnerfigur:

„Der Gedanke, dass sich der Beratene durch die Nichtannahme des Rates einer *ἀβολίη* schuldig mache, welche erst das Scheitern des Unternehmens verursacht, ist fernzuhalten. Es handelt sich überhaupt nicht um die Möglichkeit, ein Geschehen noch abzuwenden, sondern es handelt sich gerade um die Darstellung der Unausweichlichkeit eines im Voraus bestimmten Geschehens“⁵²⁸.

Visser zeigt einen anderen Aspekt der Warnerfigur, den schon Bischoff bemerkt hatte: „Warner sind in Herodots Werk implizite auktoriale Kommentare“⁵²⁹. Damit solle der Leser dazu geführt werden

keineswegs in der Art desselben Landes, herrliche Früchte und zugleich tapfere Kriege zu erzeigen“ (IX, 122, 3-4) die Gefahr von zu viel Luxus anstreben, eine Warnung, die nicht nur den Persern sondern auch den Athenern, die Sieger von Mikale und Sestos, gelten soll (das wird am Ende der Arbeit, ab Seite 459 im Detail untersucht).

524 Dazu Visser, E., Herodots Kroisos-Logos, S. 20.

525 Ebd. 521, S. 149-150.

526 Für die Untersuchung der Figur des Warner siehe Bischoff, H., Der Warner bei Herodot (Dis.), Lattimore, R., *The wise adviser in Herodotus*, Visser, E., Herodots Kroisos-Logos.

527 Lattimore, R., *The wise adviser in Herodotus*, S. 24-25.

528 Hellmann, F., Herodots Kroisos-Logos, S. 79.

529 Visser, E., Herodots Kroisos-Logos, S. 27.

einzusehen „wie weit sich der [sc. gewarnte] Protagonist von dem Gefühl einer grundsätzlichen Verunsicherung, die doch als *condicio humana* einem Menschen ständig bewusst sein müsste, entfernt hat; hierdurch werden der Misserfolg, der Sturz, der Tod verständlich“⁵³⁰.

Der Moment des Angriffs gegen die Perser wird von Herodot bei der Überquerung des Flusses Halys dargestellt, was einer besonderen Bedeutung, einer Art Leitmotiv im Werk Herodots entspricht. Dazu Brehm:

Die Flussüberquerung begegnet im Kontext der großen asiatischen Eroberer regelmäßig in symbolischer Funktion und wird von der Forschung in der Regel als Akt der *ὕβρις* gedeutet⁵³¹. Mit der Halys-Überquerung durchbricht der Lyder eine ihm gesetzte geographische Grenze, die das Ende seiner bislang überaus erfolgreichen militärischen Expansion signalisiert. Die *διάβασις* leitet seine entscheidende, machtmäßige Peripetie vom Glück ins Unglück ein⁵³².

Jenseits des Halys, in Kappadokien, verwüstet Kroisos das Land und versklavt die Bewohner. Es kommt zu einer Schlacht mit Kyros, die unentschieden bleibt. Dann begeht Kroisos den Fehler über Winter in Sardeis zu warten, die Söldner zu entlassen und erst im Frühling Kyros wieder anzugreifen. Kyros handelt entschlossen, rückt in Lydien ein und es kommt vor Sardeis zum Gefecht mit Kroisos Truppen, die trotz ihrer Tapferkeit hinter die Mauern der Stadt zurückgedrängt werden. Kroisos hofft auf eine lange Belagerung, aber nach 14 Tagen wird die Stadt von Kyros eingenom-

530 Ebd.

531 Cf. Besonders Immerwahr, *Form and thought in Herodotus*, S. 293: „[...] [T]he crossing of rivers (or such branches of the sea as the Hellespont) is a significant motive in Herodotus, and it is always used to prove the *hybris* of the aggressor.“ Cf. auch Wood, *The Histories of Herodotus*, S. 27-28: „It has been observed that for Herodotus rivers are not only physical boundaries, but also limits of spheres of authority. [...] To cross a river out of one's portion (*μοῖρα*) is an act of *hybris*, of transgression. [...] The idea of rivers as moral boundaries is a corollary to that according to which each people has its natural limits of expansion: thus the continent of Asia is the limit of Persian power, and Europe is set apart from it [...].“

532 Brehm, J., Generationenbeziehungen in den Historien Herodots, S. 92.

men. Kroisos wird gefangen genommen, vor Kyros geführt und dann mit 14 Knaben auf einen Scheiterhaufen gebracht⁵³³. Hier beginnt eine Inszenierung von Herodot über die Wandlung des Kroisos zur Wahrheit, über die Anerkennung seiner Schuld und die Bewusstmachung dessen, was Solon ihn vorher gesagt hatte. Warum sage ich Inszenierung? Erstens auf einer formalen Ebene, weil es unterschiedliche Quellen bezüglich des Schicksals des Kroisos gibt. Nach der „Nabonid-Chronik“ aus Babylon liess Kyros den Kroisos töten⁵³⁴. Burkert⁵³⁵ berichtet über eine armenische Übersetzung der Chronik des Eusebios von Kaisareia, die von einer Tötung des Kroisos durch die Hand des Siegers berichtet. Es gibt aber eine zuverlässiger und festdatierbare Quelle die Herodot ein anderes Ende zuspricht. Dazu Brehm:

Bedeutend ist das vor Abfassung der *Historien* zu datierende *Dritte Epinikon* (B.3) des Bakchylides aus dem Jahr 468⁵³⁶, das sich im mythischen Narrativ der VV.23-62 dem Kroisos-Stoff widmet.[...] Der bakchylideische Kroisos wählt für sich und seine Familie nach der Einnahme von Sardeis durch die Perser den Freitod auf dem Scheiterhaufen (B.3.29-35; 47-49). Ein gottgesandter Regenschauer zieht auf und löscht das Feuer, Apollon entrückt den Lyder samt Frau und Töchtern ins Land der Hyperboreer (B.3.54-60). Als Grund für diese Rettung in letzter Sekunde nennt der Dichter die religiöse Rechtschaffenheit ($\delta\iota' \epsilon\nu\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\text{-}\alpha\upsilon$) des Kroisos, der dem Heiligtum zu Delphi große Reichtümer habe zukommen lassen (B.3.61-62)⁵³⁷.

533 Nach Herodot wollte Kyros erproben, ob „einer der Götter ihn davor bewahren werde, lebend verbrannt zu werden“ I, 86, 3.

534 Die in babylonischer Keilschrift beschriebene Texttafel befindet sich heute im Londoner British Museum. Der Text ist aber stark beschädigt. Außerdem ist auch die Deutung des Vokabulars im Sinne eines „Tötungsvorgangs“ nicht sicher.

535 Bukert, W., Das Ende des Kroisos: Vorstufen einer herodoteischen Geschichtserzählung, S. 7.

536 Das Epikion auf Hieron von Syrakus ist anlässlich dessen Sieges im Wagenrennen bei den Olympischen Spielen im Jahre 468 von Bakchylides verfasst worden; cf. Zur Datierung Maehler 2004, S. 79, zu Struktur und Aufbau S. 83-85.

537 Ebd. 521, S. 98-99.

Bei der herodoteischen Erzählung zeigt Kroisos auf dem Scheiterhaufen Symptome einer Bekehrung zu dem, was Solon über die Wandelbarkeit des Glückes erzählt hatte. Er ruft dreimal den Namen Solons, was die Aufmerksamkeit von Kyros erregt. Der interessiert sich mehr über diese Person zu erfahren, was zu einer tragikomischen Szene führt, worin Kroisos über Solon erzählt, durch einen Dolmetscher an Kyros übermittelt, während der Außenrand des entzündeten Scheiterhaufens brannte. Aus Angst vor der göttlichen Vergeltung und auch nachdenklich über sein eigenes Schicksal („... und überlegte, dass auch er ja nur ein Mensch sei und einen andern, der ihm einst-mals an Glück nicht nachgestanden hatte, lebend dem Feuer überantworten wollte“, I, 86, 6) ordnete Kyros an, das Feuer zu löschen, was aber nicht mehr möglich war. Das Weitere wird von Erbse wie folgt erzählt: „Kroisos aber bemerkte die Sinnesänderung des Perserkönigs und ruft Apollon unter Hinweis auf seine zahlreichen nach Delphi gespendeten Geschenke an: Er bittet als Vergeltung um Errettung aus der tödlichen Gefahr. Da regnet es bei heiterem Himmel, und das Feuer erlischt“⁵³⁸. Daraus kann man zwei Schlüsse ziehen: erstens, dass Kroisos weiter seine fehlerhafte Art des Denkens führt, dass heißt, dass er weiter denkt, mit Geld göttlichen Schutz kaufen zu können, und zweitens, dass es sich zeigt, dass dieses fehlerhafter Denken erfolgreich war. Obwohl kein *deus ex machina* erscheint, um das Feuer zu löschen, ist es klar, dass der Ruf an Apollo, den Kroisos übt, nicht ungehört bleibt. Das relativiert die Unabhängigkeit der göttlichen Ebene und zeigt eine Neigung der Götter menschliche Gefühle zu zeigen (Anthropomorphismus). Herodot lässt den Gott sich nicht direkt sondern immer nur durch die Sprüche der Phytia äußern. Deswegen kann man Kritiken an dem Inhalt dieser göttlichen Botschaften an der mögliche Bestechlichkeit des Orakel, Orakelpriesters oder der Phytia selbst üben. Hier aber geht es um ein Wunder, welches nach dem Ruf des Kroisos an Apollo resultiert. Das erschwert die Interpretation der göttlichen Haltung und zeigt wieder den Übergangscharakter des Werkes, das noch (mindestens in diesem Fall) die Götter aktiv (wie in den homerischen Epen) in den Schicksal der Menschen teilneh-

538 Erbse, H., Studien zum Verständnis Herodots, S. 20-21.

men lässt.

Kyros fragt den Kroisos über die Gründe, warum er gegen ihn Krieg geführt hat, und in seiner Antwort kann man die Unfähigkeit von Kroisos feststellen, seine eigenen Fehler anzuerkennen. Er sagt: „König, das habe ich getan dir zum Heil und mir zum Verderben. Schuld daran war der Griechengott (*Ελλήνων θεὸς*)⁵³⁹, der mich zum Feldzug trieb. Denn niemand ist ja so unvernünftig, dass er den Krieg wählt statt des Friedens. In Frieden begraben die Kinder ihre Väter, im Kriege aber die Väter ihre Kinder. Es war wohl eines höheren Wesens Wille (*δαιμονί*), dass es so geschah“ (I, 87, 4). Kroisos macht die Gottheit dafür verantwortlich, dass er Krieg führte, was falsch ist. Das wird von Schulte-Altedorneburg wie folgt bestätigt: „Von einem Erwachen der *φρόνησις*“⁵⁴⁰ auf dem Scheiterhaufen kann man angesichts dieses offenen Beweises für einen Rückfall in die alte Blindheit gegenüber einer angemessenen Selbsteinschätzung somit wohl kaum sprechen“⁵⁴¹. Kroisos wird jetzt Berater von Kyros und in der Tat hilft es ihm politische Probleme zu lösen (wie bei der Plünderung von Sardeis I, 88-89 und später beim Aufstand von Paktyas I, 55-56). Als Belohnung für seine Haltung gönnt Kyros Kroisos einen Wunsch: „Herr, den größten Gefallen würdest du mir tun, wenn du mir erlaubest, dem Griechengott, den ich unter den Himmlischen am meisten geehrt habe, diese Fesseln hier zu schicken und anzufragen, ob es Brauch bei ihm sei, die zu betrügen, die ihm Gutes tun“ (I, 90, 3). Dies ist noch ein Beweis für die fehlerhafte Einstellung von Kroisos der glaubte, mit dem Gott wie mit einem Söldner handeln zu können. Es ging ihm nicht ob darum, es richtig war, was er machte, sondern um die Macht des Geldes und damit die Hilfe der Götter kaufen zu können. Es wurden Gesandte nach Delphi geschickt und dies ist die Antwort, die die Pythia erteilte:

539 Dazu Helmann: „Die Bezeichnung des übel gesinnten, verführenden Gottes als ὁ Ελλήνων θεὸς lässt den Gedanken des Gegensatzes zwischen Hellenen und Barbaren wieder auftauchen“. Hellmann, F., Herodots Kroisos-Logos, S. 110 Anm. 1.

540 Auch von Helmann, Kroisos-Logos, S.105.

541 Dazu Schulte- Altedorneburg, J., Geschichtliches Handeln und tragisches Scheitern, S. 152.

Selbst ein Gott kann dem bestimmten Schicksal nicht entgehen. Kroisos hat den Frevel seines Vorfahren im fünften Glied gebüßt, der im Dienst der Herakliden stand, auf den Rat eines arglistigen Weibes seinen Herrn ermordete und dessen Ehrenstelle einnahm, die ihm keineswegs zukam. Apollo Loxias wünschte, dass das Leid der Sarder erst auf die Nachkommen des Kroisos käme und nicht auf ihn selbst. Aber er vermochte das Schicksal nicht aufzuhalten. Was die Schicksalsgöttinnen zugestanden, das hat er Kroisos zuliebe auch wahr gemacht. Drei Jahre hat er den Fall von Sardes hinausgeschoben, und Kroisos soll nun wissen, dass er um diese drei Jahre später ein Gefangener geworden ist, als ihm bestimmt war. Außerdem hat ihm der Gott geholfen, als er verbrannt werden sollte. Gegen der erhaltenen Orakelspruch erhebt Kroisos zu Unrecht Vorwürfe; denn Apollo Loxias hatte ihm nur vorgesagt, wenn er gegen die Perser ziehe, werde er ein großes Reich zerstören. Wenn Kroisos gut beraten sein wollte, dann hätte er zum Gott schicken und fragen müssen, ob Apollo sein eigenes oder des Kyros Reich meine. Dass er den Spruch nicht verstand und nicht noch einmal fragte, dafür soll er die Schuld sich selber zuschreiben⁵⁴².

Das erste was ich an diesem Spruch der Phytia merkenswert finde, ist seine Klarheit. Hier wird kein Raum für Spekulation oder Interpretationen übrig gelassen. Es ist das Ziel der Phytia (oder das Ziel Herodots) die Beschuldigung von Kroisos deutlich argumentativ zu demontieren. Das erste Argument setzt ganz deutlich die Grenzen von Apollos Macht, das, was die Moiren festgestellt hatten, zu ändern. Dazu kann man eine klare hierarchische Beziehung bezeichnen, die die Moiren als Hochinstanz zeigen. Dazu Brehm:

Der Gott habe nur im Rahmen der vorgegebenen μοῖρα agieren können, obwohl er sie gerne abgeändert hätte. Der Kerngedanke einer solchen unausweichlichen μοῖρα ist aus dem homerischen Epos geläufig. So postuliert in der *Ilias* Hektor im Kontext seiner Verabschiedung von

542 Herodot, *Historien*, I, 90-91.

Andromache die Unmöglichkeit des Menschen, der μοῖρα entgehen zu können: *μοῖραν δὲ οὐ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν* (*Il.* 6.488).⁵⁴³ Ganz ähnlich beruft sich auch die Phytia auf die schicksalsmäßige Gebundenheit des göttlichen Apollon: *τὴν πεπρωμένην ν μοῖραν ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῷ* Hdt. I, 91, 1). Wie es scheint, bemüht sich die Phytia hier mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln, die delphische Hausgottheit zu entlasten und die Vorwürfe auf eine dem Apollon übergeordnete Instanz 'abzuschieben'.⁵⁴⁴

Ich finde den ersten Teil des Aussage von Brehm bezüglich der Relation Moira-Götter ganz treffend, finde aber nicht, dass die Phytia irgendwelche Vorwürfe gegen sie abschieben will, sondern das eingeschränkte Handlungspotenzial des Apollon ganz sachlich darstellt.

Der zweite Punkt aus der Argumentation der Phytia betrifft die Möglichkeit des Menschen, das Schicksal zu ändern. Dass Apollon (wegen der Ehrerweisung und der Gaben von Kroisos) seinen Untergang drei Jahre hinauszögert, ist ein immanenter Beweis dafür, dass es für den Mensch möglich ist, (innerhalb seiner Grenzen) das Schicksal zu beeinflussen. Das ist ein sehr wichtiger Punkt, obwohl solche Interaktionen zwischen Götter und Menschen (man könnte sogar von einer Bestechlichkeit des Apollons sprechen) sich nur an diesem Stelle im Werk zeigt, was eine Interpretation des Tates sehr schwer macht. Hier möchte ich wieder meine Idee von einer Komplementarität der zwei Ebenen, der menschlichen und göttlichen oder in den Begriffen von Schulte-Altedorneburg, der geschichts-immanenten und der transzendenten Ebene erläutern. Wichtiger als

543 Die Stellung der μοῖρα zu den Göttern ist in der *Ilias* schwer zu bestimmen. Zu den drei grundsätzlich vertretenen Forschungspositionen Erbse, Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos, S.285; (1) Die Götter sind dem Schicksal untergeordnet (dieser Ansicht ist Erbse selbst zugeneigt, S. 284-293). (2) Die Götter sind dem Schicksal übergeordnet. (3) Die Verbindung von Götter- und Schicksalsgewalt erzeugt im homerischen Epos ein kaum auflösbare Paradoxon. Einiges scheint nach Grethlein, J., Das Geschichtsbild der *Ilias*, S.286, darauf hinzu deuten, Zeus sei „Nicht frei in seinen Entscheidungen. Er ist an die Moira gebunden [...]\“ So kann Zeus Sarpedon nicht vom bestimmten Tod retten (cf. *Il.* 16.431-459) oder die Götter können nicht über Hektors Untergang beraten (cf. *Il.* 22.174-185). Anderseits sollte hier auch darauf verwiesen werden, dass Zeus dennoch über Abänderungen des verhängten Schicksals nachdenkt (cf. *Il.* 16.431-438; 22.174-176), was die anderen Götter jedoch nicht für gut befinden möchten (cf. *Il.* 16.440-443; 22.222.178-181).

544 Brehm, J., Generationenbeziehungen in den Historien Herodots, S. 109-110.

die Begriffe ist mir, es auf die Beziehung der Begriffe zu achten. Schulte- Altedorneburg sieht in seiner Analyse ein Paradoxon zwischen beiden Ebenen, die er auf folgende Weise lösen versucht:

Diese Unterscheidung in zwei klar voneinander zu scheidende, eigenständige und in der gezeigten Weise aufeinander bezogene Entfaltungsstufen göttlichen und menschlichen Wollens dürfte schließlich wohl geeignet sein, das vermeintliche Paradoxon von Freiheit und Notwendigkeit in der Erklärung der Phytia weitaus schlüssiger aufzulösen, als es etwa die hermeneutisch bedenkliche Annahme eines für Herodot einfach „noch nicht“ problematischen Nebeneinanders zweier unvermittelbarer Kausalitätsebenen vermag⁵⁴⁵.

Schulte-Altedorneburg versucht dieses Paradoxon zu lösen, aber mit Begriffen, die denen von Herodot nicht entsprechen. Stattdessen versuche ich aus der Sicht Herodot, egal wie fremd es uns erscheinen mag, zu argumentieren. Das bringt mich zum letzten Punkt in der Aussage der Phytia: Nicht das Orakel war falsch, sondern Kroisos Deutung inkorrekt, der Fehler lag bei ihm. Sie schreibt ihm die Schuld zu, auf Grund eines Mangels an Wohlberatenheit und Verständnisvermögen. Die Verfehlung des Kroisos entsteht in der falschen Einschätzung von Kyros' Macht und ist, wie Visser richtig erklärt, charakterbedingt, als Produkt einer übertriebenen Selbstsicherheit, einer unangemessenen Machtgier und des Glaubens an ein geschlossenes, blindes Bündnis mit der delphischen Gottheit. Brehm zieht folgenden sehr ausleuchtenden Schluss: „Herodots Kroisos würde ob seines Verhaltens wohl auch ohne einen verhängten Geschlechterfluch scheitern. Dadurch erst wird er zum Paradigma des gescheiterten Potentaten in den *Historien*“⁵⁴⁶. Kroisos Scheitern basiert aus einer Verfehlung, deren Grund einer *ὕβρις* entspricht. Das ist das Paradigmatische das

545 Schulte-Altedorneburg, J., Geschichtliches Handeln und tragisches Scheitern, S. 158.

546 Ebd. 560, S. 112.

Herodot im Laufe seines Werkes zeigen wird. Die *ὕβρις* beinhaltet den Keim des Scheiterns. Diese menschliche Verfehlung, diese Übertretung muss in Ordnung gebracht werden, was auf den oben erwähnten zwei Ebenen gemacht wird: auf der menschlichen durch das Scheitern im Krieg und auf der göttlichen, mit der Erfüllung eines Schicksals. Was ich als Zusammenfassung hier hervorheben möchte ist, dass der Grund für den Krieg in einem ethischen Fehler besteht, einem Fehler, der die Ordnung entstellt und aufgrund dessen durch verschiedene und komplementäre Ebenen korrigiert werden muss. Was Herodot zeigt ist, wie sich dieser Fehler bei den Barbarenkönige äußert und welche Konsequenzen für sie selbst und ihre Völker erbringt. Wie zeigt er das? Nicht explizit sondern auf eine extensive Art. Er sagt nicht, dass Kroisos gescheitert ist, weil er einen Fehler begangen hat. Er zeigt, dass Kroisos einen Fehler begangen hat und scheitert. Er zeigt weder seine Meinung, noch zieht er einen Schluss aus der Geschichte. Indem er aber das fehlerhafte Handeln aller Barbarenkönige zeigt, schafft er, es ohne es explizit zu zeigen, eine Struktur des Fehlers ans Licht zu bringen. Und dieses allgemeine Element des fehlerhaften Handelns, der *ὕβρις*, steht als Grund für jeden Konflikt und als Grund jeden Scheiterns. Damit gelingt es Herodot das im Prooimion gestellte Ziel der Arbeit zu erreichen, ohne es explizit behandelt zu haben, was ich ein „extensive Art“ nenne.

2.4.2.3 Kroisos und Kyros

Jetzt handelt Kroisos weiter als Berater des Kyros. Er, der die Perser aus der Unterdrückung der Meder befreit hat, zeigt sich als ein starker und zielstrebiger Krieger, der einen Volk nach dem

anderen, ohne Ausnahmen, wie es Herodot bemerkt, unterwirft. Ich möchte zwei Episoden bei Kyros behandeln, die Bezug zur *v̄βρις* haben. Erstere betrifft den Vorfall bei und mit dem Fluss Gyndes: Auf dem Marsch nach Babylon erreicht Kyros den Fluss Gyndes. Dazu Herodot:

Als er diesen Gyndes nun überschreiten wollte, was nur auf Schiffen geschehen konnte, da sprang ihm eins der heiligen weißen Rosse aus Übermut in den Fluss und versuchte, ihn zu durchschreiten. Aber der Fluss riss es mit in die Tiefe und trug es fort. Da wurde Kyros sehr zornig über den Frevel des Flusses und drohte ihm, er werde ihn so schwächen, dass ihn in Zukunft sogar Frauen leicht überschreiten könnten, ohne sich die Knie zu benetzen. Nach dieser Drohung unterbrach er den Marsch nach Babylon und teilte sein Heer in zwei Teile. Dann zog er es auseinander, indem er mit Seilen Gräben, 180 auf jedem Ufer des Gyndes, nach allen Richtungen absteckte. Da liess er das Heer unterteilt auswerfen. Weil viele Hände daran arbeiteten, wurde das Werk auch durchgeführt. Allerdings hielten sie sich dort den ganzen Sommer mit der Arbeit auf⁵⁴⁷.

Das erste das man hier feststellen kann, ist dass Kyros mit einem persischen *vόμος* bricht, der die Verehrung von Flüssen gebietet und ihre Verunreinigung verbietet⁵⁴⁸. Wesselmann⁵⁴⁹ beschreibt ein Muster nach dem die Gewässerfrevel der persischen Könige laufen, das eine vollständige oder partielle Kombination folgender Funktionen beinhaltet:

1. Quasi-Personifikation des Gewässers als eines persönlichen Gegners,

547 Herodot, Historien, I, 189.

548 Dazu Herodot: „In einen Fluss harnen oder speien sie nicht; sie waschen auch nicht ihre Hände darin oder dulden, dass es ein anderer tut. Vielmehr erweisen sie den Flüssen größte Ehrfurcht. (I, 139, 2).

549 Wesselmann, K., Mythische Erzählstrukturen in Herodots *Historien*, S. 56.

2. Schmähung des Gewässers,
3. Selbstüberschätzung (von den handelnden Figuren verbal ausgedrückt oder durch Kommentar des Erzählers konstatiert),
4. Veränderung der natürlichen Gegebenheiten bzw. Überwindung der natürlichen Grenze.

In diesem Fall findet man Elemente, die alle vier Funktionen entsprechen. Kyros fühlt sich vom Fluss beleidigt, er sieht eine Absicht in dem, was der Flusses gemacht hat und das entspricht seiner Begründung für die Bestrafung. Er betrachtet den Fluss als einen Gegner, der etwas von ihm weggenommen hat (erste Funktion). Er nimmt sogar Bezug auf dem Fluss, indem er ihm droht (zweite Funktion). Dies sind alles Zeichen eines Anthropomorphismus, was das Zusprechen menschlicher Eigenschaften bezeichnet, in diesem Fall auf einen Fluss. Dazu kommt, dass er den Fluss verstümmeln und in 360 Arme zerteilen lässt, ohne praktische Erwägungen, sondern als Bestrafung (vierte Funktion)⁵⁵⁰. Jetzt kommt man zur dritten Funktion: Kyros überhebt sich in seiner Selbstüberschätzung über die Natur, was einem sich selbst überschreitendem Verhalten entspricht. Die Sinnlosigkeit des Unternehmens zeigt eine persönlichen Wendung bei Kyros, die obwohl sie nicht direkt

550 Die Sinnlosigkeit dieser Tat wird noch evidenter, wenn man es mit einem ähnlichen Ereignis vergleicht: Kyros manipulierte einen anderen Fluss, um Babylon einnehmen zu können. Es handelt sich um den Euphrat, der in die Stadt hineinfliest. Sein Lauf wird in einen See umgeleitet, mit der Konsequenz dass der Wasserspiegel sinkt. „Dadurch erreichte er dann, dass das alte Flußbett zu durchwaten war [...] Hätten die Babylonier den Plan des Kyros vorher erfahren oder gemerkt, so hätten sie die Perser nicht die Stadt eindringen lassen, sondern sie schmählich niedergehauen“ (Hdt. I, 190-191). Hier wird Kyros für seine gute Idee gelobt. Es handelt sich um eine technische Arglist um ein Ziel zu erreichen. Alle anderen Elemente (Drohung und Bestrafung), die den Fluss als Feind betrachten, bleiben hier fern. Auch die Überquerung des Halys von Kroisos, trotz seines hybriden Charakters als Grenzüberschreitung, zeigt keinen persönlichen Bezug zum Fluss. In einer der drei Varianten, die Herodot erzählt, übernimmt Thales die Manipulation des Flusses. Dazu Herodot: „Er liess oberhalb des Lagers einen halbmondförmigen Graben ziehen, so dass ihn das errichtete Lager im Rücken hatte. Dann leitete er den Strom aus seinem alten Flussbett in den Graben, und unterhalb des Lagers strömte der Halys wieder in sein altes Bett zurück. Nach seiner Teilung war der Strom auf beiden Seiten zu überschreiten“ (I, 75, 5-6). Hier steht Thales Leistung sachlich bewertet als eine *technische* Leistung um den Fluss zu überqueren, ohne jegliche Gefühlen dem Fluss gegenüber.

bestraft wird, sich als Keim eine späteren Scheiterns zeigt⁵⁵¹. Diese Wendung wird emblematisch in der Überquerung des Flusses Araxes und in dem Massageten Feldzug dargestellt. Der Fluss entspricht nicht nur einer geographischen sondern einer symbolischen Grenze. Dazu Brehm: „Nicht nur trennt der Fluss durch seine Lage in Herodots Sicht der *οἰκουμένη* Asien von Europa, so dass ein Überschreiten des Araxes ins Massagetenland zugleich den Griff des Perserkönigs nach einem anderen Kontinent bedeuten würde⁵⁵²; der natürlichen Grenze wohnt darüber hinaus eine schon bekannte Signal-wirkung inne: Das Motiv der Flusstransgression deutet auf die *ὕβρις* des Protagonisten hin und markiert eine Peripetie ins Unglück“⁵⁵³. Man kann hier einen Vergleich zu Kroisos Überquerung des Halys feststellen. Bemerkenswertesweise kann jetzt Kroisos seine Erfahrungen als Berater von Kyros diesem mitteilen. Zuerst aber zeigt Herodot die Begründung von Kyros für den Zug gegen die Massageten wie folgt: „zunächst seine Herkunft, die Geltung nämlich als übermenschliches Wesen, dann das Glück, das ihn in seinen Kämpfen begleitete. Jedes Volk, das Kyros geradewegs bekriegen wollte, konnte ihm nicht mehr entrinnen“ (I, 204). Der Mensch, der vor dem Scheiterhaufen über die Wandelbarkeit des Glückes und seine Menschlichkeit reflektiert, zeigt jetzt eine Aura von Übermenschlichkeit. Das ist ein Zeichen von hybriden Zügen, die mit der unhaltbaren Expansion des Persischen Reiches zu erklären sind und bei dem Massegetenzug ihren Höhepunkt findet, was man als Beweis für die negative Entwicklung, die Kyros durchlaufen hat, verstehen kann.

Kyros und seine Berater haben sich entschieden die Massageten im eigenen Gebiet zu erwarten und

551 Ein entsprechendes hybrides Verhalten zeigt sich unter Xerxes, der den Hellespont geisselt, nachdem ein Sturm die von ihm gestellte Brücke vernichtet (VII, 34-35). Ich werde sie in einem späteren Teil dieser Arbeit intensiv untersuchen.

552 Die bekannte Erde war zur Zeit Herodots in zwei Hälften durch eine Linie aufgeteilt, die mit dem westlichen Mittelmeer beginnt und über den Hellespont, das Schwarze Meer und das Kaspische Meer fortgesetzt wird und schliesslich mit dem Araxes endet. Die nördliche Hälfte wurde als Europa bezeichnet, während die südliche in Asien und Lybien unterteilt wurde. Somit muss man aber davon ausgehen, dass die nördlich und nordöstlich des Araxes gelegenen Gebiete, die nach unserem heutigen Geographieverständnis Mittelasien zugerechnet wird, zur Zeit Herodots von den Griechen als zu Europa gehörig gedacht waren.

553 Brehm, J., Generationenbeziehungen in den Historien Herodots, S. 116-117.

zu bekämpfen⁵⁵⁴. Dann meldet sich Kroisos zu Wort: „König, schon früher, da Zeus mich in deine Gewalt gab, versprach ich, nach Möglichkeit alles Unheil von dir abzuwenden, das ich gegen dein Haus heranziehen sehe. Meine bitteren Leiden sind mir zur Lehre geworden“ (I, 207, 1). Bis zu diesem Punkt kann man zwei Sachen feststellen: erstens, dass Kroisos sich weiter als Opfer von Zeus sieht und nicht die eigene Verantwortung für sein Scheitern anerkannt hat. Auf der anderer Seite zeigt Kroisos, dass er, aus der eigenen Erfahrung, Kyros einen guten Rat geben kann.

Kroisos redet weiter wie folgt: „Wenn du dich nun für unsterblich hältst und über ein derartiges Heer zu gebieten glaubst dann brauche ich dir meine Meinung nicht erst mitzuteilen. Wenn du aber einsiehst, dass du nur ein Mensch bist und nur über Menschen gebietest, dann merke dir vor allem eins: Alles Menschliche vollzieht sich im Kreislauf. Es wandert herum und duldet nicht, dass immer die gleichen glücklich leben“ (I, 207, 1-2). Hier zeigen sich n.m.E. viele Elemente der Lehre von Solon. Kroisos, der Schüler von Solon, ist jetzt der Lehrer des Kyros geworden. Erstens, die Trennung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen. Wenn Kyros sich für übermenschlich hält, braucht er keinen Rat. Als Mensch aber unterzieht er sich allen Regeln und Gesetzen wie alle anderen Menschen. Alles ändert sich bei ihm, auch das Glück. Man kann nicht immer gewinnen, immer mehr haben wollen. Die mehrmals erwähnte anaximandrische Ordnung der Zeit steht über dem Mensch als oberste Ebene, die die menschliche Endlichkeit und seine Veränderbarkeit in aller Deutlichkeit stellt. Das erinnert an die Worte der Königin der Massageten Tomrys, als sie sagte: „Bleibe König über das, was dir gehört, und erfrage es, uns über das herrschen zu sehen, was unser ist“ (I, 206, 2). Alles dreht sich um die schon erwähnten delphische Formel: „Gedenke deiner Sterblichkeit!, Erkenne, dass du vor Gott nur Mensch und sterblich bist!, Nichts zuviel!, Blicke auf das Gegebene!, Das Mass ist das beste!, Bescheide dich!“⁵⁵⁵. Es geht um die Anerkennung der eigenen Grenze, um die Suche nach einer Mitte, einem Zufriedensein mit dem was man hat und was

554 Das ist eine wichtige Tatsache die später für die Interpretation des Rats des Kroisos eine große Rolle spielen wird.

555 Schadewaldt, W., Das Religiös-Humane als Grundlage der geschichtlichen Objektivität bei Herodot, S. 193.

man ist, weil man früher oder später es verlieren wird. Deswegen versucht Herodot Kyros auf seiner Sterblichkeit aufmerksam zu machen, nicht nur im solonischen Sinn, dass man erst nach dem Tod wirklich sagen kann, ob jemand glücklich war, sondern, er will Kyros verstehen lassen, dass der Tod irgendwann kommen wird und man alles verlieren wird. Das Glück, an das sich Kyros fesselt, ist nicht greifbar, kann nicht nach Wunsch gerufen werden, man kann sich nicht auf es verlassen. Das genau soll der sterbliche Kyros ansehen und das versucht Kroisos in dem ersten Teil seines Rates zu zeigen. Nach so einem überlegenden und nachdenklichen ersten Teil würde man glauben, dass Kroisos den Kyros vom Zug gegen die Massageten abraten würde. Es kommt aber anders:

In der gegenwärtigen Angelegenheiten habe ich eine Meinung, die den Anwesenden widerspricht.

Erwarten wir die Feinde in unserem Land, so liegt die Gefahr darin, dass du im Falle einer Niederlage deine ganze Macht verlierst. Denn das ist doch klar, dass sich die siegreichen Massegeten nicht in ihr Land zurückziehen, sondern gegen deine Länder vorrücken werden. Falls du aber siegst, ist dein Erfolg längst nicht so groß, als wenn du hinüberziehen, sie drüben besiegen und den Fliehenden folgen könntest. Denn eben das halte ich jenem gegenüber für richtig, dass du als Sieger über die Gegner geradewegs ins Reich der Tomyris vordringen kannst. Abgesehen von allem, was ich gesagt habe, ist es auch schimpflich und unerträglich, dass ein Mann wie Kyros, der Sohn des Kambyses, einem Weibe weicht und sich vom Platze zurückzieht.⁵⁵⁶

Die Forschung bewertet den Rat des Kroisos ganz unterschiedlich. Von Fritz beschreibt ihn als „seltsam“ oder „überraschend“⁵⁵⁷, weil nach seiner Meinung man erwartet, „dass er den König vor

556 Herodot, *Historien*, I, 207, 3-5.

557 Von Fritz, K., Die Griechische Geschichtsschreibung Band I, S. 230-238.

der Unternehmung warnen müsste“⁵⁵⁸. Später beendet er seine Beschreibung mit folgendem Schluss: „Nach alledem kann wohl kaum der geringste Zweifel daran bestehen, dass Kroisos dem Kyros einen sehr schlechten Rat gegeben hat“⁵⁵⁹. Waters wirft Kroisos vor, aus Selbstsucht nicht vom Krieg abgeraten zu haben⁵⁶⁰. Für Stahl entspricht der Rat einer schlechten Beratung durch den angeblich in alte *ὕβρις* zurückgefallenen Warner⁵⁶¹. In der Tat handelt Kroisos so, wie es seiner Tätigkeit als Berater von Kyros entspricht. Er hatte Kyros schon in bestimmten Situationen (Raub von Sardeis oder Aufstand des Paktyas) praktische, nützliche Ratschläge gegeben, die sich als trefflich erwiesen hat. Der Zug gegen die Massageten ist dagegen schon entschieden. Es geht nicht darum, ob es gemacht werden soll, sondern, wie es durchgeführt werden soll⁵⁶². Kroisos zeigt bereits Mut, wenn er die Möglichkeit einer Niederlage erwähnt. Kroisos ist nur ein Berater von Kyros und sein Einfluss ist nicht unbegrenzt. Er zeigt ihm ganz deutlich die Wandelbarkeit des Glückes und dann gibt er ihm den besten möglichen Rat für diese bestimmten Umstände. Pelling sieht in diesem Rat einen Versuch von Kroisos, dass Kyros es vermieden sollte die selben strategischen Fehler zu begegnen, die er selber begangen hatte. Kroisos hat den Krieg gegen die Perser nicht nach der Überquerung des Halys verloren, sondern nach dem Rückzug nach Sardeis. Schließlich zeigt sich dieser Rat des Kroisos als sehr vortrefflich. Dazu Schulte-Altedorneburg:

Überdies bestätigt der Gang der Geschichte, dass Kroisos mit Blick auf die Zukunft des Perserreiches einen sehr guten, d. h. zutreffenden Rat gegeben hat: Kyros büßt zwar Leben und Herrschaft ein, das Perserreich selbst aber wird nicht in seinem Bestand gefährdet, wie die

558 Ebd. 557, S. 236.

559 Ebd. 557, S. 237.

560 Waters, K.H., *Herodotus on Tyrants and Despots*, S. 51ff.

561 Stahl, H.P., *Learning through Suffering? Croesus Conversations in the History of Herodotus*, S. 22-36.

562 Dazu Pelling (Pelling, CH, *Educating Croesus: Talking and learning in Herodotus' Lydian Logos*, S. 168-169): „In such a court, before such a king, certain things are unthinkable – or at least unsayable. [...] However much Croesus is aware of the true implications of his insight, he knows better that to try to dissuade Cyrus from the whole campaign [...]. All he can do is to move to second best and try to minimize the risk“ (zitiert nach Brehm).

unangefochtene und offenkundig unmittelbar nach Kyros' Tod erfolgende Inthronisierung des Kambyses zeigt“⁵⁶³.

Kyros stirbt im Kampf gegen die Massageten. Vor dem Kampf aber berichtet Herodot von einem Traum des Kyros, in dem der 20-jährige Dareios als künftiger persischer Machthaber dargestellt wird. Kyros interpretiert den Traum als eine Warnung vor einem Usurpator und betont die besondere, ihm zugeteilt werdende göttliche Gunst, die ihn vor dieser Situation gewarnt habe (I, 209, 4), was man wieder als Beweis seiner durch *ὕβρις* geladenen Zügen deuten kann. Herodot referiert diese Fehlinterpretation nachdrücklich und erklärt, dass der Traum Kyros bevorstehenden Tod und den zukünftigen Machtübergang auf Dareios ankündigen wollte⁵⁶⁴. Jong⁵⁶⁵ beschreibt die herodoteischen Traumszenen als 'Botenträume', wo der Träumende von einer Person träumt, der ihn besucht und etwas verkündet und als 'symbolische Träume', indem der Träumende eine Szene mit symbolischem Gehalt sieht. Ein Beispiel für die erste Art von Traumszenen wäre der Traum von Xerxes (VII, 14-17). Der Traum von Kyros entspricht der zweiten Art. Man kann einen Vergleich zwischen dem Warner und den Träumen bei Herodot ziehen. Beides sind Situationen, wo der Protagonist entweder vernünftig (der Warner) oder symbolisch (der Traum) auf ein Ereignis aufmerksam gemacht wird. Was will Herodot damit zeigen? Handelt der Betroffene richtig, dann kann er die Warnung verstehen und nachvollziehen (wie die Warnung von Bias/Pittakos an Kroisos). Wenn der Angesprochene sich in eine verfehlte Haltung entwickelt hat, wenn er durch *ὕβρις* motivierten Züge zeigt, dann kann er weder die Warnung (Sandanis bei Kroisos) noch den Traum (Kroisos über Atys, Kyros über den Kampf gegen den Massageten) verstehen. Man kann auch eine Parallele zu der von

563 Schulte-Altedorneburg, J., Geschichtliches Handeln und tragisches Scheitern, S. 161.

564 Zur Traumdeutung, dazu Asheri, D., Le Storie, Libro I, S. 384: „come nei casi di Creso e Astiage, il sogno die Ciro riguarda il futuro della dinastia; è però anche un «sogno di morte». L'uomo alato è un noto elemento dell'iconografia monarchica acemenide. [...] La figura di Dario alato preannuncia il passaggio del regno al ramo di Istape; le due ali coprono i due continenti su cui questo ramo dominerà effettivamente.“

565 Jong, I.J.F. de, Herodotus and the dream of Cambyses, *Historien* III, 30.

mir aufgestellten Idee zweier Urteilebenen ziehen. Die Figur des Warners entspricht dem menschlichen Versuch, den Fehler der Person, der gerade gewarnt wird, gut zu machen und ihn von einer falschen Entscheidung abzuhalten. Die Traumfigur hat bei Herodot eine göttliche Konnotation. Es handelt sich um eine göttliche Äußerung, eine Art Orakel auf einer privaten Ebene. Dazu Frisch: „So wird deutlich, dass Traum und Orakel nicht nur zusammenwirken und sich ergänzen können – es sind äquivalente Äußerungs- und Machtmittel der Gottheit, die beliebig wählen kann“⁵⁶⁶. Wichtiger als ihre Struktur scheint mir die Wirkung auf den Leser, die diese Träume haben. Sie entsprechen der Funktion der Warnung mit großen Wirkung, die aber von der gewarnten Person nicht beachtet werden kann. Es gibt ein tragisches Element, das diese Situation begleitet. Diese Träume kommen wie bei Kyros (oder später bei Polykrates) vor einem großen Ereignissen vor. Das ist oft eine proleptische Darstellung des Resultats des Ereignisses (z. B. der Schlacht). Für den Leser ist damit klar, was passieren wird. Nur der Betroffene kann den Traum nicht richtig interpretieren. Deswegen finde ich, dass die Funktion der Träume, die hybride Lage des Darstellers hervorzuheben ist. Mit diesem dramatischen Instrument kann man den fehlerhaften Zustand des Betroffenen ans Licht bringen: Eine innere Warnung, deren Nichtbeachtung zum Scheitern führt und gerade dieses *nicht-beachten-können* als ein Zeichen von Jemand, der der *ὕβρις* verfallen ist.

Kyros stirbt in der Schlacht. Vorher aber hatte er für seinen Nachfolger gesorgt. „Kyros übergab Kroisos seinen Sohn Kambyses, der sein Nachfolger auf dem persischen Thron werden sollte; er legte ihm dringend ans Herz, Kroisos Ehre und Freundschaft zu erweisen“ (I, 208) und schickte beide zu den Persern zurück.

Die Darstellung, wie Herodot Kyros, den ersten persischen König, beschreibt, strebt danach, die differenzierten Aspekte seines Charakters anzuzeigen. Kyros ist einerseits verantwortlich für die Befreiung der Perser aus der Unterdrückung der Meder und schafft die Expansion des persischen

566 Frisch, P., Die Träume bei Herodot, S. 63.

Reichs. Aber genau dort entwickeln sich die vom $\nu\beta\rho\iota\varsigma$ geladenen Züge die ihn zum Scheitern bringen werden. Dazu Brehm: „So durchläuft Kyros in den *Historien* mit fortschreitendem Expansionserfolg und Machtgewinn eine Entwicklung, die ihn durch verzerrte Selbstwahrnehmung und unstillbare Besitzgier hin zu einer ausgeprägten $\nu\beta\rho\iota\varsigma$ mit tödlichen Folgen führt“⁵⁶⁷. Diese Entwicklung zeigt sich in der Opposition zweier Momente seines Lebens: vor dem Scheiterhaufen und vor dem Zug gegen die Massageten. An der ersten Stelle wird Kyros durch Kroisos mit den solonischen Ideen konfrontiert und er selber realisiert, dass er nur ein Mensch ist und dass sein Glück sich auch ändern könnte. Diese Anerkenntnis aber nivelliert sich mit jedem Erfolg, den er als Krieger erzielen kann. Er erobert ein Volk nach dem anderen und hier beginnt er zu denken, dass der Grund dafür entweder ein göttlicher Schutz oder seine übermenschliche Macht wäre. Diese von $\nu\beta\rho\iota\varsigma$ geladenen Züge werden exemplarisch von Herodot bei der Bestrafung des Flusses Gyndes dargestellt. Hier wird Kyros $\nu\beta\rho\iota\varsigma$ in seine Überhebung über die Natur gezeigt. In diesem Zustand kann er die mahnenden Worte von Kroisos nicht mehr wahrnehmen und stürzt sich in seinen letzten Zug (gegen die Massageten) dessen hybrider Charakter von Herodot mit der Überquerung des Flusses Araxes porträtiert wird. Diese negative Entwicklung und das folgende Scheitern sind Konsequenz vom Verlust seiner menschlichen Wahrnehmung und von einer Expansionsgier und sind deswegen selbstverschuldet zugezogen. Das Element, das Herodot bei seiner Beschreibung am meisten hervorhebt, ist dieser Wandlungsprozess, der Verlust des menschlichen Bewusstseins, indem man glaubt, mehr als ein Mensch oder unbesiegbar zu sein. Das ist der Keim jedes Scheiterns und das wird Herodot bei der Beschreibung aller persischen Könige explizit zeigen. Welche Beziehung hat diese Tatsache zu meinem Untersuchungsthema von Grund/Ursache des Krieges zwischen Hellenen und Persern? Ich möchte mich nicht festlegen ob Herodot überhaupt zwischen guten und schlechten Kriegen unterscheidet. Das Element, das Herodot bewertet, ist nicht der Krieg selbst sondern die Gründe oder die Einstellung, die eine bestimmten Art von Krieg verursachen

567 Brehm, J., Generationenbeziehungen in den Historien Herodots, S. 129.

können. Es ist der Verlust des Masses, der Verlust der Mitte, der Verlust des menschlichen Bewusstseins, der Verlust der delphischen Prinzipien, die den Mensch in die *ὕβρις* führen und man kann diesen Zustand als Grund/Ursache für den oben erwähnten Krieg festlegen. Deswegen sind alle diese Kriege von Anfang an zum Scheitern verurteilt. Wichtig ist, wie Herodot die Begründung für solche Handlungen, wie man an dem Beispiel von Kyros und vorher auch an dem Beispiel von Kroisos ganz deutlich sehen kann, aus dem Charakter der Person ableitet. Herodot zieht eine Linie der persischen Könige, die bei Kyros beginnt und bei Xerxes endet. Eine Linie, deren Teile nicht gegeneinander konfrontiert sondern zusammengestellt werden. Die Kontinuität im Handeln entspricht einer Kontinuität im Charakter und seinem negativem Anteil, das heißt, der *ὕβρις*.

242.2.4 Kroisos und Kambyses

Zurück zu Kroisos: Jetzt wird er Berater des Kambyses. Um diese Beziehung verstehen zu können, werde ich eine kurze Beschreibung geben über die Art, wie Herodot Kambyses porträtiert. Auf der militärischen Ebene führt Kambyses die expansive Politik seines Vaters weiter und erobert Ägypten, es misslingt aber ein Zug gegen die Äthiopier⁵⁶⁸. Anders als bei Kyros zeigt sich bei Kambyses

568 In diesem Zug zeigen sich die Worte des Äthiopier-Königs als eine Art Warnung, die von Kambyses nicht verstanden oder wahrgenommen wird. Dazu Herodot: „Eure König ist kein redlicher Mann. Wenn er es wäre, würde er nicht nach fremden Reichen greifen anstatt nach dem eigenen. Er würde nicht Völker unterwerfen, die ihm nie etwas zuleide getan haben. Jetzt aber gebt ihm diesem Bogen hier und sagt dazu: 'Der König des Äthiopier rät dem Perserkönig: Erst, wenn die Perser Bogen von gleicher Größe so leicht spannen wie wir, dann soll er gegen die langlebigen Äthiopier mit zahlenmäßiger Überlegenheit zu Felde ziehen. Bis dahin aber möge er den Göttern danken, dass sie die Söhnen Äthiopiens nicht den Gedanken eingegeben, zu ihrem Lande noch ein anderes zu erobern'“ (III, 21, 2-3). Hier sieht man ein Parallel zum Rat des Sandanis (I, 71, 2), wo die potentielle Gefahr referiert wird, von dem Volk erobert zu werden, das man erobern will. Interessant ist auch, dass hier Kroisos als Berater im Text nicht erscheint. Dazu Bischoff: Der Warner Kroisos wird erst eingeführt werden in dem Augenblick, wo der endgültige Glücksumschlag der Warnung unmittelbar folgt; die Worte des Weisen werden selbst schon gleichsam

keine Entwicklung, die zur *ὕβρις* führt. Stattdessen schildert Herodot in dem Fall von Kambyses eine Art *μανῆ*, die unterschiedliche Herkunft zeigt (als Krankheit oder als göttliche Bestrafung) und seinen Charakter und Handeln tief beeinflusst. In III, 33 berichtet Herodot: „Kambyses soll, so erzählt man, von Geburt an einer schweren Krankheit gelitten haben, die einige die 'heilige Krankheit' nennen. Es ist also durchaus begreiflich, das er bei einem so schweren Leiden auch geistig nicht gesund war“. Kambyses begegnet grausamen, frevelhaften Taten gegen den religiösen *νόμος*, die Herodot auch als Begründung für eine göttliche Bestrafung zu erklären versucht. Er schändet die Mumie des einstigen Königs Amasis. Dazu Herodot:

Als er den Palast des Amasis betrat, ließ er die Leiche des Königs sofort aus der Grabkammer holen. Danach ließ er ihn geißeln, ihm die Haare ausreißen, ihn mit Stacheln durchbohren und auf jede erdenkliche Art mißhandeln. Man schlug die Leiche bis zu Ermüdung; sie war einbalsamiert und hielt es aus, ohne zu zerfallen. Dann befahl Kambyses, sie zu verbrennen. Das war freilich ein frevelhafter, gottloser Befehl. Denn bei den Persern gilt das Feuer als etwas Göttliches. Leichen zu verbrennen ist weder bei den Persern noch bei den Ägyptern Sitte; bei den Persern nicht aus dem angegebenen Grunde: einem Gott einen menschlichen Leichnam zu übergeben ist Frevel. Bei den Ägyptern aber gilt das Feuer als ein lebendiges Tier, das alles verzehrt, was es erreichen kann. Wenn es aber gesättigt ist, stirbt es zusammen mit seinem Opfer. Nirgends aber besteht bei ihnen die Sitte, Tieren die Leiche zum Fraße geben. Darum balsamieren sie die Toten ein, damit sie nicht in der Erde von den Maden verzehrt werden. So gab Kambyses einen Befehl, der gegen die Sitte beider Völker verstieß⁵⁶⁹.

Nach der Rückkehr nach Memphis aus dem Äthiopien-Feldzug trifft Kambyses Zorn die Ägypter,

der Anfang des Unheils sein“. Bischoff, Der Warner bei Herodot, S. 47.
569 Herodot, *Historien*, III, 1-4.

die das Erscheinen des Apis feierten. Er glaubte, sie freuten sich über seinen misslungenen Feldzug. Dazu Bichler: „Sein Zorn traf zunächst die Obersten von Memphis, deren Erklärungen er misstrau-te. Er schalt sie unberechtigt Lügner, ein nach persischen Normen böser Vorwurf, und sprach ihr Todesurteil (III, 27). „Die Priester, die ihn nun über die Abkunft des Apis genauer unterrichteten, ließ er auspeitschen. Feiernde Bürger befahl er hinzurichten. Als höchste Demonstration dessen, wie verächtlich und nichtig der Glaube an die Göttlichkeit des Apis sei, erstach er ihn mit eigener Hand. Heimlich wurde der Apis dann bestattet(III, 28-29)⁵⁷⁰. Danach erzählt Herodot weiter: „Wie die Ägypter erzählen, verfiel Kambyses sofort ab dieser Freveltat in Wahnsinn; allerdings war er vorher schon nicht recht bei Sinnen (III, 30).

Eine zweite Serie von Schauertaten begeht Kambyses im eigenen Umfeld und Familie: Bruder und Schwester werden ermordet. Nachdem er seinen Bruder Smerdis nach Persien aus Neid geschickt hatte (er konnte die Sehne des Bogens, die Äthiopiens König geschickt hatte, etwa zwei Finger spannen, mehr als jeder anderer Perser⁵⁷¹), hatte Kambyses einen Traum: er zeigte dem König einen Boten, der ihm meldete, zuhause sitze Smerdis auf dem Thron und sein Haupt berühre den Himmel. Er fürchtet daraufhin, dass sein Bruder nach der Herrschaft strebt, deswegen befiehlt er seinem vertrauten Prexaspes Smerdis zu ermorden. Dazu heiratet seine jüngere Schwester, was gegen den persischen *vóμος* stoß. Die persischen Richter rechtfertigen diese Entscheidung mit der Begründung dass „es dem Perserkönig erlaubt sei, zu tun, was er wollte“ (II, 31, 4). Dazu Bichler: „Die erzwungene Legitimierung eines Normenverstoßes als königliches Vorrecht entlarvt sich im Han-deln des wahnsinnigen Kambyses als kardinale Schwäche der Despotie“⁵⁷². Die Schwester wird später von Kambyses ermordet und einer der Varianten zufolge, die Herodot für die Tat anbietet, erklärt dass Kambyses wutentbrannt auf sie aufsprang und sie mit dem Füßen trat. Dazu Herodot:

570 Bichler, R., Herodots Welt, S. 272-273.

571 Das Motiv der Bogenprobe findet man in der Odyssee (cf. Od. 21, 73-79).

572 Ebd. 570, S. 274.

„Sie war schwanger, gebar vorzeitig und starb dabei“ (III, 33).

Eine dritte Serie von Freveltaten führte er gegen jeden aus, der nahe genug war seine Wut mit oder ohne Grund zu erwecken. Prexaspes sollte dem König sagen, was seine Untertanen von ihm denken. Als er ihm erzählt, sie denken dass er zu viel trinkt wird Kambyses wütend und droht Prexaspes er wolle seinen Sohn (der der Mundschenk von Kambyses war) mit dem Bogen erschießen. Wird er mitten ins Herz getroffen, dann soll es bedeuten, dass die Perser von Sinne sind. Prexaspes Sohn wird ins Herz getroffen und Kambyses ruft „lachend und überglücklich“ dem Vater zu: „Prexaspes, jetzt ist dir doch klar, dass ich nicht toll bin, dass viel mehr die Perser von Sinnen sind. Sage mir nur: Hast du jetzt einen so guten Schützen gesehen wie mich? Prexaspes aber merkte, dass der König irrsinnig war; und aus Furcht um sein eigenen Leben antwortete er: Herr, ich glaube sogar, Gott selbst könnte nicht so gut schießen“ (III, 35, 4).

Vor diesem Hintergrund kann man verstehen dass die Beziehung zwischen Kroisos und Kambyses anders verläuft als die Beziehung zwischen Kroisos und Kyros. Herodot schildert diese Beziehung in zwei Auseinandersetzungen. Die erste Begegnung ist auf die Prexaspes Szene bezogen. In einer eingeschobene Rückblende (III, 34, 4-5) erkundigt sich Kambyses bei seinem persischen Ratgeber und Kroisos, wie er als Mann im Vergleich zu seinem Vater stehe. Die übrigen Ratgeber schmeicheln ihm, und sagen er sei bedeutender als sein Vater, weil er außer über das vom Vater ererbte Reich über Ägypten und das Meer herrsche. Kroisos zeigt sich mit diesem Urteil nicht zufrieden und spricht zu Kambyses: „Sohn des Kyros, ich meine, du kannst dich nicht mit deinem Vater vergleichen, denn du hast noch keinen solchen Sohn, wie er in dir hinterlassen hat“. Dazu Brehm:

Zweifellos ist Kroisos' Antwort gewitzt und geistreich, enthält aber eine klare Kritik. Vorder-

gründig lobt der Lyder in diesem Paradoxon zugleich den Vater Kyros und den Sohn Kambyses, obwohl er die Schwächen des neuen Königs, auf die er später noch explizit hinweisen wird, bereits durchschaut hat. Denn die Antwort deutet viel stärker noch auf die bedrohte Kontinuität der Familiengenealogie hin, welche für die Dynastie und das Haus des Kyros ein gravierendes Kernproblem der Regierungszeit des Kambyses darstellt: Denn er wird nach seinem Tod keine Kinder hinterlassen und die direkte Königslinie somit zugrunderichten⁵⁷³.

Kambyses kann Kroisos' Aussage nur aus seiner Perspektive verstehen: er übersieht die warnende Pointiertheit der Aussage und freut sich stattdessen für das, nach seinem Urteil, Lob des Kroisos, der ihn für größer als seinen Vater erklärt. Die nächste Begegnung resultiert in einer schweren Auseinandersetzung. Kroisos konnte bei Kambyses Vater in seiner Tätigkeit als Berater Ratschläge über zukünftige Ereignisse geben. Ihm war erlaubt, seine eigene Meinung zu äußern und zu sagen, was er für richtig hielt. Er konnte ihm helfen, eine bestimmte Entscheidung zu treffen oder eine fehlerhafte Handlung zu vermeiden. Bei Kambyses ist es nicht mehr möglich, weil er sich nur durch seine Wut führen lässt und allein jede Entscheidung trifft. Das Einzige, was Kroisos noch machen kann, ist Kritik zu üben um den von Kambyses gerichteten Schaden zu begrenzen, was Herodot auf folgende Weise erzählt:

„König, lass dich nicht immer von deiner Jugend und von deinem Jähzorn übermannen! Halte an dich und beherrsche dich! Vorauszudenken ist gut, Vorsicht ist weise. Du nimmst deine Mitbürger ohne triftigen Grund fest und tötest sie; du tötest auch Kinder. Wenn du so weiter handelst, dann sieh zu, dass die Perser nicht von dir abfallen! Mir aber trug dein Vater Kyros auf, immer wieder dich zu warnen und in allem zu beraten, was ich für richtig hielte“ (III, 36).

573 Brehm, J., Generationenbeziehungen in den Historien Herodots, S. 139.

Hier sieht man erstens, den Versuch Kroisos, Kambyses zur Vernunft zurück zu bringen. Er muss sein Temperament kontrollieren können. Er signalisiert einige der Freveltaten die Kambyses übt. Die Konsequenz davon ist die Warnung, die Kroisos Kambyses überbringt: falls er sein Benehmen nicht ändern kann, sein Volk sich gegen ihn entscheiden könnte. Kroisos will die Gefahr von solchen Taten und von einer so schlechten Ausübung der Macht zeigen. Um diese Kritik zu unterstützen bringt Kroisos die Anforderung des Kyros, er solle Kambyses nicht nur beraten, sondern auch warnen, wenn etwas nicht stimme. Hier zeigt Kroisos sein ständiges Interesse und dazu Fähigkeit, gute praktische politische Ratschläge zu geben. Vorher (in dem Rat an Kyros, vor dem Zug gegen den Massageten) ging es um die Erhaltung der Königslinie, hier geht es um die Erhaltung der Macht. Das entspricht der Haltung von Kroisos als Berater, der immer die Interessen und Erhaltung der königlichen Institution in dem Vordergrund stellt. Das, was in seinem letzten Rat an Kyros mitgeholfen hat, die Königslinie erhalten zu haben wird jetzt von Kambyses drastisch abgelehnt. Er antwortet ihm:

„Du also wagst es, auch mir Ratschläge zu erteilen? Du hast doch dein eigenes Reich trefflich regiert, hast meinem Vater gut geraten, als du sagtest, er solle den Araxes überschreiten und ins Massagetenland ziehen, während jene in unser Land herüberkommen wollten. Vernichtest hast du dich selbst, indem du dein Vaterland übel lenkest, vernichtet auch Kyros, der dir gehorchte. Aber freue dich dessen nicht! Schon lange suche ich nach einem Vorwand, um dich zu fassen“⁵⁷⁴.

Kambyses kann Kroisos mahnende Worte aus Mangel an Reflexions- und Erkenntnisfähigkeit nicht verstehen. Das bestätigt die Unmöglichkeit vom Kroisos Versuch, Kambyses solle seinen *θυμός* un-

574 Herodot, *Historien*, III, 36, 3-4.

ter Kontrolle stellen. Die Möglichkeit jeder Vermittlung scheitert am Charakter des Königs. Statt irgend welcher Zeichen von Anerkennung der Fehler versucht Kambyses mit seinem Bogen Kroisos zu erschießen, was ihm misslingt, da Kroisos schnell fliehen konnte. Er befahl Kroisos einzuholen und ihn umzubringen. Die Diener, die den wechselhaften Charakter des Kambyses kannten, brachten Kroisos in Sicherheit. In der Tat, nicht lange nachher, verlangte Kambyses tatsächlich nach Kroisos. Er freute sich über die Rettung des Kroisos aber aufgrund der Ungehorsamkeit der Diener, ließ er sie hinrichten.

Dazu erzählt Herodot eine Reihe weiterer schwerer religiöser Frevel von Kambyses in Ägypten (III, 37). Kroisos aber scheint in seiner Wirkung als Berater gedient zu haben und Herodot erzählt über sein Schicksal oder Lebensende nicht weiter. Kambyses verursacht mit seinen Freveltaten sein eigenes Ende. Dazu von Fritz:

Kambyses erhält die Nachricht, die Mager hätten sich gegen ihn erhoben und seinen Bruder Smerdis an seiner Stelle zum König gemacht. Er glaubt zuerst, Prexaspes, den er mit der Tötung des Bruders beauftragt hatte, habe ihn hintergangen. Aber das Zeugnis des persischen Boten, er habe den Smerdis nicht gesehen, sondern nur in seinem Namen Befehle erhalten, überzeugt ihn, dass es sich um einen Usurpator handelt. Da erkennt er, dass der Traum in Erfüllung gegangen ist. Aber der Mann, den der Bote in seinem Traum auf dem Königsthron gesehen hat, war nicht sein Bruder, sondern ein Usurpator, der ihm ähnlich sieht. Nun bereut er zu spät, was er getan hat und kommt endlich zur Besinnung. Aber es ist in jeder Hinsicht zu spät. Als er aufs Pferd springt, um gegen den Usurpator zu Felde zu ziehen, verwundet er sich mit seinem Dolch an derselben Stelle, an der er den Apistier getroffen hatte und stirbt kurz darauf in einem kleinen Ort Ekbatana, auch darin ein Orakel erfüllend, das ihm geweissagt hat, er werde in Ekbatana sterben; wie er glaubte, natürlich in dem Königssitz, nun aber an der ägyptisch-syrischen Grenze. So zeigt sich von neuem,

dass man seinem Schicksal nicht entgehen kann⁵⁷⁵.

Obwohl die zwei letzten Taten (die Verletzung an gleicher Stelle wie das Apistier und das Sterben an dem von Orakel vorausgesagten Ort) als Zeichen einer Schicksalserfüllung betrachtet werden könnten, finde ich, dass man bei Kambyses eine andere Erklärung für sein Scheitern beweisen kann. Als Beweis für seine eigene Schuld wegen fehlerhafter Entscheidungen sieht Herodot, in Kambyses Haltung die Begründung für den Aufstand der Mager. Dazu Herodot:

„Als Kambyses, des Kyros Sohn, immer noch in Ägypten weilte und wahnsinnige Taten verübte, machten zwei Brüder aus dem Stamm der Mager einen Aufstand. Einen von ihnen hatte Kambyses als Verwalter seines Palastes daheimgelassen. Als dieser bemerkte, dass der Tod des Smerdis geheimgehalten werde und dass in Persien kaum einer davon wusste, während die meisten ihn noch am Leben wählten, erhob er sich gegen Kambyses“ (III, 61).

Dazu kommt, was auch Herodot in diesem Zitat erwähnt, die *μανίη*, die ihn zu Freveltaten führt und von der er besessen ist. Wie Löffler erklärt: „Informationen lösen eine affektbestimmte Interpretation derselben aus, was dazu führt, dass die Handlungsoption mit dem Bewertungskriterium „Rache ausgewählt wird“⁵⁷⁶. Das Misstrauen gegenüber Kambyses blieb sogar nach seinem Tod. Dazu Herodot: „Unter den anwesenden Persern machte sich starkes Misstrauen breit, ob die Mager wirklich die Herrschaft an sich gebracht hätten. Vielmehr glaubte man, Kambyses habe sie verleumderisch täuschen wollen mit dem, was er über den Tod des Smerdis gesagt habe,

575 Von Fritz, K., die Griechische Geschichtsschreibung, S. 302-303.

576 Löffler, H., Fehlentscheidungen bei Herodot, S. 73.

damit das ganze Perserreich gegen ihn zum Krieg entflammmt werde“ (III, 67). Der „falsche Smerdis“ konnte sieben Monate nach dem Tode des Kambyses ungestraft herrschen.

Wahnsinn, Fehlentscheidungen und Schicksal sind die Elemente, die Herodot als Begründung vom Kambyses' Scheitern schildert. Herodot präsentiert ihn als ein Gegenbild zu Kyros. Dazu Brehm:

Zwar versagt Kyros am Ende durch seine *vβρις*, die aus Expansionsgier und Selbstüberhebung resultiert, aber der Bestand des Perserreiches und der Dynastie, sogar der Monarchie überhaupt, gerät niemals ernsthaft in Gefahr: Kyros scheitert an sich selbst. Kambyses aber richtet die eigene genealogische Linie, d.h. das väterliche, dynastische Erbe, zugrunde und frevelt an den eigenen Untertanen, ob im engsten Umfeld oder im weiteren Kreis der Untergebenen: Kambyses scheitert daher als König schlechthin⁵⁷⁷.

Kambyses bringt mit seinem Scheitern eine Dynastielinie zum Ende. Sogar die Monarchie als politisches System wird später bei Otanes in der so genannten Verfassungsdebatte (III, 80) auf folgende Weise in Frage gestellt:

Mir scheint, ein einzelner von uns darf nicht Alleinherrscher werden; das ist nicht erfreulich und gut für uns. Ihr seht alle, wie weit der Frevelmut des Kambyses gegangen ist. Auch unter dem Übermut des Magers hattet ihr zu leiden. Wie kann die Alleinherrschaft eine wohlgeordnete Einrichtung sein, wenn es darin dem König erlaubt ist, ohne Verantwortlichkeit zu tun, was er will. Auch wenn man den Allerbesteren zu dieser Stellung erhebt, würde er seiner früheren Gesinnung untreu werden. Selbstüberhebung befällt ihn aus der Fülle von Macht und Reichtum, und Neid ist

⁵⁷⁷ Brehm, J., Generationsbeziehungen in der Historien Herodots, S. 146.

dem Menschen von Anfang schon angeboren. Mit diesen Eigenschaften besitzt er aber auch schon alle anderen Laster. Aus Selbstüberhebung und Neid begeht er viele Torheiten. Freilich sollte gerade ein Alleinherrscher ohne alle Missgunst sein; besitzt er doch alle Güter. Aber seinen Mitbürgern gegenüber zeigt er sich als das Gegenteil. Er beneidet die Besten um ihr bloßes Dasein und Leben, er freut sich über die schlechtesten Bürger und ist gern bereit, auf Verleumdung zu hören. Und was am allerwenigsten zusammenpasst: Wenn man ihn in maßvoller Weise bewundert, ärgert er sich, dass man ihm nicht ehrerbietig genug begegnet; erweist man ihm aber höchste Achtung, dann ärgert er sich, dass man ihm schmeichelt. Das Schlimmste aber sage ich jetzt erst: Er röhrt an den altüberlieferten Ordnungen, er vergewaltigt Frauen und tötet ohne Richterspruch (III, 80, 1-6).

Diese Rede entspricht sogar ins Detail der Herrschaft des Kambyses. Alle seine Fehler sind hier, einer nach dem anderen, als Grund für die Ablehnung der Monarchie dargestellt. So weit hat Kambyses' Herrschaft das politische System der Perser beschädigt. Es ist aber bemerkenswert, dass die Rede des Dareios, die für die Monarchie plädiert (die letztendlich von allen als bestes System akzeptiert wird) sich eine andere Figur widmet, um die Vorteile der Monarchie als System zu zeigen: diese Figur ist Kambyses' Vater, Kyros. Dazu Dareios: „Wie ist der Perser frei geworden? Wer hat ihm die Freiheit gegeben? Das Volk, die Oligarchie oder die Monarchie? Ich habe also die Überzeugung: Wir haben durch einen Mann die Freiheit bekommen; an ihr müssen wir festhalten. Überhaupt sollten wir die altüberlieferte Verfassung, die so gut ist nicht abschaffen; das ist immer von Übel! (III, 82, 5). Es ist die Figur des Kyros, die der Monarchie einen Sinn gibt. Es ist die Figur des Kyros die als Vaterfigur als Garantie eines Systems gesehen wird, das seinen Sohn ruiniert hat. Dazu Herodot: „Dareios sei ein Kaufmann, Kambyses ein Herr, Kyros aber ein Vater gewesen; denn Dareios habe in allem nach Krämerart gehandelt; Kambyses sei hart und rücksichtslos gewesen, Kyros mild; und ihm verdankten sie alles Gute“ (III, 89, 3).

Es bleibt eine unbeantwortete Frage, die sehr wichtig für diese Untersuchung ist: Was ist aus Kroisos geworden? Warum erzählt Herodot nichts über seinen letzten Tagen oder über sein Ende? Es bleibt noch eine bedeutendere Frage offen, die sehr wichtig für die geschichtsphilosophische Vision Herodots ist, und die man nicht aus dem Text beantworten kann: war Kroisos nach den solonischen/herodoteischen Betrachtungen ein glücklicher Mann oder nicht? Ich kann nicht über die Absichten von Herodot spekulieren, oder, anders gesagt, man kann nur spekulieren über das, was Herodot nicht gesagt hat, aber genau dieses „nicht Gesagte“ kann auch eine Bedeutung haben. Es scheint mir sehr schwer zu glauben dass Herodot es einfach vergessen hat, das Ende des Kroisos darzustellen. Es wäre der einzige Fall, da Herodot gewöhnlich sehr explizit das Ende jeder wichtigen Figur im Werk genau zeigt, weil für ihn diese Vollendungsidee (*τελευτή*) eine große Rolle im Laufe des ganzen Logos gespielt hat. Auf einer literarischen Ebene finde ich es sehr mutig, dass Herodot diese Frage offen lässt, weil er seinen Leser zum Nachdenken zwingt. Es ist ohne weiteres eine philosophische Übung, die er mit uns macht. Wir als Leser sollen und können diese Frage angehen und sie nach unserem Verständnis zu beantworten versuchen. Das aber ist, was ich als Forscher, aus meiner Perspektive aus dem Text herausholen kann, was ich, nach meinen Möglichkeiten aus dem Text interpretieren kann. Was Herodot damit meint, ist aber eine andere Geschichte...

Wichtiger aber ist der Wert, die Bedeutung der Figur des Kroisos für das Werk und für unser Thema zu verstehen. Kroisos spielt als erster, der einen Teil der Hellenen unterdrückt hat eine sehr wichtige Rolle in Herodots Werk. Er entspricht allen Werten, die die orientalischen Despoten bezeichnen. Beispielhaft ist sein Bezug zu Reichtum und Macht, die er als Grundelemente des Glücks versteht. Die Auseinandersetzung Solon/Kroisos repräsentiert eine interkulturelle Untersuchung, die das Verstehen des eigenen Selbst aus dem Verständnis des Anderes erzielt. Kroisos Fall bedeutet auch die erste extensive Darstellung wie man zur *ὕβρις* kommt, das heißt der Prozess

und die Gründe die Kroisos aus dem Maß zieht und dazu ihre Konsequenzen. Hier zeigt sich auch die doppelte Ebene der Verurteilung, einerseits, das Scheitern aus der Fehlentscheidung und die Unmöglichkeit den Warner zu verstehen und dazu die göttliche Bestrafung, die das von den Moiren bestimmten Schicksal sogar über die Wünsche bestimmten Götter (Apollo) erfüllen will. Dieser Verlust der Grenzen, dieser Übermut, sich als der Glücklichste aller Menschen zu fühlen, in Kombination mit Machtgier und Expansionswillen, führen Kroisos zu einem im Voraus angekündigten Scheitern. Dieser Prozess, den Herodot bei Kroisos ganz ausführlich erzählt ist paradigmatisch für die Haltung aller persischen Könige und dient letztendlich als Erklärung der Ursache/Schuld aller gewalttätigen Auseinandersetzungen. Herodot zeigt eine Kombination zwischen inneren Aspekten der Persönlichkeit und äußeren Wünschen, die diesen inneren Aspekten entsprechen. Man könnte sagen, dass Herodots Erklärung für die Ursache/Schuld der Konflikte auf vielen Ebenen (psychologisch, politisch, soziologisch und letztendlich philosophisch) ausgetragen wird. Im Fall von Kroisos zeigt sich eine Entwicklung, die zur einer Anerkennung der eigenen Fehler führt, was eine radikale Veränderung in seiner Persönlichkeit verursacht. Kroisos kann ab diesem Moment vernünftige Urteile abgeben, die sich in seiner Tätigkeit als Berater des Kyros und später des Kambyses als sehr trefflich zeigen werden. In der Beschreibung des ersten Aggressors, zeigt Herodot nicht nur die Fehler des Anderen sondern auch die Menschlichkeit des Anderen. "Υβρις ist kein unausweichlicher Zustand. An dem Beispiel von Kroisos zeigt Herodot, wie dieser fehlerhaften Zustand überwunden werden kann. Man kann hinter diesen Gedanke nicht nur mahnende Worte für die Perser finden sondern sie gelten mit Sicherheit als allgemeine Aufforderung für die Führung eines besseren Lebens (im Osten so wie im Westen). Ob Kroisos ein glücklicher Mann war oder nicht, wird man nicht wissen. Was man weiß, und das entspricht den moralischen Ziel des Werkes, man kann, wenn man will, aus einer von *υβρις*-beladenen Existenz, den befreienden Weg zum Glück angehen. Kroisos hat es (vielleicht) getan.

2.2.2.5 Amasis, Polykrates und das Glück

Bevor Herodot das endgültige Scheitern Kambyses' zu Ende erzählt, zeigt er in einem Exkurs die Geschichte des Polykrates aus Samos, die als Paradebeispiel der Konfrontation zwischen menschlicher *ὕβρις* und göttlicher Bestrafung für die ganzen *Historien* dienen kann. Das erste, was Herodot über ihn erzählt, ist, dass er Samos unterworfen hat. Er teilte die Stadt in drei Teile und gab seinen beiden Brüder je einen. Danach tötete er einen von ihnen und den anderen vertrieb er von der Insel. Dazu Bischoff: „Polykrates hat sich durch Mord und Gewalttat der Tyrannis von Samos bemächtigt und dann Amasis, den Pharaon von Ägypten, zum Gastfreund gemacht“⁵⁷⁸. Ein anderes Element, dass Herodot, wie viele wichtige Sache in seinem Werk *en passant* erwähnt, ist die Tatsache, dass Polykrates eine Flotte von hundert Fünfzigraderen besaß und damit sich als Seemacht in der ganzen Region etablieren konnte. Er wird präsentiert als erste Hellene, der eine Seeherrschaft errichtet⁵⁷⁹. Dazu Herodot: „Soweit wir wissen, ist Polykrates der erste Grieche, der auf Seeherrschaft sann, außer Minos von Knossos, und wer noch vor ihm das Meer beherrschte“ (III, 122, 2). Dank seiner Flotte konnte er zahlreiche Inseln und viele Städte des Festlandes besetzen⁵⁸⁰. Dazu erzählt Herodot: „Wohin er auch in den Kampf ziehen mochte, ihm gelang alles“ (III, 39, 3). Damit will Herodot zeigen, dass der Grund für so viele Erfolge nicht nur seine Flotte sondern hauptsächlich sein großes Glück war. Sein Freund Amasis, besorgt wegen des übernatürlichen Glücks des Polykrates, schickt ihm einen Brief, den man als Warnung und Rat in einem ausdeuten kann. Diese Situation erinnert sehr an die Solon-Kroisos Begegnung und gilt ohne Zweifel den

578 Bischoff, H., Der Warner bei Herodot, S. 75.

579 Die Seemacht wird später der entscheidende Faktor im Kampf der Hellenen gegen die Perser.

580 Dazu Erbse: „Man erfährt nur nebenbei, dass die lesbische Flotte in einer Seeschlacht besiegt worden ist (3,39,4), dass seine Macht schnell wuchs und sein Ruhm sich in ganz Griechenland verbreitete (3,39,3). Um das zu belegen, benutzt der Geschichtsschreiber eine zynische Wendung, die man dem Polykrates zugeschrieben zu haben scheint (3,39,4): 'In aller Welt plünderte er und führte die Leute davon und verschonte niemand. Denn er gewinne eher Freunde und ihren Dank, war sein Wort, wenn er ihnen etwas nehme und dann wiedergebe, als wenn er's gar nicht erst nehme'. Erbse, H., Studien zum Verständnis Herodots, S. 96.“

Ziel Herodots, die *ὕβρις*, ihre Entstehung, Entwicklung und Konsequenzen bei den Menschen zu zeigen. Was genau sagt Amasis? Dazu Herodot:

"Es ist zwar erfreulich zu erfahren, dass es einem lieben Gastfreund gut geht. Mir aber gefällt dein großes Glück gar nicht; denn ich weiss, dass die Gottheit neidisch ist. Ich sehe es lieber, dass ich selbst und meine Freunde einmal in ihrem Unternehmen Glück, ein andermal aber Misserfolg haben, und das es uns so in unserem Leben abwechselnd geht, als dass ich in allem erfolgreich bin. Noch kenne ich vom Hörensagen keinen, der nicht zuletzt ein ganz klägliches Ende nahm, wenn er in allem Glück hatte. Du also gehorche mir jetzt und tue gegen zuviel Glück folgendes: Überleg dir, was du unter allen deinen Gütern wohl für das wertvollste hältst und über dessen Verlust du am traurigsten wärest! Dann wirf es weg, damit es nicht mehr in Menschenhände kommen kann. Und wenn dir von nun an nicht abwechselnd Glück und Unglück zustößt, dann hilf auf die Weise nach, die ich dir eben vorgeschlagen habe"⁵⁸¹.

Amasis erwähnt den *φρόνος θεῶν*, wovor Solon in I, 32, 1 schon Kroisos gewarnt hatte. Hier wird es aber mit etwas anderem kombiniert. Es geht um die Botschaft von Kroisos I, 207, 2 an Kyros, die besagt: "Alles Menschliche vollzieht sich im Kreislauf", und, was besonders für Polykrates gilt: "Es wandert herum und duldet nicht, dass immer die Gleichen glücklich leben"⁵⁸². Schulte-Altedorneburg macht eine vergleichende Analyse des Rats des Amasis in Bezug auf Solons Ideen und kommt zu folgendem Schluss:

Während man Amasis bis hierher noch zugute halten kann, die abstrakten Überlegungen Solons

581 Herodot, *Historien*, III, 40, 2-4.

582 Diesen Gedanken kann man auch auf folgende Aussage von Solon beziehen: „Vielen schon winkte die Gottheit mit Glück und stürzte sie dann ins tiefste Elend (Herodot, Historien, I, 32, 9).

zur Bedeutung der Macht des Zufalls und des Göttlichen sowie zu den diversen Aspekten des Glücks auf die Ebene konkreter, allgemein nachvollziehbarer Erfahrung heruntergebrochen zu haben, macht sein anschließender Rat deutlich, dass es ihm – anders als Solon – offenbar weder um die dem Glück angemessene Denk- bzw. Erkenntnishaltung noch um die Art der Erfolge, sondern allein um den nach außen für Gott und Mensch wahrnehmbaren Status geht: Nicht die Qualität, sondern die kontrollierbare Quantität des Glücks ist also seines Erachtens ausschlaggebend für die Aufmerksamkeit sowie die potentiellen Eingriffe der Götter und bestimmt damit letztlich das Verhältnis von Gott und Mensch. So richtet sich der zuvor implizit fassbare Rat des Amasis tatsächlich auf die Vermeidung permanenten Erfolges durch die willentliche Herstellung eines angeblich der göttlichen Ordnung gemäßen Glückswechsels: Ein am Verlustschmerz gemesen spür- und erkennbares Opfer solle Polykrates bringen, sich von etwas besonders Wertvollem endgültig und unwiederbringlich trennen, um so einen Umschwung in seinem erfolgreichen Leben herbeizuführen⁵⁸³.

In dem letzten Satz erwähnt Schulte-Altedorneburg etwas (ohne es ins Detail zu untersuchen), was ich sehr wichtig finde, um den Unterschied zwischen Amasis und Solons Ideen zu verstehen. Er sagt, Polykrates soll sich von „etwas“ trennen, um den Umschwung zu schaffen. Amasis sagt, er soll das wertvollste unter seinen „Gütern“ wählen, über dessen Verlust er am traurigsten wäre und sich davon trennen um den Umschwung bewusst zu schaffen. Hier sieht man, wie Herodot, ohne es zu thematisieren, eine ganz andere Idee vom Glück zeigt, die in Bezug auf "Gütern" definiert wird. Es erinnert an Kroisos Einstellung von *όλβιώτατος* in Verbindung zum Reichtum (er glaubte der glücklichste zu sein, weil er immens Reich war). Bei Amasis wird Unglück in Verbindung zum Verlust eines Gutes gedacht. Das scheint weit weg, sehr entfernt von dem von Solon geprägten Vollendungsmotiv (*τελευτή*) zu sein, dass das gut geführte und gut beendete Leben der Maßstab ist,

583 Schulte-Altedorneburg, J., Geschichtliches Handeln und tragisches Scheitern, S. 167.

als Möglichkeit jemand als glücklich zu betrachten. Diese Opposition (die Herodot nicht explizit erwähnt) entspricht keiner Ausnahme sondern einer Regel, die im Laufe des Werkes die unterschiedlichen geschichtsphilosophischen Einstellungen der Völker, die soziokulturelle Opposition zwischen Helenen und Barbaren zeigen wird.

Jetzt kommt die berühmte (besonders auch durch die Erzählung von Schiller) Episode vom Ring des Polykrates: er wählt unter seinen Gütern einen Siegelring, den er ins Meer wirft. Am fünften oder sechsten Tag kommt ein Fischer in den Palast, der einen großen Fisch gefangen hatte um ihn Polykrates zu schenken. Polykrates freut sich und lädt dem Fischer zum Mahle. Als die Diener den Fisch aufschneiden, finden sie in seinem Bauch den Ring des Polykrates. Er denkt, dass dies nur eine göttliche Fügung sein kann und schickt einen Brief zu Amasis mit einer Beschreibung der Ereignisse. Dazu Herodot: „Als Amasis die Nachricht des Polykrates gelesen hatte, erkannte er, dass es einem Menschen unmöglich sei, den anderen von dem drohenden Schicksal zu retten, und dass Polykrates, der in allem Glück hatte, kein gutes Ende nehmen werde“ (III, 43). Dazu kündigt er ihm die Gastfreundschaft „weil er den Umschlag ins Unglück für unvermeidlich hält und am Sturz des Tyrannen innerlich nicht so beteiligt sein möchte wie am Unglück des Freunde“⁵⁸⁴. Amasis sieht eine Unmöglichkeit, eine grundsätzliche Ohnmacht des Menschen gegenüber der unveränderbaren Zukunft, was nach Erbse „die Hilflosigkeit der Menschen zum Vorschein bringen muss“⁵⁸⁵; vermisst aber die Betrachtung der fehlerhaften menschlichen Entscheidung als erste Stufe eine mögliche Veränderung des Lebens zu erzielen. Bei Amasis findet man eine Hervorhebung der göttlichen Ebene, die Angst von der göttlichen Bestrafung, die Polykrates zum Scheitern führen wird. Bei Polykrates anderseits, zeigt sich nicht die göttliche Ebene sondern sein Scheitern wird aus seiner Gier und unkontrollierten "zuviel des Wollens", das heißt, aus seiner eigenen, menschlichen Leistung verursacht.

584 Erbse, H., Studien zum Verständnis Herodots, S. 96.

585 Ebd.

Herodot wendet sich in III, 120 an Kambyses' Nachfolger Dareios, der zur Sicherung der Macht unter anderem die Bestrafung der Grausamkeit des Oriotes, des persischen Statthalters von Sardes diktiert. Da Oriotes eine wichtige Rolle beim Sturz des Polykrates gespielt hat, unternimmt Herodot erst hier in einem analeptischen Verfahren, die Fortsetzung und Vollendung des Polykrates-Logos. Herodot stellt Oriotes auf folgende Weise vor: „Etwa zu der Zeit, als Kambyses krank war, geschah Folgendes: Als Statthalter von Kyros' Gnaden saß in Sardes der Perser Oriotes. Eine hässliche Tat reizte ihn. Er wollte den Samier Polykrates, von dem er nie etwas Schlimmes erfahren oder ein kränkendes Wort gehört oder ihn jemals nur gesehen hatte, fangen und umbringen“ (III, 120, 1). Oriotes wusste über Polykrates Bestreben über Ionien und die Inseln zu herrschen und was besonders wichtig ist, er wusste, dass Polykrates nicht über die zum Bau einer Flotte nötigen Mittel verfügte. Dann lockt er ihn in eine Falle: Er bittet um Hilfe. Er behauptet Kambyses zu fürchten und bittet Polykrates um Hilfe, ihn und seine Schätze in Sicherheit zu führen. Dafür bietet er einen Teil seiner Schätzen dem Polykrates an. Dazu sagt Oriotes „Soweit es aufs Geld ankommt, wirst du ganz Griechenland beherrschen. Wenn du mir aber mit meinen Schätzen nicht traust, so schicke einen deiner Getreuen zu mir; dem will ich sie zeigen“ (III, 122, 4). Als Polykrates dies hörte, erklärt Herodot, freute er sich und war entschlossen; und gern wäre er irgendwie im Besitze der Kostbarkeiten gewesen (III, 123). Dazu Schultze-Altedorneburg:

Nachdem bereits der erste Teil dieses Logos hatte erkennen lassen, dass und wie sehr Polykrates in seinem Denken auf Materielles fixiert ist, hebt Herodot dies noch einmal deutlich hervor, indem er nicht nur die große Freude des Polykrates sowie seine Zustimmung zu der Offerte des Oriotes erwähnt, sondern als Begründung dazu explizit das ausgeprägte Verlangen des Polykrates nach der Mehrung seines Reichtums nennt⁵⁸⁶.

586 Ebd. 583, S. 173.

Dies soll deutlich die aus *ὕβρις* motivierten Zügen für das Handeln des Polykrates zeigen. Es geht hier nicht nur um *φρόνος θεῶν*, um göttliche *τίσις* sondern, es ist auch seine fehlerhafte Einstellung, seine von *ὕβρις* geladenen Zügen nach mehr Reichtum, die Polykrates zum Scheitern führen werden⁵⁸⁷. Seine Besessenheit lässt ihn die Situation nicht richtig beurteilen und das führt dazu, dass sein Sekretär durch einen Trick wie ein Kind getäuscht wird. Der, der früher die Spartaner mit falschen Münzen getäuscht hatte wird jetzt wegen mangelnder Vorsicht durch vorgetäuschte Schätze betrogen.

Trotz aller Warnungen macht er sich auf den Weg zu Oriotes. Hier erscheint wieder die Figur des Traumes (seine Tochter, träumte von seinem Vater, der in der Luft schwebt und von Zeus gebadet und von der Sonne gesalbt wird). Genau wie Kyros damals verfehlt Polykrates die richtige Interpretation des Traumes, was von Herodot als Zeichen für den Leser des baldigen Scheiterns des Polykrates verstanden werden kann. Tatsächlich erfährt Polykrates ein schmähliches Ende, das nach Herodot, „weder seiner noch seiner Gesinnung würdig war“ (III, 125, 2). Oriotes, berichtet Herodot, nachdem er Polykrates auf unbeschreiblich grausige Art umgebracht hatte, ließ ihn ans Kreuz schlagen. Ich finde im Polykrates Logos einen interessanten Vergleich der Betrachtung des Glückes zwischen Hellenen und Barbaren. Der Bezug zum Solon-Kroisos Logos ist klar. Was aber diesen Logos einzigartig macht, ist, wie Herodot das Glücksverständnis des Amasis zeigt, ein Verständnis das dem von Kroisos ähnelt und das Glück an Besitz, Reichtum oder Gütern bindet. Wie fehlerhaft diese Haltung ist, wird mit der Reaktion der Götter gezeigt, die das Opfer von Polykrates (seinen Ring) nicht nehmen, weil diese Haltung als Beweis für seine *ὕβρις* gelten kann. Das andere Element ist, dass es nicht nur der *φρόνος θεῶν* ist, der Polykrates zum Scheitern verurteilt. Es sind auch seine aus *ὕβρις* motivierten Zügen, seine fehlerhafte Entscheidung und sein Mangel an Vorsicht, was ihn in ein schmähliches Ende führen wird. Wichtig auch für diese

587 Dazu Colbet: „sein Eroberungsdrang, sein Wille nach großem Besitz lässt ihn in die Falle gehen“. Aus: Cobet, J., Herodots Exkurse und für Frage der Einheit seines Werkes, S. 163.

Untersuchung ist die Tatsache dass *ὕβρις* ein Zustand ist, die nicht exklusiv bei den Barbaren zu finden ist, sondern jedermann der sich über die Menschen stellt, in diesem Fall und zum ersten Mal im Werk, einem Hellenen, auch treffen kann.

Oriotes, der ohne Gründe Polykrates ermordete wird später durch Darios auch durch einen Trick getötet. So traf den Perser Oriotes, wie Herodot sagt, die Vergeltung für Polykrates von Samos, was die Ordnung wieder etabliert.

Wie ich vorher erklärt habe, fasst Herodot die Geschichte des Polykrates nicht als ein ganzes Ereignis zusammen, sondern er zeigt die Entstehung seiner Macht und die von *ὕβρις* geladenen Zügen seines Handelns in einer Art Zäsur, bevor er das Ende des Kambyses beschreibt (III, 39-60). Erst viel später (III, 120-128) macht Herodot eine Rückblende, um die Begründung für die Beseitigung des Oriotes, durch Dareios zu erklären. Dazu Bichler: „Was zunächst wie eine Abschweifung wirkt, erweist sich bei aller eigenständigen Novellistik als recht bedeutsam für die Einschätzung von Dareios' Expansionspolitik“⁵⁸⁸. Der Polykrates-Logos erweist sich thematisch und geographisch als Knoten im Werk, der verschiedene Generationen einbezieht und als exponierter Ort für den Ost-West Konflikt sich zeigt. Diese Bedeutung für die Entwicklung der Handlung wird von Cobet auf folgenden Weise zusammengefasst:

Mit Polykrates gerät der ihn begleitende Arzt Demokedes aus Kroton in die Hände des Oriotes (125, 1 u. 3) und mit dessen Besitz nach Susa an den Hof des Dareios (129, 1 u. 3); der Zufall gibt Demokedes Gelegenheit, mit Hilfe seiner ärztlichen Kunst großen Einfluss zu gewinnen (129f.), schließlich auch bei Dareios' Frau Atossa (133); diese Verbindung nützt Demokedes für sich aus, Gelegenheit zur Heimkehr nach Griechenland zu finden, wodurch wir zum ersten Mal

588 Bichler, R., Herodots Welt, S. 288.

und gleich beziehungsreich von den weitreichenden Eroberungsplänen des Dareios erfahren: *ἔγαλος ἀριστούντεμαι τοῖς ξένοις γέφυραν ἐκ τῆσδε τῆς ἡπείρου ἐς τὴν ἑτέρην ἡπείρον ἐπὶ Σκύθας στρατεύεσθαι* (134,4). Atossa lenkt seine Aufmerksamkeit auf Griechenland (134), und persische Kundschafter werden unter Führung des Demokedes auf den Weg geschickt: *οὗτοι δὲ πρῶτοι ἐκ τῆς Ασίης ἐς τὴν Εὐρώπην ἀπίκοντο Πέρσαι* (138,4). Und es schließt sich an die erste Kriegshandlung der Perser gegen die Griechen außerhalb des kleinasiatischen Küstengebets, zugleich des Dareios' erste Eroberung: *μετὰ δὲ ταῦτα Σάμου βασιλεὺς Λαρεῖος αἱρέει, πολίων πασέων πρώτην Ελληνίδων καὶ βαρβάρων* (139,1). Nach der Niederwerfung des babylonischen Aufstandes (3,150-160) zieht Dareios in der Tat gegen die Skythen (4,1ff.), wobei er seine ganze asiatische Macht zum ersten Mal nach Europa übersetzt (4,83-89; *διέβαινε ἐξ τὴν Εὐρώπην* 89,1); in der Folge davon schafft sein Feldherr Megabazos in Europa einen starken Brückenkopf für die Perser (4,13f.; 5,1ff.). Um zu unserem engeren Zusammenhang zurückzubiegen: den kleineren ersten Bewegungen der Griechen nach Osten, dem Feldzug der Spartaner nach Samos, den Fühlern, die Polykrates nach dem kleinasiatischen Festland ausstreckte, entsprechen als Gegenbewegung die Eroberung des dem Festland vorgelagerten griechischen Samos und die erste weite Erkundung der Perser nach Westen⁵⁸⁹.

Von Fritz sieht eine methodologische Erklärung für diese getrennte Disposition des Polykrates-Logos. Dazu von Fritz:

Es zeigt sich also auch hier, was an sich auch ganz natürlich ist, von den neueren Kompositionstheoretikern aber nicht in Betracht gezogen wird, das Herodot keineswegs die Geschichten von Anfang an für den Ort geschrieben hat, an dem sie jetzt stehen. Vielmehr waren die Geschichten zuerst da, und es konnte sich unter Umständen eine gewisse Spannung zwischen verschiedenen Verwendungsmöglichkeiten ergeben, die gegebenenfalls sogar dazu führten, dass die Geschichte

⁵⁸⁹ Cobet, J., Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes, S. 161.

auseinandergerissen wurde. Dabei ist es wohl auch nicht ganz ohne Bedeutung, dass innerhalb der endgültigen Anordnung die Verwendung im Zusammenhang mit der rein politischen Geschichte der Festigung der Machtposition des Dareios über die mögliche Verwendung innerhalb des religiös-mystischen Zusammenhangs der Ringgeschichte den Sieg davongetragen hat, wenn auch Herodot nicht verfehlt, auf die religiöse Bedeutsamkeit des Geschehens auch innerhalb des politischen Zusammenhangs hinzuweisen⁵⁹⁰.

2.4.2.6 Dareios

Kambyses äußerte am Sterbebett folgenden Wunsch: „Ich beschwöre euch bei den Göttern meines Königshauses und trage euch allen, am meisten aber den Anwesenden von den Achaimeniden, auf, nicht zuzulassen, dass die Herrschaft wieder auf die Meder übergeht“ (III, 65, 6). Aber in der Gestalt des Magers Paizeithes, der den Palast verwaltet (III, 63, 4), und seines Bruders, des „falschen Smerdis“, konnten sich die Meder wieder des Throns bemächtigen. Es kommt zu einer Konspiration, diese Meder zu beseitigen, die durch sieben Perser geführt wird (Ottanes, Aspathines, Gobryes, Megabyzos, Hydarmes, Ardumanisch und Dareios, der nicht von Anfang an anwesend ist, aber dann die Führung übernimmt). Interessant ist, wie Dareios der Eingang zum Palast gelingt; er bedient sich einer Lüge:

„Wo eine Lüge am Platz ist, muss man eben lügen. Denn schließlich streben wir nach dem gleichen Ziel, ob wir lügen oder die Wahrheit sagen. Der Eine lügt, um dadurch zu seinem Vorteil

590 Von Fritz, K., die Griechische Geschichtsschreibung, S. 306.

zu überreden; die Anderen sagen die Wahrheit, um durch sie mehr Vertrauen zu erwecken und Vorteile zu erlangen. Wenn die Rücksicht auf den Vorteil nicht wäre, dann würde der Wahrhaftige bestimmt ebenso leicht lügen wie der Lügner die Wahrheit sprechen“ (III, 72, 3-5).

Bichler beurteilt Dareios Haltung und erklärt: „Als Anwalt der nützlichen Lüge, der wie ein Sophist Lüge und Wahrheit dahingehend relativiert, dass beide dem Streben nach Vorteil dienen (III 72, 4-5), gerät er freilich in harten Kontrast zum persischen Ethos der Wahrheitsliebe“⁵⁹¹. Ich finde diese Aussage von Bichler entspricht nicht der Einstellung Herodots zu den sophistischen Gedanken. Erstens soll man als Sophismus nicht nur verstehen, was in den Platonischen Dialogen dargestellt wird. Das ist eine vollendete, entwickelte Strömung die am Ende des 5. Jahrhundert besonders in Athen zu sehen ist. Dazu von Fritz:

Aber es liegt doch darin vielleicht die richtige Einsicht, dass die 'Sophistik' nicht, wie es in den meisten Philosophiegeschichten aussieht, mit Protagoras plötzlich aus dem Nichts heraus ihren Anfang genommen hat, sondern das, was später die Sophisten charakterisiert, dem Inhalt nach in Ansätzen schon viel früher zu finden ist, und dass nur den Entschluss, aus der Sophistik einen Beruf zu machen, mit großer Wahrscheinlichkeit auf den einen Protagoras als ersten zurückgeführt werden kann.

Das „sophistische“, d. h. bis zu einem gewissen Grade relativistische Denken hat sich, ebenso wie das wissenschaftliche Denken und die Philosophie, welche anstelle der als „relativ“ erkannten Traditionen einer neuen gesicherte Erkenntnis zu setzen versuchten, zweifellos aus der Auseinandersetzung der Griechen mit einer fremden, kulturell z. T. zunächst überlegenen Umgebung entwickelt. Insofern ist die Vorstellung von den „ionischen Sophisten“ durchaus richtig, so wenig

591 Ebd. 588, S. 281.

Grund auch für die Annahme besteht, dass es unter den kleinasiatischen Griechen vor Protagoras berufsmäßige Sophisten gegeben habe. Aus dieser Umgebung und aus der hier stattfindenden Auseinandersetzung mit den verschiedensten Lebensformen stammen offenbar die ersten Ansätze zu Herodots Erzählung und vor allem auch die persischen Elemente in ihr⁵⁹².

Was Herodot respektiert und als sophistisches Element bezeichnet werden kann, ist die Macht der Wörter und was man mit der Sprache erreichen kann. Das werde ich später bei Themistokles intensiv untersuchen. In diesem Fall handelt es sich aber um die Möglichkeit, eine Lüge als Mittel zu benutzen, um ein Ziel zu erreichen. Die Zielstrebigkeit wird auf jeden Fall hervorgehoben. Es geht darum, die anderen Kämpfer zu überzeugen etwas Gefährliches zu unternehmen und Dareios schafft es durch seine rhetorische Macht die Mitkämpfer zu überzeugen. Dieses Handeln, was aus unserer Perspektive als ethisch bedenklich erscheinen kann, bedeutet für Herodot die Ausübung der Macht des Individuums die Wirklichkeit zu verändern. Es ist ein Signal, das den Wert des pragmatischen Handelns bekräftigt und die Fähigkeit des Einzelnen mit Mitteln wie Rhetorik oder List, Ziele zu erreichen, die sonst nur mit Gewalt erreicht werden konnten. Die göttliche Genehmigung zum Plan wird durch ein günstiges Vogelzeichen gezeigt, die den Erfolg der Unternehmung ankündigt, was in der Tat geschieht und die Perser wieder frei macht.

Eine andere Episode, die die intellektuelle Kraft des Individuums beweist, ist die sogenannte List des Dareios. Nach der Absetzung des falschen Smerdis findet eine Verfassungsdiskussion statt, wo am Ende zugunsten der Monarchie entschieden wird. Otanes verzichtet freiwillig auf das Amt und deswegen muss unter den sechs Verschwörern ein Herrscher gewählt werden. Sie beschliessen folgende Wahlmodalität: „Sie wollten vor das Stadttor reiten. Wessen Pferd bei Sonnenaufgang als erstes wiehere, der solle die Herrschaft erhalten“ (III, 84, 3). Danach sprach Dareios zu seinem

592 Ebd. 590, S. 316-317.

Stallmeister Oibares: „Wenn du also klug bist, richte es so ein, dass wir zu diesem Ehrenamt kommen und kein anderer!“ (III, 85, 1). Was später passiert wird von Herodot in zwei Varianten erzählt.

Hier zeige ich die ausführliche:

Bei Einbruch der Nacht führte er eine Stute, die der Hengst des Dareios am meisten liebte, vor das Stadttor, band sie fest und führte ihr den Hengst zu. Mehrmals führte er ihn ganz nahe um die Stute herum bis zur Berührung, und endlich ließ er ihn die Stute belegen.

Im Morgengrauen fanden sich alle sechs verabredungsgemäß zu Pferd ein. Sobald sie vor das Tor an die Stelle kamen, wo in der vergangenen Nacht die Stute angebunden war, wieherte der Hengst des Dareios, indem er dorthin galoppierte. Im gleichen Augenblick, als das Pferd dies tat, fuhr ein Blitz aus heiterem Himmel, und man hörte Donner. Dies Zusammentreffen der Zeichen war für Dareios wie eine göttliche Bestätigung. Die anderen saßen ab und huldigten dem Dareios⁵⁹³.

Hier findet Dareios auch einen Weg, der es ihm ermöglicht, an die Macht zu kommen. Dieses Improvisationstalent, das ihm erlaubt, neue Wege zu finden, Ziele zu erreichen, Zeichen zu interpretieren oder einfach andere Menschen zu überreden, wird von Herodot als ein positiver Aspekt der Persönlichkeit hervorgehoben, als eine Art von Zeichen einer neuen Sorte von Mensch, der auf seine Individualität als Mittel zur Lösung von Problemen zählen kann. Man kann es aber feststellen, dass es bei Dareios diese neue Einstellung nicht so deutlich wie bei Themistokles dargestellt wird. In den zwei Beispiele von Dareios sieht man, dass er, nachdem seine Listigkeit ausgeübt hat, eine göttliche Bestätigung in Form von Zeichen braucht, um sicher zu sein, dass alles, was er unternommen hat richtig war. Hier sieht man wieder diese doppelte Urteilebenen, die in der

593 Herodot, *Historien*, III, 85, 3 – 86, 2.

Tat solches individuelles Handeln wie das von Dareios bestätigen soll. Dareios erscheint hier als ein Schwellencharakter, der einerseits eigene neue Impulse bringt (die Macht des Wortes), aber anderseits noch von den traditionellen Bestätigungsmechanismen abhängig ist, welche später bei Themistokles nicht mehr erscheinen werden⁵⁹⁴.

Dareios' inneres Streben nach Machterweiterung zeigt sich im Gespräch mit seiner Frau Atossa⁵⁹⁵. Sie will ihn überreden, einen Zug gegen Hellas zu machen⁵⁹⁶. Dazu Dareios: „ich habe mich nämlich entschlossen, von diesem Festlande zum anderen eine Brücke zu bauen und gegen die Skythen zu ziehen“ (III, 134, 4). Erst aber schafft Dareios Ordnung in seinem Reich. Er macht eine Unterteilung des Landes in zwanzig Satrapien, die als Steuerbezirke organisiert werden⁵⁹⁷. Nach der schon erwähnten Eroberung von Samos unternimmt Dareios die Unterdrückung eines Aufstandes in Babylon. Anschließend richtet sich seine Aufmerksamkeit wieder auf die Skythen⁵⁹⁸.

Dareios stellt einen überdimensionierten Feldzug auf (Herodot nennt ein Heer von 700.000 Soldaten und 66 Schiffen, IV, 87.1). Es kommt hier zu einer Warnungsszene, wo sein Bruder Artabanos, ihm vom Feldzug abraten will. Dazu Herodot:

594 Man könnte sogar behaupten dass Herodot hier die Schwierigkeiten des persischen Menschen, selbstständig etwas neu zu gestalten als eine Art Kritik zeigen will. Als Indiz in diese Richtung gilt die Verteidigung der Monarchie von Dareios in der Verfassungsdebatte. Dort erklärt Dareios, dass die Perser ihre Freiheit durch Kyros, einen Monarch, bekommen haben. Deswegen sollten Sie die Monarchie als bestes System weiter führen. Das, was wie ein Oxymoron klingt, zeigt die Verankerung der persischen Werten an eine Tradition der Gehorsamkeit.

595 Sie war Tochter von Kyros und ehemalige Frau des Cambyses. Dazu hat Dareios eine andere Tochter von Kyros, Artystone, Parmys, Tochter des „echten Smerdis“, sowie Phaidyme, Tochter von Otanes, die den „falschen“ Smerdis entlarvt hatte, geheiratet. Das stösst gegen die Abmachung die die sieben Verschwörer gemacht hatten, die besagte, dass der König dürfte sich nicht außerhalb Ihres Kreises verehelichen (Herodot, Historien, III, 84, 2).

596 Ich habe vorher über die Abmachung von Atossa mit dem Arzt Demodekes referiert (siehe Anm. 589). Trotzdem wäre es übertrieben, Demokedes als Anstifter des Perserkrieges zu bezeichnen. Herodot zeigt keine Indizien hierzu. Sogar zeigt sich kein deutlicher Zusammenhang zwischen der Demokedes Geschichte und der darauf folgenden Erzählung von der Eroberung von Samos.

597 Unter Kyros und Cambyses gab es noch keine feste Steuerabgabe, sondern nur Geschenke (Herodot, Historien, III, 89, 3).

598 Er gibt als Vorwand ein 28 Jahre andauernden Herrschaftsperiode der Skythen in Asien (die in die medische Zeit stattgefunden hat). Er beschreibt diese Invasion als ἀδικίη und den eigenen Feldzug als Vergeltungsschlag. Was in der Tat nur einem Vorwand entspricht, um Expansion zu schaffen (siehe dazu die Rede der skythischen Boten IV, 118).

Als Dareios zum Zug gegen die Skythen rüstete und Boten aussandte, um dem einen Volk die Stellung von Fußtruppen, einem anderen die Lieferung von Schiffen, einem dritten den Bau einer Brücke über den thrakischen Bosporus befehlen zu lassen, riet ihm Artabanos, der Sohn des Hystapes, ein Bruder des Dareios, er solle auf keinen Fall einen Feldzug gegen die Skythen unternehmen. Dabei stellte er ihm die Schwierigkeit (*ἀπορίην*), den Shythen beizukommen, vor Augen. (IV, 83).

Dareios kann (oder will) diese mahnenden Worte nicht begreifen und trifft weiter alle Vorbereitungen zum Feldzug. Die Überdimensionalität des Feldzuges, wie die Überquerung des Hellespontus sind Elemente, die eine *ὕβρις* konstituieren. Um dieses fehlerhafte Handeln hervorzuheben präsentiert Herodot folgenden Episode:

Da bat der Perser Oiobazos, der drei Söhne hatte, die alle mit ins Feld rücken sollten, den Dareios, einen von den Söhnen möge er ihm daheim lassen. Dareios antwortete, da er sein Freund und seine Bitte maßvoll sei, möge er alle drei Söhne behalten. Oiobazos freute sich darüber, denn er hoffte, dass seine Söhne von dem Feldzug freigestellt sein sollten. Aber der König gab den Beamten, deren Aufgabe es war, den Befehl, alle Söhne des Oiobazos zu töten. Sie wurden hingerichtet und blieben so in der Heimat zurück⁵⁹⁹.

Trotz solcher Freveltaten ist es nicht so einfach, Dareios nur als Despot zu beschreiben. In VI, 41, 3 geriet Metiochos, der Sohn von Miltiades, in die Hände der Feinde. Die Reaktion Dareios wird von Herodot wie folgt erzählt: „Als nun die Phoiniker Metiochos, den Sohn des Miltiades, zu Dareios brachten, tat ihm der König nichts Böses an, sondern viel Gutes. Er schenkte ihm Haus und Grund-

599 Herodot, *Historien*, IV, 84-85.

besitz und eine persische Frau, deren Kinder als Perser galten“ (VI, 41, 4). Dazu Bichler: „Das Bild des Königs unterliegt nach wie vor einer wechselnden Beleuchtung: Sein Großmut und sein Zorn halten sich die Waage“⁶⁰⁰.

Nachdem Dareios den Bosporus überquerte und durch Thrakien zog, kam er an die Quellen des Flusses Tearos, wo er drei Tage lagerte. Hier zeigt Herodot folgende kleine Anekdote, die die von *ὕβρις* geladenen Tendenzen von Dareios nochmals bekräftigt:

Als Dareios ein Lager an diesem Fluss aufgeschlagen hatte, errichtete er aus Freude über den Fluß dort auch eine Säule, in die er einen Spruch folgenden Inhalts einmeißeln liess: „Die Quellen des Tearos spenden das beste und schönste Wasser von allen Flüssen. Hierher kam auf seinem Zug gegen die Skythen der beste und schönste Mann unter allen Menschen, Dareios, der Sohn des Hystaspes, König der Perser und des ganzen Festlandes“⁶⁰¹

Hier sieht man wieder die Zeichen einer durch *ὕβρις* motivierten Haltung; das Gefühle anders, größer als die andere zu sein, in diesem Fall besser und schöner als alle andere Menschen.

Als Dareios mit seinem Landheer zum Istros kam, befahl er den Ioniern, nachdem alle hinübergegangen waren, die Schiffsbrücke abzubrechen. Dann sprach Koes folgendes:

König, du willst gegen ein Land ziehen, wo du kein Ackerfeld und keine bewohnte Stadt finden wirst. Darum lass doch die Brücke an ihrer Stelle stehen und die zu ihrer Bewachung zurück, die

600 Bichler, R., Herodots Welt, S. 310.

601 Herodot, *Historien*, IV, 91.

sie gebaut haben. Wenn wir die Skythen finden und alles nach Wunsch geht, gibt es für uns einen Rückweg. Können wir sie aber nicht finden, dann ist uns der Rückweg wenigstens sicher; denn ich habe noch niemals Angst gehabt, wir könnten den Skythen im Kampf unterliegen, wohl aber, wir könnten, wenn wir sie nicht finden, beim Umherziehen Böses erleiden⁶⁰².

In dieser Aussage von Koes findet man die Begründung für die Schwierigkeit dieses Unternehmung und letztendlich für ihr Scheitern. Dazu Bichler:

Vor allem aber dient der Feldzug als Lehrstück eines großen Scheiterns. Die Skythen verkörpern eine ganz besondere Form des Nomadismus, in der sich größte Mobilität mit erstaunlichen gesellschaftlichen Institutionen staatlichen Zuschnitts verbindet. Damit werden sie für feindliche Armeen unbezwingbar, und Dareios bekommt ihre Ermattungsstrategie zu spüren, als er sich in der Tiefe des öden und aller Ressourcen beraubten Raumes verrennt⁶⁰³.

Als Antwort auf die Forderung nach Erde und Wasser bekam Dareios von dem Skythen König Idanthyros folgende Geschenke: einen Vogel, eine Maus, einen Frosch und fünf Pfeile (IV, 131, 1). Dazu Herodot: „Die Meinung des Dareios war, die Skythen ergäben sich ihm mit Erde und Wasser; er legte es sich nämlich zurecht: Die Maus lebt in der Erde und nährt sich vom Getreide wie der Mensch; der Frosch wohnt im Wasser, der Vogel aber gleicht dem Pferd; und mit dem Pfeilen übergeben sie ihre Kriegsmacht“ (IV, 132, 1). Doch schließlich setzte sich Gobryes mit seiner Meinung durch: „Wenn ihr euch nicht wie Vogel zum Himmel erhebt, Perser, oder nicht als Mäuse in die

602 Herodot, *Historien*, IV, 97, 3-5. Hier ist deutlich zu sehen, dass Koes die Gefahr der *ἀποίη* als Grundlage für die Warnung in Betracht zieht. Diese Gefahr wird von Dareios nicht wahrgenommen, trotzdem freut er sich über den Rat und verspricht Koes dafür eine Belohnung.

603 Bichler, R., Herodots Welt, S. 294.

Erde kriecht oder als Frösche in die Sümpfe springt, werden euch diese Pfeile treffen. Ihr werdet dann nicht mehr in die Heimat zurückkehren (IV, 132, 3).

Die einzige Möglichkeit die Skythen zum Kampf zu zwingen war es, die Gräber ihrer Väter zu verwüsten. Dazu Bichler:

Doch anders als Kambyses oder Xerxes, die die Leichen königlicher Gegner schändeten (III 16; VII 238), schreckte Dareios vor solchem Frevel zurück. Er hatte ja gelernt, wie standhaft die unterschiedlichen Völker ihre Totensitten zu wahren trachten (III 39). Als aber die Skythen sich nach langem Verwirrspiel schließlich zur Schlacht stellten, da lenkte sie ein vorbeilaufender Hase ab. Sie hetzten ungeachtet des Feindes hinter ihm her und kümmerten sich nicht um ihn (IV 143, 1). Dareios wusste die beschämende Gleichgültigkeit des Feinds als Ausdruck von dessen Souveränität zu denken und war zum Rückzug bereit (IV, 134, 2)⁶⁰⁴

Die Überquerung des Bosporus und besonders bei Dareios, die Überquerung des Istros wird als Akt der *ὕβρις* gedeutet. Trotzdem will Dareios den Sieg nicht um jeden Preis erlangen. Der Feldzug wird zum Fehlschlag aber endet ohne großen Verluste. Dareios war fähig etwas zu leisten was keiner seiner Vorgänger leisten konnte: er konnte auch, dank seiner Ratgeber, die Zeichen erkennen und rechtzeitig umkehren. Er unterscheidet sich von Kyros und Kambyses in seiner Möglichkeit, sachlich die Auskünfte analysieren zu können und, was wichtiger ist, die richtigen Entscheidungen zu treffen.

Was bleibt von dieser großen, überdimensionierten Unternehmung? Es bedeutet die erste Ausweitung der Perserherrschaft über die Küstenzonen Europas und entspricht einem ersten Versuch, einer

604 Ebd. 603, S. 297.

Art Vorgeschichte der großen Offensive, die später gegen Hellas unternommen wird. Einem Beweis dass der Grund für diesen Feldzug mehr als eine Abrechnung mit dem Skythen war entspricht der Wunsch des Dareios, ein Heer, auf 80.000 beziffert, unter der Leitung von Megabazos aufstellen zu lassen, das alle Hellespontier unterwerfen sollte. Diese latente Idee von einem Feldzug gegen Hellas zeigt sich in einem Spruch des Dareios, der Megabazos loben will: „Dareios wollte eben Granatäpfel essen. Als er den ersten Apfel öffnete, fragte ihn sein Bruder Artabanos, wovon er sich den ebensoviel wünsche, wie in dem Granatapfel Kerne seien. Dareios antwortete, er wünsche sich so viele Männer vom Schlage des Megabazos; das sei ihm lieber, als dass ihm ganz Griechenland untertan sei“ (IV, 143, 2-3). Was aber den Wunsch zum Feldzug gegen Hellas befeuern wird, ist ein Ereignis, dass das politische System Kleinasiens erschüttern wird: der ionische Aufstand.

Der so genannte Aufstand ist das Resultat der politischen Spekulationen des Aristagoras, des Tyrannen von Milet. Er überredete Artaphrenes, den Satraper von Sardeis, einen Feldzug gegen Naxos zu unternehmen. Doch diese Unternehmung schlug fehl. Aus Angst, die Verantwortung für den Misserfolg übernehmen zu müssen, fiel Aristagoras vom Großkönig ab und suchte Verbündete, um seinen Abfall auf eine breitere Basis zu stellen. Hier zeigt Herodot wieder eine Warnerfigur (in diesem Fall handelt es sich um seinen Vorgänger Hekataios aus Milet), die Aristagoras von dieser Fehlentscheidung abraten will. Dazu Herodot:

Alle erklärten sich damit einverstanden und forderten ihm zum Abfall auf; der Geschichtsschreiber Hekataios⁶⁰⁵ allerdings riet zunächst ab, einen Krieg gegen den Perserkönig vom Zaun zu brechen. Er zählte alle Stämme auf, über die Dareios herrschte, und erklärte ihnen die Größe der königlichen Macht. Als er sie aber nicht überreden konnte, riet er ihnen als zweites, wenigstens darauf hinzuwirken, dass sie mit ihren Schiffen die Herren des Meeres würden; sonst

⁶⁰⁵ Έκαταιος δ' ὁ λογοποιὸς im Original.

sei ein Erfolg nicht abzusehen. Er wisse doch, wie schwach die Streitkräfte Milets seien. Wenn man aber die kostbaren Weihgeschenke, die der Lyderkönig Kroisos gestiftet hatte, aus dem Heiligtum in Branchidai hole, dann hoffe er zuversichtlich, dass Milet sich zur Herrin des Meeres machen könnte⁶⁰⁶.

Hier zeigt Herodot, ohne es thematisieren zu müssen, ein Lob seines Vorgängers, der mit seiner Aussage einer Vorahnung der später von Themistokles beschlossenen Massnahmen (Bau einer Flotte aus dem Ertrag der Silberminen bei Laureion) entspricht, die den Sieg gegen die Perser ermöglicht. Obwohl Herodot dem Lob des Hekataios keine ausdrückliche Bedeutung im Text zuspricht, hat es trotzdem einen großen Wert bezüglich des klaren politischen Verständnis des Hekataios und zeigt letztendlich auch Respekt für seine Autorität und Wissen.

Aristagoras aber konnte den Rat nicht wahrnehmen und entschloss sich zusammen mit seinen Verbündeten zum Abfall. Er entschloss sich, nach Hellas zu fahren um Unterstützung für seine Pläne zu suchen. Er traf zuerst in Sparta Kleomenes, den König der Lakedaimoner, die an der Spitze von Hellas standen. Er versuchte ihn mit allen Mitteln zu überreden: Lob („Ihr geltet als die führende Stadt in Griechenland. Darum beschwören wir euch bei den Göttern der Griechen: Rettet die blutsverwandten Ionier aus der Knechtschaft!“, V, 49, 2-3) oder Reichtum: (Es gibt aber auch allerlei Brauchbares für die Bewohner jenes Landes, vom Gold angefangen, Silber, Erz, bunte Stoffe, Zugtiere und Sklaven wie nicht einmal für alle anderen zusammen. Das alles gehört euch, wenn ihr mit ganzem Herzen einwilligt“ V, 49, 4). Dazu zeigt Aristagoras sogar aus *ὑβρις* geladenen Züge um die Aufmerksamkeit des Kleomenes gewinnen zu können. Er beschreibt die Stadt Susa als Perle des Reiches und erklärt: „Wenn ihr diese Stadt erobert, könnt ihr euch getrost mit Zeus im Reichtum messen“ (V, 49, 7). Als er merkte, dass Kleomenes kein Interesse für seine Pläne

606 Herodot, *Historien*, V, 36, 2-3.

zeigte, zögerte er nicht, eine Bestechung anzubieten: „Da versprach Aristagoras ihm zuerst zehn Talente, wenn er seine Bitte erfülle. Als Kleomenes ablehnte, steigerte Aristagoras sein Angebot, bis er ihn schließlich 50 Talente versprach. Da sagte das Kind von Kleomenes, der beim Gespräch dabei war: 'Vater, der Fremde wird dich bestechen, wenn du nicht sofort weggehst'. Froh über die Warnung des Mädchens zog sich Kleomenes zurück und Aristagoras verließ Sparta endgültig“ (V, 51, 2-3).

Dann fuhr er nach Athen und trug vor der Volksversammlung die gleichen Argumente, die er schon bei Kleomenes erklärt hatte vor. Dazu Herodot:

Er fügte noch hinzu, Milet sei eine Kolonie Athens, und es sei recht und billig, sie zu retten; die Macht dazu stehe ihnen zur Verfügung. Er versprach ihnen alles nur Denkbare und bat so lange, bis er sie wirklich überredet hatte. Offensichtlich ist es leichter, viele zu täuschen als einen. Bei dem einen Kleomenes in Sparta war es ihm nicht gelungen, bei 30000 Athenern hatte er damit Erfolg. Also ließen sich die Athener überreden und beschlossen, den Ioniern 20 Schiffe zu Hilfe zu schicken. Als Kommandanten setzten sie den in jeder Hinsicht hochangesehenen athenischen Bürger Melanthios ein. Mit diesen Schiffen begann das Unglück für Griechen und Barbaren⁶⁰⁷.

Ohne Zweifel hat Aristagoras die Athener aus seiner Sicht getäuscht. Es war ihm egal, welcher Mittel er brauchen musste um die erwünschte Hilfe bekommen zu können. Aus der Sicht der Athener finde ich das Urteil von Herodot ungerecht. Erstens ist es wahr, dass Milet, so wie die Ionischen Siedlungen in Kleinasien, eine starke Verbindung mit Athen hatte, da viele von ihnen aus dem gleichen Volk stammen. Zweitens gibt es einen politischen Zusammenhang, den Herodot im

⁶⁰⁷ Herodot, *Historien*, V, 97, 2-3.

Detail beschreibt die so eine Entscheidung begründen und fördern konnte. Der Tyrann Hippias, der nach Asien zurückgekehrt war, versuchte Athen vor Artaphrenes zu diskreditieren. Ihm war wichtiger, seine verlorene Macht wieder zu bekommen als seine Heimat selbst. Das zeigt ihn als einen von Machtstreben besessenen Mann und als einen echten Verräter. Die Athener schickten Boten nach Sardes, um zu vermeiden dass die Perser Hippias glauben schenken würden. Artaphrenes forderte sie auf, Hippias wieder nach Athen zu bringen „wenn ihnen ihr Leben lieb sei“, was die Athener ablehnten. Dazu Herodot: „Vielmehr waren sie durch die Ablehnung zu offenen Feindseligkeiten gegen Persien fest entschlossen“ (V, 97). Eine Konfrontation mit den Persern zeigte sich als unvermeidlich. Die Athener waren genötigt ihre alten Kolonie Hilfe zu leisten. Sie haben n. m. E. nicht geahnt was Aristagoras in Wirklichkeit von ihnen wollte, trotzdem haben sie richtig gehandelt. Außerdem steht diese ironische Reflexion Herodots oder diese Kritik der Demokratie in Widerspruch zu anderen Stellen im Text, wo er die Athener, genau wegen dieser Regierungsform hochlobt. Dazu Herodot:

Die Athener waren stark geworden. Das bürgerliche Recht des freien Wortes für alle ist eben in jeder Hinsicht, wie es sich zeigt, etwas Wertvolles. Denn als die Athener von Tyrannen beherrscht wurden, waren sie keinem einzigen ihrer Nachbarn im Kriege überlegen; jetzt aber, wo sie frei von Tyrannen waren, standen sie weitaus an der Spitze. Daraus ersieht man, dass sie als Untertanen, wo sie sich für ihren Gebieter mühten, sich absichtlich feige und träge zeigten, während jetzt nach ihrer Befreiung ein jeder eifrig für sich selbst schaffte⁶⁰⁸.

Vor dieser Zeit aber standen die Athener unter dem Druck der Lakedaimonier, die mit Gewalt versuchten einen Tyrann in Athen einzusetzen. Als Kleomenes gezwungen wurde, die Stadt zu

608 Herodot, *Historien*, V, 78-79,1

verlassen, kamen um die 700 Familien zurück, die von Kleomenes vertrieben worden waren. Dann schickten die Athener Boten nach Sardes um mit den Perser ein Bündnis zu schliessen. Die Athener glaubten, die Perser seien mit den Spartanern verfeindet. Dazu waren sie nicht in der Lage sich allein gegen die Lakedaimonier auf lange Zeit halten zu können. Artaphrenes machte folgende Angebot: „Wenn die Athener dem König Dareios Erde und Wasser gäben, versprach er ihnen ein Bündnis. Täten sie dies nicht, forderte er sie auf, sich zu entfernen“ (V, 73, 2-3). Dazu ergänzt Herodot: „Da sagten die Boten auf eigene Verantwortung sie gäben beides, weil sie doch das Bündnis gern abschliessen wollten. Als sie aber in ihre Heimat zurückkehrten, machte man ihnen deswegen schwere Vorwürfe“ (V, 73, 3). Man kann das ganze als eine Verzweiflungsaktion der Athener beschreiben. Selbstverständlich galt die Vereinbarung für den Athener nicht, weil die Boten keine Befugnis hatten, um solche Entscheidungen allein treffen zu können. Nicht so deutlich war das Meinungsbild bei den Persern. Dazu Bichler: „Doch in Dareios' Augen war das Bündnis geschlossen und er konnte in der Unterstützung des Ionischen Aufstands durch die Athener ein vergeltungswürdiges Unrecht ansehen“⁶⁰⁹. Damit wollte ich die unterschiedlichen Perspektiven zu dem Aufstand und die Teilnahme der Athener zeigen weil sie später als Begründung der persischen Reaktion eine große Rolle spielen wird: Aristagoras suchte Hilfe um seine Pläne zu verwirklichen, Athen kam, um einer Kolonie Hilfe zu leisten und Dareios befand diese Teilnahme als einen Vertragsbruch, der Bestrafung verdiente.

Als die Athener und die übrigen Bundesgenossen (darunter Eretria, das sich mit 5 Dreiruderern am Aufstand mitbeteiligt hat) angekommen waren, unternahm Aristagoras den Zug gegen Sardes. Er selber aber zog nicht mit und blieb in Milet. Die ganze Stadt ausser der Burg, die von Artaphrenes verteidigt wurde, geriet in die Macht der Aufständischen. Die Stadt wurde niedergebrannt und mit der Stadt auch das Heiligtum der Stammgöttin Kybele⁶¹⁰. Dazu Herodot: „Darauf beriefen sich die

609 Bichler, R., Herodots Welt, S. 304-305.

610 Herodot erklärt dass die meisten Häuser in Sardes aus Schilf gebaut waren, auch die aus Ziegeln errichteten hatten

Perser später immer wieder, wenn sie die Tempel in Griechenland anzündeten“ (V, 102). Die Perser und Lyder verfolgten die Ionier und bei Ephesos lieferten sie sich eine Schlacht mit zahlreichen Verlusten für die Ionier. Die Davongekommenen zerstreuten sich. Dazu Herodot: „Nach dieser Schlacht liessen die Athener die Ionier völlig im Stich, obwohl Aristagoras sie durch Gesandte immer wieder um Hilfe bat. Sie verweigerten einfach die Unterstützung“ (V, 103). Welche Konsequenzen (trotz des frühen Verlassens der Hilfe) die Mitwirkung der Athener bei diesem Aufstand hatte, wird von Herodot in der Reaktion von Dareios gezeigt:

Als König Dareios die Meldung erhielt, dass Sardes von den Athenern und Ioniern genommen und niedergebrannt sei, dass der Führer des Bundes, der diesen Pakt zustande gebracht hatte, Aristagoras aus Milet heiße, da kümmerten ihn die Ionier wenig; denn er wusste wohl, dass ihr Abfall sie teuer zu stehen kommen würde; er habe vielmehr auf die Nachricht nur gefragt – so erzählt man -, wer denn die Athener seien. Als er das erfahren, habe er seinen Bogen verlangt und einen Pfeil aufgelegt. Während er ihn in die Luft schoss, rief er angeblich: „Zeus, gewähre mir die Möglichkeit, an den Athenern Rache zu nehmen!“ Nach diesem Worten habe er einem seiner Diener befohlen, ihm regelmäßig beim Mahle dreimal zurufen: „Herr, denke an die Athener!“⁶¹¹

Der Aufstand wurde nach sechs Jahren bitterer Kämpfe in der Schlacht von Lade und durch die Eroberung von Milet (494 v. Chr.) niedergeschlagen. Aristagoras scheitert nicht nur als Führer des Aufstandes sondern auch als Mensch. Dazu Herodot:

Schilfdächer. „Als ein Soldat ein solches Haus angezündet hatte, griff das Feuer sofort vom Haus zu Haus über und zerstörte die ganze Stadt“ (V, 101). Herodot will hiermit andeuten, dass das Feuer das Heiligtum zerstört hat, nicht mit Absicht angestellt wurde, sondern in der Tat ein Unfall gewesen sein sollte.

611 Herodot, *Historien*, V, 105.

Nach der Einnahme dieser Städte zeigte es sich, dass Aristagoras von Milet ein nicht gerade standhafter Mann war. Zwar hatte er die Unruhen in Ionien geschürt und war so der Urheber folgenschwerer Entwicklungen; jetzt aber dachte er, als er die Folgen sah, an Flucht. Obendrein schien es ihm nämlich auch unmöglich, Dareios zu besiegen. Also berief er seine Mitanführer zu einer Beratung. Dabei erklärte er, es sei besser für sie, sich eine Zufluchtsstätte zu sichern für den Fall, dass sie aus Milet verjagt würden. Weiterhin stellte er die Frage, ob er von Milet aus eine Kolonie in Sardo gründen solle oder auch in Myrkinos, im Lande der Edoner, das Histaios von Dareios als Geschenk erhalten und mit einer Mauer befestigt hatte. Danach fragte Aristagoras. Dazu äußerte der Geschichtsschreiber Hekataios, der Sohn des Hegesandros, seine Meinung dahin, Aristagoras solle nach keiner der beiden Gegenden ziehen, sondern vielmehr auf der Insel Leros eine Burg bauen und sich ruhig verhalten. Sollte er aus Milet vertrieben werden, könne er von dort später wieder in seine Heimat zurückkehren⁶¹²

Aristagoras aber folgte dem guten Rat nicht und zog nach Trakien. Dort fand er mit seinen Leuten den Tod.

Der Ionische Aufstand stellt den Ost-West Konflikt da und entspricht dem Anfang von mehreren Konflikten, die nur mit der Niederlage von einer der beiden Parteien enden konnten. Der Aufstand hinterlässt nur Verlierer. Athen hat in dieser ersten Erfahrung gelernt, dass es keine militärische Macht ist, und dass es, um eine größere Rolle spielen zu können, seine Haltung ändern muss. Ionien war zum dritten Mal in die Knechtschaft gefallen. Persien hat den Aufstand niedergeschlagen, trotzdem zeigt sich auch bei ihnen keine Erlösung, da die größte Rachelust den Athenern gegenüber sich einstellt. Noch einmal zeigt Herodot, dass unter aus *ὕβρις* motivierten Zügen gestaltete Projekte zum Scheitern verurteilt sind. Es sagt auch, dass die *aitia* des Konfliktes in einer *ὕβρις* besteht, die einem zu viel an Wollen entspricht. Kroisos, Kyros, Kambyses, Polykrates und

612 Herodot, *Historien*, V, 124-125.

jetzt Aristagoras zeigen alle (jeder auf seine Art) diese *ὕβρις* des zu viel des Wollens.

Nach dem Aufstand schaffte Atraphenes ein Abkommen zur wechselseitigen Wiedergutmachung mit den ionischen Städten, das der Region die innere Stabilität brachte. Mardonios, der junge Schwiegersohn des Königs, setzte überall in Ionien die Tyrannen ab und führte demokratische Regierungen in den Städten ein (VI, 43, 3)⁶¹³. Er rüstete zu einem Feldzug (mit einer Flotte und einem Landheer) gegen Eretria und Athen. Obwohl das Landheer die Makedonier unterwarf, wertet Herodot das ganze Unternehmen als einen jämmerlichen Misserfolg (VI, 45, 2). Der Grund dafür ist die Katastrophe, die die Flotte bei der Umsegelung des Athos erleidet. Ein gewaltiger Nordsturm brach über sie herein gegen den kein Mittel half. Herodot berichtet dass 300 Schiffe und 20000 Menschen dabei den Untergang gefunden haben sollen. Interessant ist, dass hier nicht über eine göttliche Beteiligung an der Katastrophe gesprochen wird. Es bleibt bei einer Naturkatastrophe.

Zwei Jahre später beginnt Dareios die Absichten der Hellenen zu erforschen, ob sie mit ihm einen Krieg wagen oder sich ergeben wollten. Damit schickte er Herolde nach allen Richtungen mit dem Auftrag Erde und Wasser für den König zu fordern. An dieser Massnahme zeigte sich die innere Spaltung des Hellas. Die Aigineten waren unter den Völker, die Dareios Wasser und Erde lieferten. Athen begann einen Krieg gegen die Aigineten. Sie meinten, Aigina habe dabei auf sie gezielt, um im Bund mit den Persern, gegen sie zu Felde zu ziehen (VI, 49, 2). Sie begaben sich nach Sparta um die Aigineten wegen Verrat zu verklagen. Herodot schildert dann die Situation in Sparta, die in der Verbannung von Demaratos an den Hof des Großkönigs und in Kleomenes Wahnsinn und Ende gipfeln (VI 49-93). Wichtig ist, dass der erfolglose Krieg mit den Aigineten zeigt, dass die Athener zu dieser Zeit keine bedeutende militärischen Macht und kein echter Gegner zu Dareios Truppen, besonders zur See waren⁶¹⁴. Im Gegensatz dazu bekam Argos um diese Zeit bitter zu spüren, welche

613 Es ist unklar, was genau Herodot unter dieser *δημοκρατίας* versteht.

614 Dazu Herodot: „Sie besaßen nämlich nicht genug Schiffe, um den Kampf mit der aiginetischen Flotte wagen zu können“ (Herodot, *Historien*, VI, 89).

Vormacht Sparta über die Peloponnes geworden war.

Jetzt schritt Dareios zur Tat. Außer der Erinnerung seines Dieners, an die Athener zu denken, machten sich die ins Exil gegangenen Peisistratiden bemerkbar, indem sie gegen Athen hetzten und Dareios zum Feldzug ermutigten. Dareios wollte Eretria und Athen für ihre Mitwirkung an dem ionischen Aufstand bestrafen. Dazu wollte er alle Städte, die ihm Erde und Wasser verweigert haben unterwerfen. Er setzte Mardonios ab, und berief den Meder Datis und Artaphrenes als neue Führer. Um das Problem der Umsegelung des Athos zu vermeiden, ist die Flotte (auf die nun auch die Landtruppe samt Reiterei verfrachtet war und 600 Schiffe betrug) nicht an der Küste entlang auf den Hellespontos und Trakien gesegelt, sondern sie fuhren von Samos aus durch die Inseln. Sie eroberten dabei Naxos. Die Heiligtümer gingen in Flammen auf und die Perser machten die Naxier zu Sklaven, was ungerecht war, da die Naxier an dem Aufstand nicht teilgenommen hatten⁶¹⁵. Dann unterwarfen sie Eretria und machten die Einwohner zu Sklaven⁶¹⁶. Nach wenigen Tagen Rast segelten sie weiter nach Attika in der Hoffnung mit den Athenern genau so schnell fertig zu werden wie mit den Eretrern. Hippias selbst, der Sohn des Peisistratos, war es, der die Perser nach der Ebene bei Marathon führte⁶¹⁷.

Die Athener schickten einen Herold nach Sparta (Pheidippides) um um Hilfe zu bitten. Dazu Herodot:

„Die Spartaner entschlossen sich, Athen beizustehen. Es war ihnen nur nicht möglich, diese Hilfe sofort zu leisten, weil sie nicht gegen einen ihrer Bräuche verstößen wollten. Es war nämlich der neunte Tag im Monat; und sie erklärten, sie dürften am Neunten nicht ins Feld rücken, sondern

⁶¹⁵ Vielleicht sollte es als Wiedergutmachung für Artaphrenes, wegen des verfehlten Versuch Naxos zu erobern am Anfang des ionischen Aufstandes, gelten.

⁶¹⁶ Die Athener versuchten sie mit 4000 Männer zu unterstützen aber die Eretrier waren nicht sicher was zu tun sei, ob kämpfen oder sich ergeben. Es wurde sogar an Verrat gedacht. Die Athener wurden gewarnt und kehrten zurück.

⁶¹⁷ An dem gleichen Ort hatte sein Vater Fuß gefasst, auch von Eretria kommend, nach einer zehnjährigen Verbannung als er die Stadt Athen zurückerobern wollte.

erst, wenn die Mondscheibe voll sei. Also warteten sie den Vollmond ab“ (VI, 106-107).

In der Nacht vor der Ankunft in Marathon hatte Hippias einen Traum: Hippias war es, als schliefe er bei seiner Mutter. Er schloss aus seinem Traum, er werde nach Athen zurückkehren und die Herrschaft wiedergewinnen. Bei der Landung in Marathon musste er aber heftiger niesen und husten als sonst. Bei dem starken Husten verlor er einen Zahn; der fiel in den Sand. Als es ihm nicht gelang den Zahn zu finden sprach er „Dieses Land gehört uns nicht, wir werden es auch nicht unterwerfen können. Was mir davon zugesagt war, das gehört nun dem Zahn. Hippias schloss also, sein Traum sei ihm bereits in Erfüllung gegangen“ (VI, 107-108). Das Besondere an diesem Traum ist, dass er zweimal ausgedeutet wird. Die Wunschausdeutung wird durch ein Zeichen revidiert. Dazu Frisch:

Der Zahn ist offenbar als ein Traumsymbol für den Phallus zu verstehen. Indem der Zahn in die attische Erde (seine Mutter) fällt, ist der Traum bereits erfüllt. Die große Zuversicht des Hippias war unangebracht gewesen. Sein Wunsch, die Mutter (Attika) zu besitzen, hat eine Scheinerfüllung gefunden. Die Götter haben ihn genarrt; statt einer realen Auflösung des Traumsymbols durch die Wiedergewinnung der Macht wird ihm nur dessen harmlose, gleichfalls symbolische Ausführung mit dem Zahn zuteil. Damit ist auf eine wirkliche Rückgewinnung der Macht nicht mehr zu hoffen⁶¹⁸.

Die Feldherren der Athener waren untereinander nicht einig. Einige sprachen sich gegen einen Kampf mit den Medern aus weil sie zu schwach dafür seien, andere, darunter auch Miltiades, forderten die Schlacht. Die Entscheidung fiel vor dem Polemarchos Kallimachos (der Vorsitzender des

618 Frisch P., Die Träume bei Herodot, S. 26.

Kriegsrats war). Miltiades lässt ihn in seiner Rede wissen, welche Alternativen für die Athener auf dem Spiel stünden:

Bei dir, Kallimachos, liegt jetzt die Entscheidung, ob Du die Athener zu Sklaven machen oder befreien willst und dir damit ein Denkmal ewigen Ruhmes sicherst, den nicht einmal Harmodios und Aristogeiton besitzen. Seit Athen besteht, schwiebte es nie in so großer Gefahr wie jetzt. Unterliegen die Athener den Medern, dann liegt auf der Hand, was sie unter Hippias leiden müssen. Wenn aber unsere Stadt siegt, dann kann sie die mächtigste in Griechenland werden⁶¹⁹.

Wie Miltiades es deutlich erklärt, ging es um das Überleben der Athener. Wichtig ist auch, zu zeigen, dass es hier nicht um eine Panhellenische Frage geht, sondern nur um das Schicksal Athens. Dass es so ist, zeigt Miltiades mit seiner Meinung über ein siegreiches Athen als mächtigste Stadt Hellas. Miltiades bringt die gleiche Problematik die später Themistokles bei Salamis erläutern wird ins Gespräch. „Wenn wir aber kämpfen, noch ehe ein Riß unter weiteren Athenern sich auftut, dann können wir bei unparteiischer Haltung der Götter als Sieger aus dem Kampf hervorgehen“ (VI, 109, 5). Die Prämisse ist: handeln bevor es zu spät wird. Kallimachos gab seine Stimme für den Kampf und alle stimmten dafür, dass Miltiades den Oberbefehl erhielt. Bei den Athenern standen die Plataier mit ihrer ganzen Streitmacht. Dass die Plataier zu den Athenern kamen, zeigt die Zersplitterung und die Machtspiele der verschiedenen Städte in Hellas. Die Plataier waren von Theben bedrängt. Sie boten den Lakedaimoniern ihre Unterwerfung an. Die aber empfahlen den Schutz Athens zu nehmen. Sie meinten, die Athener seien ihre Nachbarn, und Sparta zu weit entfernt um den Plataiern schnelle Hilfe zu leisten. Sie wünschten, die Athener in unangenehme Streitigkeiten

619 Herodot, *Historien*, VI, 109, 3.

mit den Boiotern zu verwickeln. In der Tat wäre das Schicksal der Athener und ganz Hellas ohne die Mitwirkung der Plataier in der Schlacht von Marathon ein ganz anderes gewesen.

Durch eine kluge Strategie (Angriff auf die Flügel und nach deren Durchbruch Niederschlagung des Zentrums des persischen Heeres) schafften es die Athener, die Perser in ihren Schiffen abzudrängen. Sie suchten dann die Schiffe in Brand zu setzen. Sieben Schiffe wurden von den Athenern erobert. In dieser Schlacht fielen rund 6400 Barbaren und 192 Athener. Die Barbaren versuchten nur schnell nach Athen zu segeln, um die Stadt zu nehmen⁶²⁰ aber die Athener liefen so schnell sie konnten, ihrer Stadt zu Hilfe und kamen tatsächlich vor dem Eintreffen der Barbaren dort an. Dazu Herodot: „Als die Barbaren mit ihren Schiffen auf der Höhe von Phaleron eintrafen – das war damals der Hafen von Athen - , gingen sie auf hoher See vor Anker. Dann aber fuhren sie wieder nach Asien zurück“ (VI, 117).

Marathon bedeutet für die Athener eine Wendepunkt in ihrer Geschichte und in ihrer Stellung gegenüber den anderen hellenischen Städten. Sie haben es geschafft, allein durch ihre gut erdachte Strategie den übermächtigen Feind wegzutreiben. Aus der Not entsprang Athen als eine neue Macht, die künftig eine stärkere Stimme in Hellas haben sollte.

Was ist mit den Spartanern geschehen? 2000 Lakedaimonier kamen nach der Vollmond (und damit zu spät). Dazu Herodot: „Sie haben sich Mühe gegeben dabeizusein, das sie bereits am dritten Tage nach ihrem Abmarsch von Sparta in Attika erschienen. Nachdem sie nun schon zur Schlacht zu spät gekommen waren, wollten sie wenigstens die Meder sehen. Sie zogen also nach Marathon und sahen sich um. Danach lobten sie die Athener und ihr Werk und kehrten wieder nach Hause zurück“

⁶²⁰ Man vermutete eine Abmachung mit den Alkmenoiden um den Barbaren den Eingang nach Athen zu ermöglichen, was Herodot später kategorisch dementiert: „Sie waren schließlich während der ganzen Zeit der Tyrannenherrschaft verbannt; und auf ihr Betreiben verloren die Peisistratiden ihre Alleinherrschaft. So waren sie meinem Urteil nach eher als Harmodios und Aristogeiton die Befreier Athens (Herodot, *Historien*, VI, 123, 2).

(VI, 120). Ich empfinde diese Beschreibung der Spartaner nicht als ironisch, wie Bichler⁶²¹ es betrachtet, sondern es zeigt die Art wie Herodot fast alles was mit einer Meinungsäußerung oder eine Stellungnahme in seinem Werk zu tun hat darstellt, das heißt, ohne es explizit zu thematisieren, in einem Geschehen, in einem Ereignis, die die Persönlichkeit, oder anders gesagt, die Eigenschaften, die die Lakedaimonier definieren, beschreibt. Die sachliche Beschreibung erübriggt die Meinung oder Stellungnahme des Autors. Diese strenge Haltung gegenüber den Sitten (die sich auch bei den Thermopylen VII, 206, 1 und bei Plataiai IX, 7-11 zeigen wird) steht im Gegensatz zu der Spontaneität und Entschlossenheit mit der die Athener den Kampf gegen einen viel stärkeren Gegner entschieden haben. Jetzt hat Athen bewiesen, dass es sich ohne die Vormundschaft der Lakedaimonier behaupten kann.

Herodot zeigt an dem Beispiel von Miltiades, den Held von Marathon, wie schnell sich das Schicksal ändern kann, wenn aus *ἱβρις* motivierten Züge das Handeln des Menschen beherrschen oder, wie ich es in dieser Arbeit mehrmals betont habe, wenn der Mensch sich nicht zufrieden geben kann und zuviel will. Miltiades forderte von den Athenern 70 Schiffe. Er wollte sie gegen ein Land führen (das er nicht erwähnt hat), aus dem er Gold in Fülle davontragen könnte. Er segelte mit dem Heer nach Paros. Er gab als Grund an, dass die Parier die Perser in Marathon mit einem Dreiruderer unterstützt hatten. In Wirklichkeit grollte er gegen Lysagoras, der aus Paros stammt und ihn bei dem persischen Feldherrn Hydarnes verklagt hatte. Er belagerte die Stadt aber konnte sie nicht einnehmen. Da traf er eine Frau, Timos, eine Priesterin der unterirdischen Gottheit. Dazu Herodot:

Sie trat vor Miltiades und riet ihm: Wenn er auf die Eroberung von Paros Wert lege, solle er das tun, was sie ihm rate. Sie beschrieb nun, was er tun solle. Darauf schlich Miltiades auf den vor der

621 "Dabei stehen die Lakedaimoner einerseits als die Dummen da". Bichler, R., Herodots Welt, S. 315.

Stadt liegenden Hügel und sprang über den Zaun des Tempels der Demeter Thesmophoros, weil er das Tor nicht öffnen konnte. Darauf betrat er das Allerheiligste, um dort irgend etwas zu tun. Ich weiss nicht, ob er von den unberührbaren Dingen drinnen eines fortnehmen wollte oder sonst etwas vorhatte. Er eilte den gleichen Weg zurück, aber beim Herabspringen von der Mauer verrenkte er sich die Hüfte. Andere berichten, er habe sich am Knie verletzt. Da kehrte Miltiades krank mit der Flotte nach Athen zurück⁶²².

Das ist noch ein Beweis dass erstens, *ὕβρις* etwa nicht nur bei den Barbaren zu finden, sondern etwas ist, das den Menschen inhärent ist. Zweitens zeigt sich, was ich als zu viel des Wollen bezeichnet habe, das heißt, eine fehlerhafte Einstellung des Menschen, wo er glaubt, sich alles erlauben zu können, in diesem Fall die Ressourcen des Landes für einen persönlichen Rachezug zu nutzen. Drittens zeigt sich hier wie bei dem Fall von Kambyses die Missachtung der religiösen Gesetze, vor aus in beiden Fällen eine körperliche Verletzung resultiert, die letztendlich zum Tod führen wird.

Die Athener fühlten sich von Miltiades betrogen. Xanthippos verlangte nach seiner Hinrichtung. Dazu Herodot: „Das Volk pflichtete ihm bei, indem es ihn nicht zum Tode verurteilte. Man bestrafte ihn jedoch auf Grund seiner Schuld mit 50 Talenten. Darauf starb Miltiades, weil der Brand die Hüfte erfasst hatte und sie in Fäulnis übergegangen war; die 50 Talenten Buße zahlte sein Sohn Kimos“ (VI, 137)⁶²³.

Als die schlechte Nachricht von der Schlacht bei Marathon Dareios erreicht, wurde sein Zorn gegen die Athener noch viel schlimmer. Er rüstete eifriger zum Krieg gegen Hellas, was drei Jahre in An-

622 Herodot, *Historien*, VI, 134-135.

623 Herodot schliesst diese Episode mit der Eroberung der Insel Lemnos durch Miltiades. Diese Tat gehört zu den Verdiensten die ihn zum Führer des Heeres in Marathon gemacht hat. Vielleicht will Herodot einerseits die Verdiensten des Miltiades hervorheben und anderseits die Athener für die Leichtfertigkeit mit der sie ihren Held, der Athen die Freiheit gegeben hat, von Gericht zerrten, kritisieren.

spruch nahm. Im vierten Jahr fielen die Ägypter ab von den Persern. Dareios traf Maßnahmen um gegen beide in den Kampf zu ziehen. Es entstand ein großer Streit zwischen seinen Söhnen um die Regierungsvertretung⁶²⁴. Herodot beschreibt zuerst den Einfluss von dem in die Verbannung gegangenen Demaratos, der Xerxes als Nachfolger vorschlägt⁶²⁵, was Dareios akzeptiert, aber später schließt die Episode mit folgender Bemerkung: „Nach meiner Meinung wäre Xerxes auch ohne diesen Rat König geworden; denn Atossa hielt alle Macht in ihrer Hand“ (VII, 3, 4). Dareios aber starb mitten in der Kriegsvorbereitung und „es blieb ihm nicht mehr vergönnt, den Rachezug gegen die abgefallenen Ägypter und gegen die Athener zu unternehmen“ (VII, 4).

Wie stellt Herodot Dareios als König dar? Bei ihm scheint Herodots Beschreibung nicht so eindeutlich wie bei seinen Vorgängern Kyros und Kambyses zu sein. Obwohl die Überquerung des Istrus als *ἱβρις* bezeichnet werden kann, so zeigen seine Fähigkeit die Warnungen wahrzunehmen und den Feldzug zu beenden, dass Dareios nicht den typischen barbarischen Tyrann darstellt. Dazu die Interpretation von Gammie:

Three possible reasons may explain why Herodotus nearly exempts Darius from the stereotype:

(1) to provide contrast and to make his bleaker depictions of Cambyses and Xerxes more believable, (2) to remind his audience that not all monarchs conformed to the popular and conventional characterization, and (3) because the oral reports he received concerning Darius were on the whole less stereotypical⁶²⁶.

624 Nach dem persischen Gesetz darf der König erst dann in den Krieg ziehen, wenn er einen anderen Herrscher ernannt hat.

625 Er benutzt dafür eine in der Tat sophistische Argumentation indem er behauptet, Xerxes sei der erste Sohn, der geboren war als Dareios schon König war, und deswegen solle er als Nachfolger gelten.

626 Gammie, J. G., *Herodotus on kings and tyrants: Objective historiography or conventional portraiture*, S. 183.

Ich bin mit seiner ersten Betrachtung nicht einverstanden. Herodot erzählt nicht über fiktionale Charaktere. Er ist ein *ἱστωρ*, kein Dichter. Das wird von Gammie in seiner dritten Betrachtung bestätigt. Am wichtigsten aber scheint mir seine zweite Betrachtung: Herodot steckt nicht alle Monarchen in ein bestimmtes Format, er berichtet über Menschen und jeder Mensch hat seine guten und schlechten Eigenschaften. Sicher zeigt er eine bestimmte Tendenz der persischen Führer zu einem bestimmten Grad von *ὕβρις*, jeder aber auf seine Art. Dareios hat das persische Imperium organisiert, strukturiert. Er hat ihm durch die Einteilung in Satrapien eine steuerliche und politische Organisation gegeben, die die Planung jeder Unternehmung erleichtert und verbessert hat (III, 89, 3). Sein Tod ist unspektakulär und es fehlt jeder Bezug zu jeglichem Neid der Götter. Er war ein Krämer, der das Imperium stark für die größte Unternehmung, den Feldzug gegen Hellas gemacht hat. Sein Legat ist politisch, nicht militärisch. Aus dem Verlust der dynastischen Linie konnte er ein modernes Imperium aufbauen, das er 36 Jahre bis zu seinem Tod zu führen wusste.

2.4.2.7 Xerxes

Jetzt komme ich zur Untersuchung von Dareios' Nachfolger: Xerxes. Die erste kritische Meinung über ihn wird von Aischylos in seiner Tragödie „die Perser“ geäußert. Er wird als unentschiedener und klagender Sohn der das Lebenswerk des Vaters nicht weiter bringen konnte und dessen Misserfolg den Persern eine gewaltige Niederlage gebracht hat, geschildert. Diese Meinung hat sich auch in der Forschung im Laufe der Jahren durchgesetzt. Ich aber finde diese Beschreibung übertrie-

ben⁶²⁷ und glaube dass es sich lohnt die Bedingungen seines Anfanges als König zu untersuchen, um seine Einstellung besser verstehen zu können. Seine Herrschaft begann mit zwei offenen Konflikten: dem Abfallen der Ägypter und dem Feldzug gegen Hellas⁶²⁸. Dazu Herodot: „Xerxes ver- spürte anfangs gar kein großes Verlangen, gegen Griechenland zu ziehen; wohl sammelte er ein Heer gegen Ägypten“ (VII, 5, 1).

Xerxes' Mangel an Erfahrung zeigt sich an der wichtigen Rolle, die seine Ratgeber in seinen Entscheidungen spielen werden. Auf der einen Seite steht Mardonios, sein Cousin, der von Strassburger in die gleiche Generation wie Xerxes eingeordnet wird⁶²⁹. Sein Vater Gobryas war ein getreuer Gefährte von Dareios. Auf der anderen Seite steht Artabanos, Xerxes Onkel, der schon Dareios als Berater beistand. Hier kann man diese beiden unterschiedlichen Charaktere finden: der junge ambitionierte Heißsporn, der unbedingt Kriegsorientiert ist und der reflexive alte Berater, der schon Dareios vom Feldzug gegen die Massegeten abgeraten hatte und gegen eine übertriebenen und unüberlegten Feldzug gegen Hellas sich zu behaupten versucht.

Mardonios zeigt sich als Impulsgeber und versucht Xerxes zu überreden. Er führt an, es sei nicht recht, dass die Athener ungestraft blieben, nachdem sie so viel Unrecht gegen die Perser getan hätten. Dazu will er Xerxes zeigen, wie viel Ruhm er mit dem Feldzug gegen die Athener gewinnen kann und als Konsequenz davon, dass niemand sich dann trauen wird künftig gegen die Perser zu kämpfen. Herodot kommentiert: „Rachegefühl hatte ihm diese Rede eingegeben“(VII, 5, 3). Dazu kommt eine Begründung von Mardonios für den Feldzug, die ich besonders interessant finde weil sie implizit die von *ὕβρις* motivierten Züge des Krieges zeigt: „Europa sei ein schönes Land, trage

627 Ich sehe die Tragödie des Aischylos nicht nur als eine historische Darstellung sondern auch und besonders als die Betrachtung der Problematik der Vater-Sohn Beziehung die in einem besonderen historischen Ereignis eingerahmt ist.

628 Es ist interessant zu merken, dass Xerxes erst mit seiner Inthronisation in die *Historien* eintritt. Von früheren Aufgaben unter Dareios berichtet Herodot nichts. Evans berichtet, dass der historische Xerxes vor seiner Thronbesteigerung bereits Dareios königlicher Statthalter in Babylon war . Evans, J. A. S., Herodotus, Explorer of the past, S. 61

629 Strassburger, G., Lexikon zur frühgeschichtlichen Geschichte, S. 265.

veredelte Fruchtbäume jeglicher Art und besitze höchste Vorzüge. Es sei wert, dass es dem König als einzigm aller Menschen gehöre“ (VII, 5, 3). Diese auf den ersten Blick nicht so bewegende Argumentation wird an Bedeutung gewinnen, wenn man sie mit dem Ende des Werkes vergleicht. Hier schliesst Herodot seine Erzählung, nachdem er die Übernahme von Sestos durch den Alleingang der Athener berichtet hatte, mit einem Rat von Kyros. Dazu Herodot:

Da Zeus den Persern die Herrschaft gegeben hat, von den Männern aber dir, Kyros, nachdem er Astyages stürzte, wohl an, so wollen wir unser Land verlassen, weil es klein und rauh ist, und in ein besseres auswandern. Viele Länder liegen in unserer Nachbarschaft, viele aber auch in größerer Ferne. Wenn wir eins von diesen erobern, werden wir in noch weiterer Hinsicht als jetzt bewundernswert sein; so ziemt es sich für ein Herrenvolk. Wann werden wir dazu eine bessere Gelegenheit finden als jetzt, wo wir über viele Völker und ganz Asien herrschen? Als Kyros diesen Vorschlag hörte, darüber aber nicht sehr entzückt war, meinte er, sie sollten ihren Plan nur ausführen, riet ihnen aber, sich darauf gefasst zu machen, aus Herren zu Knechten zu werden. Weichliche Länder pflegten auch weichliche Männer hervorzubringen; denn es liege keineswegs in der Art desselben Landes, herrliche Früchte und zugleich tapfere Krieger zu erzeugen⁶³⁰

Ich werde später dieses Zitat im Detail untersuchen, weil es eine große Bedeutung für das Verständnis des Werkes beinhaltet. Der Zusammenhang zwischen diesem Zitat und dem Rat von Mardonios ist die Begründung von Mardonios für einen Feldzug gegen die Hellenen (Europa sei ein schönes Land, trage veredelte Fruchtbäume jeglicher Art und besitze höchste Vorzüge, *δένδρα παντοῖα φέρει τὰ ἡμερα*) die genau der Warnung von Kyros entspricht (Weichliche Länder pflegten auch weichliche Männer hervorzubringen; denn es liege keineswegs in der Art desselben Landes,

630 Herodot, *Historien*, IX, 122, 1-4.

herrliche Früchte und zugleich tapfere Krieger zu erzeugen, *οὐ γάρ τι τῆς αὐτῆς γῆς εἶναι καρπόν τε θωμαστὸν φύειν καὶ ἄνδρας ἀγαθοὺς τὰ πολέμια*). Hier zeigt sich das von mir oft angesprochene „zu viel des Wollens“ als eine fehlerhafte Einstellung, die zum Scheitern führt. Es ist bemerkenswert, dass Kyros in seiner Warnung genau die gleiche Redewendung benutzt die Mardonios als Grund für den Feldzug gibt. Er macht auf ein grundsätzliches Problem des Perser (aber nicht nur darauf wie später festgestellt wird) aufmerksam, den unersättlichen Wunsch zum Mehr (hier kann man an die Beschreibung der Perser von Sandanis gegenüber Kroisos denken: „König, du rüstet einen Zug gegen Männer, die lederne Hosen tragen und auch andere Kleidungsstücke aus Leder, gegen Leute, die nicht essen, wieviel sie wollen, sondern wieviel sie besitzen, weil sie ein rauhes Land bewohnen“ I, 71, 2.). Diese Gefahr des „zu viel des Wollens“ zeigt die folgende Warnung des Sandanis: „Wenn sie das Gute bei uns erst einmal gekostet haben, werden sie Gefallen daran finden, und wir können sie nicht mehr vertreiben“ (I, 71, 4). Ich möchte hier überhaupt nicht eine Art genetische oder eingeborene Einstellung andeuten. Ich möchte aber auf ein ethisches Problem aufmerksam machen, das Herodot in verschiedenen Stellen des Werkes angeht und beschreibt. Was ich an anderen Stellen der Arbeit allgemein beschrieben habe, kann man hier an Hand des Zusammenhangs zwischen Mardonios- und Kyros- Diskurs punktuell und präzis als Beweis für meinen Standpunkt sehen. Ich halte diese Art von Versuchung, das so genannte „zu viel des Wollens“ für das grundsätzliche Problem, das Herodot für jede Art von Krieg vorgibt. Alle anderen Begründungen (Rache, Expansion, Vergeltung) sind nur die Konsequenz dieser fehlerhaften Einstellung des „zu viel des Wollens“ und was wichtig ist und dem letztendlichen Ziel von Herodots Werk entspricht, bezieht sich diese fehlerhafte Einstellung nicht nur auf die Perser sondern stellt sich als Signal und Warnung dar für das aus dem Konflikt siegreich heraustrretende Volk: die Athener.

Zurück zum Text. Außer Mardonios versuchen auch, die aus der Verbannung bei den Persern lebenden Verräter aus Hellas, Einfluss auf Xerxes zu üben. Dazu gehören die Aleuaden aus Tessalien,

Demaratos aus Sparta und die Peisistratiden aus Athen. Die Letzteren haben sogar Onomakritos, einen dubiosen Seher aus Athen, mitgebracht. Dazu Herodot: „Wenn unheilkündende Zeilen für den Barbaren darin standen, ließ er sie aus; nur das Günstigste wählte er stets aus, so z. B., dass einst nach dem Geschick ein Perser den Hellespont überbrücken werde. Er erläuterte den Feldzug. So drängte Onomakritos mit seinen Weissagungen und ebenso die Peisistratiden und Aleuaden mit ihren Ansichten“ (VII, 6, 4-5).

Nach der Niederwerfung der Ägypter⁶³¹ berief Xerxes einen Rat der persischen Großen um ihre Meinung zu hören und deren Willen vor allen kundzutun. Das, was möglicherweise als ein Mangel an Entscheidungskraft verstanden werden konnte, empfinde ich als eine, trotz seiner Jugend, erwachsene Entscheidung von Xerxes, der dazu als erster seine Meinung und Ziele äußert. Schon der Anfang seiner Rede zeigt die von *ὕβρις* motivierten Züge die ich schon angesprochen habe. „Wie ich von den Älteren weiß, sind wir noch niemals zur Ruhe gekommen, seit wir diese unsere Herrschaft von den Medern durch Kyros übernahmen, der Astyages stürzte. Aber die Gottheit führt uns so und hilft uns selbst, dass unsere zahlreichen Unternehmungen zum Besten geraten“ (VII, 8, α). Bischoff kommentiert diese Aussage wie folgt:

„Darin steckt das übergrosse Vertrauen auf die Kontinuität des Glückes, das bereits der Anfang und eine Stufe der Hybris ist; der Mensch soll sich seines Glückes nicht rühmen, er soll es überhaupt nicht gewahr werden (ähnlich 1, 204 der falsche Analogieschluss von der Vergangenheit auf die Zukunft)“⁶³².

631 Scardino stellte fest, dass Ägypten noch mehr geknechtet wurde als zuvor. Dazu wurde Xerxes Bruder Achaimens Satrap. Scardino, C., Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides, S. 131.

632 Bischoff, H., Der Warner bei Herodot, S. 54.

Dazu kommt die gewonnene Sicherheit nach der Unterwerfung des ägyptischen Abfalls und die Konsequenz davon, das sich Einnisten in einer Tradition von Herrscher, die das persische Imperium zur Expansion geführt hat. Diese Sicherheitsgefühl führt bei Xerxes zu Übermut, der sich in der weiteren Begründung für den Feldzug zeigt: es geht darum, Ruhm und Ehre zu erwerben, ein an allem fruchtbaren Land zu erobern (diese Argumente wurden aus der Rede des Mardonios übernommen) aber obendrein, was Xerxes als den Hauptgrund für den Feldzug befindet, sind Rache und Vergeltung (*τιμωρίη τε καὶ τίσις*) zu üben. Dazu Xerxes: „Ich will eine Brücke über den Hellespont schlagen und mein Heer durch Europa nach Griechenland führen, um die Athener zu strafen für alles Unrecht, das sie den Persern und meinem Vater angetan haben“ (VII, 8, β). Ich finde den letzten Teil der Aussage sehr interessant. Jetzt handelt Xerxes nicht nur als König sondern als Sohn der seinen Vater verteidigen will. Es geht nicht nur um seine eigenen Interessen sondern darum, das Unrecht gegen seinen Vater zu rächen. Hier zeigt sich eine Verschiebung in der Zielsetzung des Unternehmens. Es handelt sich nicht nur um den Willen des Xerxes gegen die Hellenen zu kämpfen, sondern dahinter steckt den Willen des Vaters als Nachfolge zu erfüllen und die Werke zu vollenden. Damit steht er nicht als einziger Verantwortlicher für die Zielangabe einer so großen Unternehmung („ich aber will für ihn und die übrigen Perser nicht eher ruhen, als bis ich Athen eingenommen und verbrannt habe; denn die Athener haben mit dem Unrecht gegen mich und meinen Vater begonnen“ VII, 8, 2-3). Doch Xerxes genügt die Bestrafung Athens nicht. In einer Wende, die seine von *ὕβρις* motivierten Züge für den Leser ganz deutlich darstellt, entwirft Xerxes das Programm der totalen Expansion: „Wenn wir sie und ihre Nachbarn, die das Land des Phrygers Pelops bewohnen, bezwingen, dann machen wir den Himmel des Zeus zur Grenze des Perserlandes. Denn die Sonne wird kein Land bescheinen, das an das unsere grenzt; vielmehr werde ich sie alle im Bunde mit euch zu einem einzigen Land vereinen, indem ich durch ganz Europa ziehe“ (VII, 8, γ-2). Hier sprengt Xerxes alle Grenzen und erweist sich in Gleichsetzung mit Zeus als je-

mand der in eine folgenschwere *ὕβρις* verfallen ist⁶³³. Diese Allmachtbestrebungen entsprechen dem Zenit einer unkontrollierten Steigerung, die es sehr schwer macht, seine Aussage sachlich zu bewerten weil sich widersprüchliche Gefühle, Ansätze und Tendenzen zeigen, die eine bestimmte Einstellung oder Zielsetzung zu finden unmöglich macht.

Ich werde die zweite Rede von Mardonios überspringen, weil sie die gleichen Elemente wie die erste zeigt und nur ein weiteres schmeichelndes Herrscherlob darstellt. Er versucht einen Bezug zu Xerxes Vater herzustellen. Damit will er seine Erfahrung zeigen und sich als Fortsetzer der Expansionspolitik des Dareios darstellen. Hier zeigt Mardonios die selbe Einstellung wie Onomakritos. Er vermeidet jeglichen Kommentar zum desaströsen Ausgang des Dareios Zuges sowie zum eigenen Scheitern am Berg Athos, was seine Argumentation deutlich schwächt und die wirklichen Ziele seiner Rede entlarvt. Danach meldet sich Artabanos zu Wort⁶³⁴. Er macht zuerst auf die Wichtigkeit aufmerksam, unterschiedliche Meinungen in einer Debatte zu äußern, unterschiedliche Ideen gegenüber zu stellen, um eine weise Entscheidung treffen zu können. Seine Rede, wie Brehm es richtig beschreibt, „zerfällt in zwei Teile, von denen der größere erste an Xerxes, der zweite an Mardonios gerichtet wird“⁶³⁵. Artabanos nimmt auch Bezug auf Dareios, unter dem er, wie auch Mardonios, diente: „Ich habe schon deinem Vater, meinem Bruder Dareios, abgeraten, gegen die Skythen zu ziehen, die nirgends auf der Welt eine Stadt bewohnen. Er aber hoffte, die Wander-skythen zu unterwerfen, und folgte meinem Rat nicht, sondern zog in den Kampf und kehrte unter Verlust vieler tapferer Krieger aus seinem Heere heim“ (VII, 10, 2-3). Dazu versucht Artabanos die Gefahr zu beschwören, die die Brücke über den Hellespont bedeutet und verweist wieder auf den Skythenzug des Dareios:

633 Dazu de Jong, S. 240, How-Wells, S. 129, Reinhardt, S. 367, Pohlenz, S. 126-127, Bischoff, S. 55 unter anderen.

634 Wegen seines Alters und seine Beratungsfunktion werden hier Parallelen zu Nestor gezogen (z. B. Il. 9.96-113).

635 Brehm, J., Generationenbeziehungen in den Historien Herodots, S. 163. Für eine detaillierte Beschreibung der rhetorischen Struktur aller Reden bei Herodot dient das Werk von Scardino: Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides.

Da versuchten die Skythen auf allerlei Weise, die Ionier, die mit der Brückenwache beauftragt waren, zu überreden, die Brücke abzusprengen. Wenn damals Histaios, der Tyrann von Milet, der Meinung der anderen gefolgt wäre und sich nicht widersetzt hätte, dann war es um die Sache der Perser geschehen. Und doch ist es schrecklich, nur im Wort zu vernehmen, dass damals das ganze Schicksal des Königs in der Hand eines Mannes lag⁶³⁶.

Artabanos hebt die Tapferkeit der Athener hervor und verweist auf den Feldzug von Arthaphrenes und Datis, der von der Athenern vernichtet wurde. Alle diese Gründe sollen Xerxes überlegen lassen und seine Entscheidung revidieren „denn gut überlegter Rat, finde ich, ist der größte Gewinn“ (VII, 10, 2ε). Jetzt widmet sich Artabanos in folgender kritischen Weise der von *ὕβρις* motivierten Begründung des Xerxes: „Du siehst, wie Gottes Blitz die höchsten Geschöpfe trifft und nicht duldet, dass sie sich in ihrem Hochmut erheben, während ihm das Kleine nichts ausmacht. Du siehst, wie seine Geschosse immer in die größten Gebäude und derartige Bäume schlagen. Denn Gott pflegt alles zu stürzen, was sich überhebt“. Hier beschreibt Herodot durch Artabanos die von mir erwähnte göttliche Instanz, die als Richter über den Menschen steht. Hier wird es deutlich erklärt, dass ein „zu viel des Wollens“ nicht unbestraft bleibt und hinter jeglichen menschlichen Verfehlungen, jedem eigenen Fehler, der zum Scheitern führen kann, immer eine göttliche Instanz gibt, die auch, der in *ὕβρις* verfallenen Mensch urteilen kann und an die Entscheidung seines Schicksals teilnimmt. Die Unmöglichkeit, mit sich selbst zufrieden zu sein, der Wunsch auf immer mehr von allem und wie bei Xerxes, die Erhebung über die Menschen und der Vergleich mit der Gottheit sind Elemente, die Artabanos in seiner Kritik ans Licht zu bringen versucht. Als Schluss dieser Gedanken kommt folgende Sentenz: „Denn Gott duldet nicht, dass ein anderer außer ihm stolz ist“ (VII, 10, 2ζ)⁶³⁷. Er plädiert dafür, nicht zu übereilen, da: „Alles was übereilt betrieben

636 Herodot, *Historien*, VII, 10, 2-δ.

637 Dazu Pietsch: „Der eigentliche Anlass der Bestrafung liegt – die Ausdrücke φαντάζεσθαι und μέγα φρονέειν zeigen es – im mentalen Habitus, im Charakter des Bestrafen. Es ist sein aus der Ordnung geratenes Denken, das die

wird, erzeugt Fehlschläge, die gewöhnlich schweren Schaden zur Folge haben; im Abwarten aber liegt Gutes, wenn es auch im Augenblick nicht so aussieht, auf die Dauer aber wird man es schon herausfinden“ (VII, 10, 2η). Er warnt Mardonios davon, törichte Worte über den Griechen zu reden und durch diese Verleumdung Xerxes zum Feldzug zu zwingen. Er bittet Xerxes, wenn er schon unbedingt gegen die Athener ziehen will, solle er mindestens in Persien bleiben, während er und Mardonios dem König ihre Kinder als Geiseln geben: Hat Mardonios Recht, so sollen Artabanos Kinder und er selbst sterben. Andernfalls soll dasselbe mit Mardonios geschehen. Er endet seine Ansprache mit einer Aussage, die Mardonios Tod in Hellas voraussagt und warnt: „Dann wirst du endlich erkannt haben, gegen welch ein Volk zu ziehen du den König verleitest hast!“ (VII, 10 3). Xerxes antwortet zornig, bezeichnet Artabanos Einstellung als feige und mutlos und verurteilt ihn bei den Weibern zu Hause zu bleiben. Er zeigt wieder die Verankerung in der Tradition der Vorfäder, was aber auch als eine Art Druck verstanden werden kann, der ihn zum Handeln verpflichtet. Die erlittene Ungerechtigkeit („Sie haben Sardes niedergebrannt und sind gegen Asien gezogen“) darf nicht ungestraft bleiben. Jetzt gelangt Xerxes wieder zu einem extremen Urteil: „Hier gilt es zu handeln oder zu leiden, damit entweder dies alles unter die Herrschaft der Griechen oder jenes unter die der Perser kommt. Ein Mittelding gibt es bei dieser Feindschaft nicht“ (VII, 11, 3).

In der Nacht aber beginnt Xerxes an seinen Argumenten zu zweifeln und die ganze Angelegenheit zu überdenken und kommt zum Schluss, dass es sich wirklich nicht lohnt gegen Hellas in den Kampf zu ziehen. Dann träumt er von einer Figur, die ihn tadeln und warnt: „Du tust nicht gut daran, deinen Entschluss zu ändern! Auch findet sich keiner, der dir bestimmt; du sollst den Weg weitergehen, den du am Tage beschlossen hattest“ (VII, 12, 2). Am nächsten Tag versammelt er wieder den Rat und kündigt:

natürlichen Grenzen nicht achtet und die Ursache der äußeren Hybris bildet. Hier liegt die eigentliche Hybris“, Pietsch C., Ein Spielwerk der Götter? Zur geschichtlichen Kausalität des Menschen bei Herodot am Beispiel der Kriegsentscheidung des Xerxes, S. 219.

Perser, verzeiht mir, dass ich meinen Entschluss so schnell geändert habe; denn ich bin noch nicht bis zur Höhe meiner Weisheit vorgedrungen; und die, die mir jenes zu tun raten, lassen mich keinen Augenblick in Ruhe. Als ich den Rat des Artabanos hörte, brauste sogleich die Jugend in mir auf, dass ich gegen den älteren Mann hässlichere Worte sprach, als recht war. Jetzt habe ich die gleiche Meinung gewonnen wie er, und ich will seinem Rat folgen⁶³⁸.

Es wird von der Forschung⁶³⁹ angenommen, dass der historische Xerxes schon über 30 Jahre alt war als er an den Thron kam und dazu Erfahrung als Statthalter von Babylon gesammelt hatte. Xerxes steht von Anfang an unter dem Druck einer Tradition, die ständig zum Expansionskrieg treibt⁶⁴⁰. Dazu muss er zwei Feldzüge übernehmen, die vor dem Tod seines Vaters geplant wurden. Nach dem raschen Erfolg gegen die Ägyptern ist mehr als verständlich dass er weiter gegen die Athener ziehen will. Dazu kommen die Versuche des Mardonios, ihn zur dieser Entscheidung zu überreden. Was ohne Zweifel jugendhaft erscheint ist die Leidenschaft, mit der Xerxes jede seiner Einstellungen und Entscheidungen angeht aber auch, wie schnell er sie ändern kann. Zuerst hat er kein Interesse Krieg zu führen, dann wird entschieden, gegen die Athener zu kämpfen, wobei jedes Ziel seines Vater übertroffen wird. Dazu reagiert er mit Gewalt auf die kritische Reaktion seines Onkels. Jetzt aber kommt er wieder zur Vernunft, macht eine öffentliche Anerkennung seiner Fehler und entschuldigt sich vor seinem Onkel. Dieser innere Konflikt zeigt sich in der nächsten Nacht wieder in der Form eines Traumes. Hier tritt die gleiche Erscheinung auf und droht Xerxes. „Wenn du nicht sofort in den Krieg ziehest, wirst du folgendes erleben: So groß und mächtig du in kürzer Zeit wurdest, so klein und gering wirst du auch bald wieder sein!“ (VII, 14). Von Schreck besessen ruft Xerxes Artabanos und entschuldigt sich bei ihm wieder für seine törichten Worte. Dann aber erklärt

638 Herodot, *Historien*, VII, 13, 2-3.

639 Unter anderem Stein 1881, 26, How-Wells 131 oder Evans 1991, S. 61

640 Dazu Reinhardt: „Auf Xerxes lastet der Fluch, dass er ein Nachfahr ist“. Reinhardt, K., Herodots Perserkriege, S. 32.

er ihm von der Erscheinung und bietet ihm an, seinen Platz zu übernehmen: „Wenn nun ein Gott sie schickt und es durchaus Gottes Wille ist, dass wir gegen Griechenland ziehen, so wird dieser gleiche Traum auch zu dir fliegen und dir den gleichen Auftrag erteilen wie mir. Ich finde nun, das könnte am besten geschehen, wenn du meinen ganzen Ornat nimmst und ihn anlegst, dann dich auf meinen Thron setzt und darauf auf meinem Lager einschlafst“ (VII, 15, 3). Artabanos möchte Xerxes verständlich machen, nicht seine Kritik habe ihn geschmerzt sonder „vielmehr die Tatsache, dass die Perser zwischen zwei Meinungen schwankten – wovon eine deinen Übermut nährte, die andere aber ihn dämpfte und sagte, es sei schlecht, den Geist zu lehren, immer noch mehr besitzen zu wollen, als er schon hat – und dass du unter diesen beiden Meinungen gerade die wähltest, die für dich und für die Perser die gefährlichste war“ (VII, 16, 2β). Hier zeigt sich Artabanos nicht nur als guter Warner, sondern als Staatsmann und letztendlich als Lehrer, der die Erfahrung des Alters dem jungen Neffen beibringen will. Ich möchte darauf aufmerksam machen dass Artabanos gerade das oft von mir ausgesprochene „zu viel des Wollens“ als größtes Gefahr für einen Herrscher hervorhebt, was eine Bestätigung meiner These aus dem Text entspricht. Artabanos versucht Xerxes zu erklären dass der Traum keine Beachtung verdiene: „Aber das ist, mein Sohn, nicht Gottes Art; denn die Träume, die zu den Menschen schweben, sind so, wie ich sie dir erklären werde, der ich doch so viele Jahre älter bin als du. Am häufigsten pflegt das, worüber der Mensch bei Tage nachdenkt, ihn nachts als Traum umschweben“ (VII, 16, 3). Endlich gibt er nach und tut, um was ihn Xerxes gebeten hatte. Dann erschien ihm auch die selbe Figur im Traum und sprach: „Du also bist der Mann, der Xerxes mit allen Kräften davon abrät, gegen Griechenland zu ziehen, als ob du dich um ihn sorgest. Aber das soll dir weder künftig noch jetzt ungestraft hingehen, abwenden zu wollen, was geschehen muss“ (VII, 17, 2). Artabanos verfiel in tiefe Angst („es war ihm, als wolle er ihm mit heißen Eisen die Augen ausbrennen“ VII, 18, 1), wendete sich an Xerxes und sagte:

König, ich habe in meinem Leben schon so viele große Mächte durch Geringeres stützen sehen; darum wollte ich nicht zulassen, dass du dich in allem von deiner Jugend leiten lässt. Ich weiss, wie schlimm es ist vieles zu begehrn. Ich dachte an den Ausgang des Zuges des Kyros gegen die Massegeten, auch an den des Kambyses gegen Aithiopien; ich selbst habe ja an dem Zug des Dareios gegen die Skythen teilgenommen. Weil ich dies alles wusste, war ich der Meinung, alle Menschen würden dich glücklich preisen, wenn du dich ruhig hieltest. Weil dich aber ein göttlicher Wille treibt und den Griechen ihr Untergang anscheinend von Gott bestimmt ist, so lasse ich mich bekehren und ändere meine Meinung. Du aber verkünde den Persern, was Gott dir offenbart hat; befiehl ihnen, deinem früheren Befehl zu gehorchen und sich zu rüsten. Handle so, dass du es an nichts fehlen lässt, da Gott dir gnädig ist!⁶⁴¹.

Diese Passage von den Träumen (zwei von Xerxes und einer von Artabanos) zeigen in der Forschung einen Disput über der Einfluss der Gottheiten auf die Entscheidungen beim Xerxeszug. Dazu Brehm: „Dieses Element einer göttlichen Manipulation, die Xerxes wie auch Artabanos scheinbar erfahren müssen, wirft berechtigterweise die Frage auf, inwiefern die Entscheidungsprozesse, die zum Zug gegen Hellas führen, überhaupt im freien Ermessen der Akteure liegen oder auf göttlichen Willen hin erfasst werden müssen“⁶⁴². Es geht wieder um die Frage der Determination gegen den freien Wille (immer als Opposition verstanden⁶⁴³). Als Vertreter des ersten Begriffes gilt z.B. folgende Aussage von Asheri: „*Ogni cosa è predestinata e l' uomo è puro accidente: in un mondo governato da divinità 'invidiose e turbolente' a presunta felicità di oggi può trasformarsi domani in estrema disgrazia. Tutto quindi è relativo, effimero ed inestabile nelle cose umane*“⁶⁴⁴.

Auf der anderen Seite findet man folgende Aussage von Kleinknecht als Vertreter des Menschen als

641 Herodot, *Historien*, VII, 18, 2-4.

642 Brehm, J., Generationenbeziehungen in den Historien Herodots, S. 177.

643 Immerwahr, H. R., (Tat und Geschichte bei Herodot, S. 522) sieht in der Opposition zwischen Hairesis (Wahl) und Anake (Notwendigkeit) den „springende Punkt in Herodots Theorie des Handel. Dodds (The greeks and the irrational, S. 31) hat diese Opposition als „double determination“ genannt.

644 Asheri, D., Erodoto: La Lidia e la Persia. Libro I delle Storie, S. CVII.

Träger der Entscheidungen Dazu Kleinknecht:

Das Geschehen erscheint damit in einem neuen Licht, wodurch das Bild von dem reinen Schicksalshistoriker Herodot, wie es zuletzt am geschlossensten F. Hellmann gezeichnet hat, von Grund auf verändert wird. Jetzt ist es nicht mehr ausschließlich das übermächtige, vergeltende Schicksal oder der Wille einer neidischen Gottheit, die die menschlichen Dinge in einem zwangsläufige Kreislauf von Auf und Ab mit «der Dämonie einer unaufhaltsamen Entwicklung» sich vollziehen lassen. Geschichte ist nicht mehr nur ein Weg, auf dem der Mensch von den göttlichen Mächten durch Orakel, Zeichen und Träume vorwärtsgestoßen wird, etwas, was man wesentlich erleidet und worin man sich mit *σωφροσύνη* zu fügen hat. Jetzt werden historische Ereignisse als aktives Gestalten des Menschen betrachtet, das ethisch bewertet wird. Und Geschichte erscheint wesentlich als Produkt menschlicher Entschlüsse, Entscheidungen und Taten. Dies schliesst die Mitwirkung des Göttlichen in keiner Weise aus ... Aber der entscheidende Anstoß muss im Guten wie im Bösen vom Menschen ausgehen, wen dann auch Erfolg oder Misserfolg nicht mehr in seiner Hand stehen⁶⁴⁵.

Diese Aussage deutet schon an, dass die oben vermutete Opposition überwunden wird und auf eine Komplementarität hinzielt, die das weder – noch durch ein sowohl als auch ersetzt. Das wird, wenn schon ziemlich allgemein von Scardino wie folgt ergänzt: „Die Entscheidung, den Feldzug gegen Griechenland zu unternehmen, begründet Herodot also auf zwei Ebene ... Die Traumsequenz ist somit keineswegs eine die Erzählung überdeterminierende Dublette, sondern eine notwendige Ergänzung zu den Reden im Kronrat, mit denen sie formal und thematisch eng verflochten ist und eine Einheit bindet“⁶⁴⁶. Die Beziehung zwischen der Traumsequenz und die Reden im Kronrat wird

645 Kleinknecht, H., Herodot und Athen, S. 572-573.

646 Scardino, C., Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides, S. 168-171.

in ihrer Bedeutung sehr detailliert von Bichler auf folgender Weise dargestellt:

Herodots Historie rückt den Entscheidungsprozess ins Zentrum und lässt uns Xerxes' eigenen Anteil an seinem Verhängnis unmittelbar miterleben. Artabanos führt nochmals alle die fatalen Feldzüge von Xerxes' Vorgängern in Erinnerung (VII 18, 2-3). Diese Lektion ist ebenso eindringlich wie die Worte, mit denen Artabanos noch vor der Traumerprobung die zwei Seiten der Ratsversammlung umriss: Da herrscht Zurückhaltung, dort dominiert die von Hybris geleitete, riskante Suche nach immer mehr Besitz (VII 16 a 2). Das berechtigte Anliegen einer Vergeltung für erlittenes Unrecht hatte Xerxes längst aus dem Auge verloren. Er sah sich vor die Alternative des Alles oder Nichts gestellt (VII 11, 3). In dieser Konstellation trieben die höheren Mächte nur das zur Entscheidung, was im menschlichen Planen schon herangereift war. Die Weltoberungspläne des Xerxes lehren, in ihm kein schuldloses Opfer eines höheren Geschicks zu sehen, sondern einen überheblichen und doch wankelmütigen Machtmenschen⁶⁴⁷.

Nach der Erklärung von Bichler vervollständigen die Götter was die Menschen (Xerxes) selbst angefangen hatten. Er sieht keine direkte Beziehung zwischen dem Handeln der Götter und Xerxes' *ὑβρις* und das ist meine Kritik an seiner Darstellung. Brehm geht genau diesen Punkt in seiner Erklärung über den Hintergrund des Handelns der göttlichen Mächte bei Herodot:

Über der gesamten Episode steht der prägnante Eindruck der aischyleischen 'Theologie' in den *Persern*: Wenn Artabanos in Hdt. 7.10c den König vor menschlicher Hybris warnt und ihren Sturz durch den *φθόνος θεῶν* ankündigt, erinnert dies unmissverständlich an Aischylos' Dareios, der der Gottheit ein vergleichbares Walten zuschreibt:

647 Bichler, R., Herodots Welt, S. 322.

ἀλλ' ὅταν σπεύδῃ τις αὐτός, χώθεός συναπτέται. (A. Pers. 743)

Ζεύς τοι κολαστὴς τῶν ὑπερκόμπων ἄγαν

φρονημάτων ἔπεστιν, εὐθυνος βαρύς. (A. Pers. 827-828).

Derselbe Gedanke an eine Gottheit, die menschlicher Überhebung entgegenwirkt, liegt der Motivation der herodoteischen Träume zugrunde⁶⁴⁸.

Ich möchte an dieser Stelle die Erklärung zum ersten Zitat aus Aischylos von Köhnken darlegen, die n.m.E. die Beziehung der zwei handelnden Ebene, menschliche und göttliche, ganz akkurat beschreibt und ihre Komplementarität gut erklärt. Dazu Köhnken:

Dareios sagt unmittelbar vor der im Text zitierten Stelle (Pers. 739 ff.) die persische Niederlage sei an sich vorherbestimmt und durch Orakel vorausgesagt worden, er habe nur nicht mit einer so schnellen Erfüllung gerechnet: doch (V. 742) Xerxes habe durch seine Verblendung das Eingreifen der Gottheit und die schnelle Vollstreckung des Schicksals auf sich gezogen. Genau diese Konzeption erklärt das Nebeneinander von menschlicher Verantwortung und Schicksalsbestimmung bei Herodot. Durch seine anmaßenden Pläne im Kronrat fordert Xerxes den Schicksalldaimon heraus, der eine Zurücknahme nun nicht mehr zulässt (schon der bloße Entschluss dazu ruft den Traumdaimon auf den Plan: s. Die Stellung des ersten Xerxestraums *nach* dem Entschluss, 7, 12, 1, aber *vor* seiner Ausführung, 7, 13; entsprechend verlangt der Daimon im ersten Traum, 7, 12, 2 in dreifacher Variation nur das eine: 'bleib bei dem einmal gefassten Beschluss des Feldzugs': 1. μετὰ δὴ βουλεύεαι ... προείπας ἀλίζειν Πέρσησι στρατόν; 2. οὔτε ὁν μεταβουλεύμενος ποιέεις εὗ ... ; 3. ὥσπερ ... ἐβουλεύσαο ποιέειν, ταύτην ἵθι τῶνόδῶν)⁶⁴⁹.

648 Ebd. 642, S. 178.

649 Köhnken, A., Der dritte Traum des Xerxes bei Herodot, S. 38.

Jetzt kann man die grundlegenden, die philosophischen Aspekte der Diskussion betrachten. Ich möchte dazu folgende Äußerung der Traumfigur untersuchen: „Aber das soll dir weder künftig noch jetzt ungestraft hingehen, abwenden zu wollen, was geschehen muss“. Die erste Frage die ich mir stelle ist folgende: warum muss geschehen was geschehen muss? Hier würde man auf den ersten Blick eine Schicksalsbestimmung der Götter vermuten, die die Menschen als Spielbälle ihren Willen benutzen. Wenn man die Frage näher und tiefer betrachtet, spürt man, dass sie einen anderen Sinn beinhaltet. Hier möchte ich zur meiner These der zwei Instanzen die über das menschliche Leben richten zurückkehren. Xerxes ist in der Begründung für den Feldzug gegen Hellas über jegliche Grenze gegangen. Er stellt sich in eine Ebene mit Zeus⁶⁵⁰ und stellt als sein Ziel die Welteroberung dar (VII, 8, γ2). Damit begeht Xerxes einen großen, unverzeihlichen Fehler, eine Übertretung, die ihn über alle anderen Menschen stellt, was man *ὕβρις* nennt. Diese Übertretung wird aus einem „zu viel des Wollens“ verursacht, einem übertriebenen Drang zum Mehr (an Macht, Ruhm, usw.). Der Versuch Artabanos', Xerxes zum Verzicht des Feldzuges zu überreden zeigt, dass eine solche Unternehmung zum Scheitern verurteilt ist. Nur die Blindheit des Xerxes, der sich von seinen Vorgängern wie von Mardonios leicht beeinflussen lässt, lassen ihn nicht sehen, was für einen Fehler er begehen wird. Das betrifft den menschlichen Teil des Verfehlens, für das nur Xerxes verantwortlich ist. Auf der anderen Seite kann diese Einstellung, diese Fehler von Xerxes, die von *ὕβρις* motivierten Zügen von der Götter weder ignoriert noch geduldet werden. Hier zeigt sich der Sinn des Traumes von Artabanos und die Antwort auf die von mir oben gestellten Fragen. Der Feldzug muss geschehen, weil Xerxes für seine *ὕβρις* bestraft werden muss. Das entspricht dem Sinn des *φθόνος θεῶν*. Der Mensch, der zu viel will, der sich außerhalb, oder besser gesagt, über die anderen Menschen stellt ist, zum Scheitern verdammt (jedes „zu viel des Wollens“ beinhaltet einen Verlust des „nicht viel genug“). Es sind die eigenen Fehler, die den Feldzug zum Scheitern bringen

650 „Wenn wir sie und ihre Nachbarn, die das Land des Phrygers Pelops bewohnen, bezwingen, dann machen wir den Himmel des Zeus zur Grenze des Perserlandes“. Herodot, Historien, VII, 8, 2γ.

werden (wie z. B. sein unwidersprechlicher Wunsch bei Salamis gegen den Rat der Artemisia in eine Seeschlacht zu gehen mit der Begründung die Herodot wie folgt darstellt: „Die Flotte habe sich bei Euboia feige gezeigt, weil er nicht teilgenommen hatte; jetzt aber hatte er sich entschlossen, persönlich der Seeschlacht zuzusehen“ VIII, 70). Diese aus *ὕβρις* motivierten Einstellung, diese Überhebung der eigenen Macht als Mensch, ist ein Beweis für die eigene Verantwortung für das Scheitern des Feldzuges. Die Götter ihrerseits, drängen dazu, dieses Schicksal geschehen zu lassen, deswegen stellen sie sich bedrohlich gegenüber Artabanos, der gegen den Feldzug spricht. Der *φθόνος θεῶν* unglücklich übersetzt als „Götterneid“ ist in der Tat Garant für das Scheitern dessen, der in *ὕβρις* gefallen ist. Das hat Artabanos vorher zu Xerxes gesagt: „Denn Gott pflegt alles zu stürzen, was sich überhebt“ (VII, 10, ε). Xerxes ist seit dem Kronrat wegen seiner *ὕβρις* von den Göttern zum Scheitern verurteilt. Was uns es schwer zu verstehen erscheint, ist diese doppelte Motivation oder Determinierung des Scheiterns⁶⁵¹. Auf der einen Seite sind es Xerxes' Fehlentscheidungen die ihn zum Scheitern bringen. Anderseits ist es seine Überhebung, die von den Göttern betraut wird indem sie ihn scheitern lassen. Es handelt sich letztendlich weder um freien Willen⁶⁵² noch um Schicksalsdeterminierung. Das Problem ist viel komplexer und hat eine ethische Begründung. Was der Fall von Xerxes zeigt, und das ist etwas, was Herodot mehrmals den Leser verstehen lässt, ist, dass der Weg des in *ὕβρις* verfallenen, einer Einbahntrasse entspricht, die unweigerlich (dafür sorgen die Götter) zum Scheitern führt.

Nachdem Xerxes und Artabanos sich für den Feldzug entschieden hatten, erlebte Xerxes ein dritten Traum: „Xerxes träumte, mit einem Zweig des Ölbaums bekränzt zu sein; Zweige des Ölbaums reichten über die ganze Erde hin. Dann aber verschwand der Kranz, den er um den Kopf trug“ (VII,

⁶⁵¹ Unsere Art Kausalität zu verstehen kollidiert mit dieser doppelten Art der Determinierung. Außerdem wird nicht eine von der anderen verursacht, das heißt es gibt auch keine inhärente Kausalität zwischen den menschlichen und der göttlichen Ebene.

⁶⁵² Nach B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, gibt es im 5. Jh., und also auch bei Herodot, den Begriff des freien Willens als Ursache menschlicher Entscheidungen nicht. Siehe besonders S. 249.

19). Die Magier legen den Traum auf folgende Weise aus: „es ginge die ganze Erde an, und alle Menschen würden ihm untertan“ (VII, 19). Ich sehe in der Struktur dieses Traumes eine Ähnlichkeit zu den Träumen von Kroisos, Kyros oder Polykrates' Tochter. Was Xerxes' Traum bezeichnet, ist, dass die Ausdeutung nicht von Xerxes selber sondern von dem Magier gemacht wird. Trotzdem stellt Xerxes diese Ausdeutung nicht in Frage; im Gegenteil, nach der Ausdeutung des Traumes beginnt die Vorbereitung des Heeres für den Feldzug gegen Hellas.

Welche Bedeutung hat dieser Traum an dieser Stelle im Werk? Köhnken stellt einen Zusammenhang zu den ersten drei Träume wie folgt her: „dieser vierte Traum ergänzt die rein negative Bilanz der drei vorhergehenden ('wenn du nicht gehorchst, wirst du bestraft werden') vordergründig, um die jetzt, nach der Entscheidung des Xerxes zugunsten des Daimons zu erwartende, positive Kehrseite ('da du gehorchst, wirst du belohnt werden')“⁶⁵³. Dazu sieht er eine Komplementarität zwischen der Fehldeutung des vierten und des dritten Traums wie folgt:

Während demnach die drei ersten, gleichartigen Träume, deren kumulativer Effekt sich in der Deutung des Artabanos zeigt, wegen ihrer Unvollständigkeit den Irrtum des Träumenden hervorufen, führt beim vierten Traum, ähnlich wie bei den Orakeln des Onomakritos zu Beginn des 7. Buches, der nur das für Xerxes Günstige auswählt und das Ungünstige weglässt, die Unvollständigkeit der Deutung zum schicksalhaften Irrtum. In der Inkongruenz von Traum und Deutung und im tauschenden Effekt aber stimmen der dritte und der vierte Traum überein. Die Fehleinschätzungen des Artabanos (18, 3 'gottgewolltes Verderben der Griechen') und der Magier (19, 1 'gottgewollte Weltherrschaft des Xerxes') sind komplementär⁶⁵⁴.

653 Köhnken, A., Der dritte Traum des Xerxes, S. 28.

654 Ebd. 653, S. 29-30.

Köhnken relativiert die Fehldeutung des Traumes und stellt diese als unvermeidlich dar:

Deshalb sollte man nicht von einem 'Warntraum' sprechen, wie es häufig geschieht. Vielmehr ist der Kranztraum für sich genommen, ähnlich wie z. B. der Herrschaftstraum des Kambyses in Buch 3⁶⁵⁵, so konstruiert, dass er die folgenreiche Fehldeutung durch die Personen der Handlung (den König und die Mager) als nahezu unvermeidbar erscheinen lässt. Alles Licht fällt auf das Element der Irreführung, den die Weltherrschaft verheissenden Kranz; das dunkle Ende tritt dagegen ganz in den Hintergrund⁶⁵⁶.

Diese ist genau der Punkt, wo ich nicht mit Köhnken einverstanden bin. Der Grund für die verfehlte Ausdeutung des Traumes ist nicht die Idee der Weltherrschaft, sondern die Weltherrschaft ist der Grund für die verfehlte Ausdeutung des Traumes. Das scheint eine rein rhetorische Finesse zu sein, ist sie aber nicht. Es ist gerade dieser von *ὕβρις* motivierten Wille zur Weltherrschaft, der Xerxes' Blindheit und Unempfindsamkeit für jegliche Art logischer Argumente verursacht. Es ist das „zu viel des Wollens“ diese Besessenheit, die Xerxes Wahrnehmungskraft einschränkt. Er kann nur verstehen, was ihm passt. Dazu kommt, dass die Leute, die ihm dienen (hier der Magier, vorher der Seher Onomakritos) nur sprechen was Xerxes hören will. Das entspricht der Tragik aller Warnungsträume, sie können von dem Empfänger nicht verstanden werden. Ich glaube, dass genau das ihre Funktion im Werk ist, dem Leser die *ὕβρις* in die der Empfänger verfallen ist hervorzuheben. Es handelt sich um eine Bestätigung (von Herodot oder von den Göttern, je nachdem wie man es zu sehen vermag), dass der, der der *ὕβρις* verfallen ist, nicht fähig ist, seine Situation zu verändern. Nicht umsonst passieren diese Träume vor einer entscheidenden Schlacht (wie bei Kyros) oder hier

655 Herodot, *Historien*, III, 30 (vgl. III. 64, 1 und 65, 2): dass der Smerdis des Traums nicht der echte Smerdis ist, kann Kambyses zum Zeitpunkt des Traums auf Grund des zwischengeschalteten Traumboten nicht erkennen.

656 Ebd. 653, S. 28-29.

nachdem man sich endlich für den Feldzug gegen Hellas entschieden hat.

Andere Beweise für die oben erklärte Blindheit, diese von der *ὕβρις* motivierten Einstellung verursachte Unmöglichkeit sachliche Deutungen zu machen, zeigen die vielen Signale, die Xerxes Heer im Laufe seines Marsches zum Hellespont erscheinen und die entweder falsch oder überhaupt nicht ausgedeutet werden. Das erste ereignet sich nach der Abfahrt aus Sardes. Dazu Herodot:

Gerade als er abzog, wich die Sonne von ihrem Platz am klarer Himmel und verschwand, obgleich keine Wolken, sondern ganz klarer Himmel zu sehen war; und aus Tag wurde Nacht. Als Xerxes dies bemerkte und erfasste, wurde er nachdenklich. Er fragte die Magier, was diese Erscheinung zu bedeuten habe. Die aber erklärten, der Gott künde den Griechen den Verlust ihre Städte an; denn die Sonne, so sagten sie, zeige den Griechen die Zukunft, ihnen selbst aber den Mond. Über diese Nachricht war Xerxes sehr froh und liess das Heer weiterziehen⁶⁵⁷.

Hier zeigt sich wieder die Figur des Magiers als ein Seher, der Xerxes nur positive Botschaften sagen kann. Dazu gesellt sich die Unfähigkeit des Xerxes, selber ein Ereignis ausdeuten zu können. Ein weiteres Signal, das auch ignoriert wird, ereignet sich am Fuß des Ida Berges. Dazu Herodot: „Und zunächst nun, als sie am Fuß des Ida übernachteten, brachen Donner und Blitz über das Heer herein und vernichteten dort eine beträchtliche Menge Soldaten (VII, 42, 2). Wesselmann verbindet diese mit den nächsten Passagen. Hier wird erzählt wie der Fluß Skamandros nicht genug Wasser für Heere und Tiere anbieten konnte und ausgetrunken wurde. Dann stieg Xerxes nach Pergamon, die Stadt des Priamos, die er gern sehen wollte, wo er der Athene von Ilion 1000 Rinder opferte und die Magier den Heroen Trankopfer spendeten. Dazu Herodot: „Danach überfiel das Heer

⁶⁵⁷ Herodot, *Historien*, VII , 37, 1-2.

Furcht in der Nacht. Dazu Wesselmann:

Die Stelle hat insofern große Suggestivkraft, als sich Xerxes hier, am Übergang nach Europa und am markantesten Ort europäisch-asiatischer Konfliktradition, offensichtlich in die Tradition der troianischen Helden stellt. Warum das Heer Furcht befällt, erklärt Herodot nicht weiter, die Formulierung wirkt bewusst 'metaphysisch' gewählt – als hätte ein Gott dem Perserheer Furcht eingeflösst⁶⁵⁸.

Ob es nun mit oder ohne göttliches Einwirken – der Halt in Troia erinnert mindestens Herodots Rezipienten, wenn nicht auch seine verängstigten Figuren selbst, an den berühmtesten Sieg von Griechen über Barbaren. Dass die Assoziation der Perser mit den Trojanern eben auch eine Wiederholung von deren Scheitern impliziert, lässt Herodot auch in 7, 42, 2 ahnen, als das Heer bei der Ankunft am Ida (bezeichnend die Formulierung *ἐς τὴν Ιλιάδα γῆν*) – von einem Gewitter überrascht wird und eine beträchtliche Menge Leute verliert⁶⁵⁹.

Später, nach der Überquerung des Hellespontos, auf europäischem Boden ereignete sich folgende Situation, die Herodot wie folgt beschreibt:

Als alle drüben waren und weitermarschieren wollten, erschien ihnen ein großes Wunderzeichen, das Xerxes aber gar keiner Aufmerksamkeit würdigte, obgleich es leicht deutbar war: eine Stute

658 Das Motiv der plötzlichen, unbegründeten Furcht kommt in den *Historien* öfters vor, z. B. IV, 203, wo es über die Perser anlässlich ihres versuchten Einfalls in Kyrene in derselben Formulierung heißt, sie seien von Furcht befallen worden, *obwohl niemand mit ihnen kämpfte*. Vgl. auch 6.134, wo Miltiades in das parische Demeterheiligtum eindringen will, aber schon an der Tür zurückschaudert und umkehrt. Bei Herodot scheint es sich in diesen Fällen stets um Schwellensituationen zu handeln, an denen der Protagonist im Begriff ist, eine Freveltat zu begehen (Xerxes' Feldzug gegen Griechenland; der nicht angeordnete persische Einfall in Kyrene; Miltiades' Eindringen ins Heiligtum).

659 Wesselmann, K., Mytische Erzählstrukturen in Herodots Historien, S 62-63.

brachte einen Hasen zur Welt. Die Deutung war insofern nicht schwer: Xerxes war dabei, in aller Pracht und Herrlichkeit ein Heer gegen Griechenland zu führen; er sollte in wilder Flucht um sein Leben an die gleiche Stelle zurückkehren. Auch ein zweites Wunderzeichen war ihm geworden, als er noch in Sardes weilte: Eine Maultierstute warf ein Junges mit doppelten Geschlechtsteilen, männlichen und weiblichen. Die männlichen lagen über den weiblichen.

Ohne sich um beiden Zeichen zu kümmern, marschierte er mit seinem Heer vorwärts⁶⁶⁰.

Was hier ausserordentlich erscheint ist dass es Herodot selbst ist, der das Zeichen ausdeutet. Hiermit ist die Erzählung zu einem Zenith gekommen, wo Xerxes überhaupt kein Zeichen mehr ausdeuten kann egal wie klar sie seien mögen. Herodot selber unternimmt es, n. m. E. die Deutlichkeit der Zeichen hervorzuheben. Xerxes ist wegen seiner Unfähigkeit, die vielen Warnungen wahrzunehmen, zum Scheitern verurteilt. Es handelt sich um verschiedene Situationen, wo der Grad der Deutlichkeit der Zeichen immer größer wird. Es ist wirklich außergewöhnlich in seinem Werk, dass Herodot in so einer kurzen Textpassage so viele Beispiele an missverstandenen Warnungen gibt. Es liegt ihm sehr daran, die Blindheit des Xerxes dem Leser in aller Deutlichkeit zu zeigen, die die kommende Katastrophe voraussagt.

Jetzt komme ich zu einer notwendige Erklärung bezüglich meiner These der doppelten Ebene, der menschlichen und der göttlichen, die über das menschlichen Handeln urteilt. In der Traumsequenz kommt die Bedeutung der göttliche Ebene deutlich hervor und das könnte der Idee von Regenbögen über die Begründung des Feldzuges „dass eben dies die letzte Ursache des großen Perserkrieges ist, ein Götterwille, der den stolzen Menschensinn mit Trug umnebelt, ihm im kriegerischen Rausch von Glück und Größe die Grenzen überschreiten lässt“⁶⁶¹ Impuls geben. Ich habe mehrmals

660 Herodot, *Historien*, VII, 57.

661 Regenbogen, O., Herodot und seine Werk. Ein Versuch, S. 99

behauptet, dass es auch das menschliche Handeln ist, das fehlerhafte Entscheidungen verursacht, und den Mensch zum Scheitern führt. Die *ὕβρις*, das „zu viel des Wollens“ diese Einstellung, die das Gefühl verkörpert mehr als die anderen zu sein, ist ohne weiteres ein krankhaftes Gefühl der Überhebung, das wie in den oben dargestelltem Beispiel eine Einschränkung in der Wahrnehmung verursacht, sodass jede Warnung unentdeckt bleibt. Wie dieses Scheitern sich auch auf der menschlichen Ebene einschränken kann, zeigt das Beispiel des Baues des Athoskanals bei Xerxes. Dazu Herodot: „Da die ersten, die den Athos umsegeln wollten, Schiffbruch erlitten hatten, hatte man seit etwa drei Jahren Vorarbeiten am Athos geleistet“ (VII, 22). Der Athos wurde zu einer Insel gemacht, indem Xerxes die Landenge durchtrennen liess, die den Berg mit dem Festland verbindet. Das entspricht einen Frevel an der Erde, der unter den 4. Punkt der Klassifizierung von Wesselmann fällt (Veränderung der natürlichen Gegebenheiten)⁶⁶². Dazu erklärt sie:

Wie sich aus einer anderen Stelle, 1, 174, ergibt, steht diese Art Naturveränderung im Ruch des Frevels: Als die Knidier ihr Land durch den Durchstrich einer schmalen Landenge zu einer Insel machen wollen, um sich so gegen die anrückenden Perser zu verteidigen, kommt es unter den Arbeitern zu zahlreichen Verletzungen. Auf Befragen des delphischen Orakels weist die Pythia die Knidier an, die Arbeiten sofort abzubrechen, *Ζεὺς γάρ κ' ἔθηκε νῆσον, εἴ γ' ἐβούλετο* („denn Zeus hätte schon eine Insel gemacht, wenn er gewollt hätte“, 1.174.5)⁶⁶³.

Als ob das nicht schlimm genug wäre, zeigt Herodot (indem er seine eigene Meinung äußert) die von *ὕβρις* motivierten Züge von Xerxes Handeln. Dazu Herodot:

662 Die ganze programmatische Erklärung von Wesselmann habe ich schon auf der Seite 279 dieser Arbeit zitiert.

663 Ebd. 659, S. 59.

Wenn ich mir die Sache so recht überlege, ließ Xerxes diesen Graben aus purem Geltungsbedürfnis ausbauen, um damit seine Macht zu zeigen und ein Denkmal zu hinterlassen; denn sie hätten ohne alle Mühe und Anstrengung die Schiffe über die Landenge ziehen können. Trotzdem ließ er einen so breiten Kanal für das Meer bauen, dass zwei Dreiruderer nebeneinander ihre Ruder benutzen konnten⁶⁶⁴.

Hier wird es klar was hinter der Entscheidung steckt: sich Ruhm zu erschaffen und Macht zu zeigen. Diese *ὕβρις* beinhaltet verschiedene Ebenen, den Frevel gegen die Natur so wie die Überhebung und das sich Rühmen wollen. Warum ist das so wichtig? Hätte Xerxes den Feldzug gegen die Hellenen drei Jahren früher gemacht, wäre das hellenische Heer so wie die hellenische Flotte mit Sicherheit viel schlechter vorbereitet gewesen. Ich möchte das nicht als Grund für seine Niederlage angeben, aber es ist klar, dass diese Entscheidung von Xerxes eine negative Bedeutung für die Entwicklung des Konfliktes gehabt hat. Er hat drei Jahren vergeudet und die Möglichkeit verpasst, die Hellenen in einem viel schlechteren Zustand anzutreffen. Damit möchte ich hier den menschlichen Anteil an dem Scheitern ganz deutlich zeigen. Hier haben die Götter keine Einfluss gehabt. Es handelt sich nur um die eigene (falsche und unüberlegte) Entscheidung von Xerxes. Seine Kurzsichtigkeit machte ihn für sein eigenes Scheitern verantwortlich. Statt sachlich zu denken, sind seine Urteile durch Gefühle besetzt und deswegen ist es ihm nicht möglich, die Konsequenzen dieser Urteile wahrzunehmen. Seine *ὕβρις*, das „zu viel des Wollens“ führt ihn mit jeder seiner fehlerhaften Entscheidungen immer näher zum eigenen Scheitern ohne dass er es selber merken kann.

Xerxes steigert seinen Frevel später am Hellespont. Er hatte die Phoiniker und Ägypter mit der Bau einer Brücke zwischen Abydos und Sestos betraut. Die Entfernung betrug sieben Stadien (1 attisches Stadion = 177,6 Meter). Dazu Herodot: „Als die Durchfahrt gerade überbrückt war, brach ein

664 Herodot, *Historien*, VII, 24.

gewaltiges Umwetter los, zerstörte alles und brach die Verbindung ab“ (VII, 35). Hier reagiert Xerxes mit den gleichen von *ὕβρις* motivierten Zügen wie damals Kyros beim Gyndes (I, 189) indem er eine Personifikation und Schmähung des Gewässers übt. Dazu Herodot:

Als Xerxes dies erfuhr, nahm er das sehr übel auf und befahl, dem Hellespont 300 Geißelhiebe zu geben und ein Paar Fußschellen in das offene Meer zu versenken. Ich habe sogar gehört, dass er zugleich Henker mitschickte, um dem Hellespont Brandmale aufzudrücken. Er trug ihnen auf, während der Auspeitschung die barbarischen und frevelhaften Worte zu sprechen: „Du Wasser der Bitternis, unser Herr legt dir diese Strafe auf, weil du ihn beleidigt hast, ohne dass er die ein Unrecht tat. König Xerxes wird über dich hinweggehen, du magst wollen oder nicht. Dir aber opfert mit Recht kein Mensch, weil du nur schmutziges Salzwasser bist⁶⁶⁵.

Xerxes begeht seine *ὕβρις* nicht nur indem er eine Grenze überquert (Asien – Europa) sondern auch in dem Versuch, die Natur zu vergewaltigen⁶⁶⁶. Als endlich die Zeit kommt, diese Brücke zu überqueren berichtet Herodot:

Am folgenden erwarteten sie den Sonnenaufgang, verbrannten allerlei Räucherwerk auf den Brücken und bestreuten den Weg mit Myrthen. Als die Sonne emporstieg, spendete Xerxes aus einer goldenen Schale ins Meer und betete zur Sonne: Es möge ihm kein Unglück zustoßen, dass es ihn an der Eroberung Europas hindere, ehe er an die Grenzen jenes Erdteils gelangt sei. Nach

665 Herodot, *Historien*, VII, 35.

666 Dazu Wesselmann, Mythische Erzählstrukturen in Herodot Historien, S. 61: „Die Vergewaltigung der Natur wird zur Auflehnung gegen die göttliche Weltordnung: Herodot lässt es Themistokles aussprechen, als er über θεοί und ἥποες spricht, 'die nicht wollten, dass ein Mann König über Asien und Europa sei' (8.109.3), weswegen sie den Griechen den Sieg schenkten.“ Die gleiche Referenz auch bei Pohlenz, Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes, S. 131.

diesem Gebet warf er die Schale in den Hellespont, dazu einen goldenen Mischkrug und ein persisches Schwert, das sie Akinakes nennen. Ich kann nicht recht entscheiden, ob er dieses Schwert als Weihgeschenk für die Sonne ins Meer versenkte, oder ob er es bereute, den Hellespont gegeißelt zu haben, und als Sühne dafür das Meer beschenkte.⁶⁶⁷

Diese Reflexion von Herodot hebt jedoch, wie Wesselman ganz richtig erklärt „das Frevelhafte an der Tat nicht auf, sondern eher noch stärker hervor“⁶⁶⁸.

Jetzt möchte ich, um die Charakterzüge des Xerxes deutlich zu präsentieren, drei Stellen im Text behandeln die wichtige Gespräche beinhalten: Das Gespräch zwischen Xerxes und Artabanos am Hellespont, das Gespräch mit Demaratos (bei Doriskos und vor den Thermopylen) und das Gespräch mit Artemysa vor Salamis. Durch die Untersuchung dieser Gespräche werde ich alle schon erwähnten fehlerhaften und *ὕβρις*-beladenen Züge von Xerxes' Persönlichkeit bestätigen und ergänzen, um letztendlich den Grund für sein Scheitern deutlich zu zeigen.

2.4.2.7.1 Das Gespräch zwischen Xerxes und Artabanos

Xerxes ist in Abydos eingetroffen und will sein gesamtes Heer besichtigen. Dafür hatten die Abydener für ihn einen Sitz aus weissem Stein auf einem Hügel erbaut: „Als er den ganzen Hellespont unter seinen Schiffen verschwinden und alle Küsten und die Ebene der Abydener voll von

667 Herodot, *Historien*, VII, 54.

668 Ebd. 666.

Menschen sah, pries sich Xerxes glücklich; dann aber weinte er“ (VII, 45). Hier zeigt sich ganz deutlich die Labilität im Charakter des Xerxes, der plötzlich aus einem euphorischen Zustand in Traurigkeit umschlägt⁶⁶⁹. Als Xerxes von seinem Onkel nach dem Grund dieser Gemütsänderung gefragt wird erwidert er: „Ja, mich erfasste der Jammer, als ich bedachte, wie kurz das Menschenleben ist; denn von allen diesen vielen Leuten wird in 100 Jahren keiner mehr am Leben sein“ (VII, 46, 2). Es scheint mindestens merkwürdig, dass Xerxes seine Gedanken auf so ein Niveau abstrahieren kann, dass er, statt als die wahrscheinliche Tatsache zu denken, dass die Mehrheit seines Heeres in einem Jahr nicht mehr am Leben sein wird und zwar nicht auf Grund der *conditio humana* oder der Kürze des menschlichen Lebens, sondern weil sie in einen Feldzug zieht, den viele nicht überleben werden⁶⁷⁰. Außerdem erscheint seine Argumentation keine Logik zu haben, weil, in dem Fall, wie er behauptet, dass das menschliche Leben tatsächlich so kurz wäre, würde er das Leben seiner Untertanen nicht in so einem gefährlichen Unternehmung in Gefahr bringen und auf Spiel setzen. Seine *pseudo*-phliosophische Überlegung entspricht einer inneren Unsicherheit, die sich im Laufe des Gesprächs manifestieren wird. Artabanos aber nimmt seine Frage ernst und antwortet mit einer kurze Reflexion über die *conditio humana*. Dazu Brehm:

Die inhaltliche Nähe zu den Lehren Solons an Kroisos aus Hdt. 1.32 fällt dem Leser rasch auf. So rekurriert der Monolog in komprimierter Weise auf die Schlüsselbegriffe von *εὐδαιμονίη*, *συνφορή* und den *φθόνος θεῶν*. Das ist wieder einer pointiertes Signal dafür, dass Artabanos als weiser

669 Vgl. dazu Scardino, S. 179: „Dadurch wird Xerxes vom Narrator sowohl durch verbale als auch non-verbale Handlungen als äußerst affekt-labil charakterisiert“. Nach Schulte-Altedorneburg (S. 195) verfällt Xerxes in eine *depressio* und wird als „affektlabiler, melancholischer Mensch“ beschrieben.

670 Vgl. Bischoff, H., Der Warner bei Herodot, S. 62: „Ja nicht einmal das Heer an sich, das er als Fundament und Verkörperung der königlichen Größe hier und jetzt besitzt, sieht er bedroht, sondern nur den Soldaten als menschliches Individuum; die Soldaten werden ... nach hundert Jahren nicht mehr sein; aber der König sieht nicht, dass das Heer als ganzes bald das Schicksal heimsuchen wird“. Ebenso Heni, Die Gespräche bei Herodot, S. 85: „Die meisten dieser Soldaten werden keine 100 Jahre mehr leben, auch keine wahrscheinlichere Zeit von 60 oder 80 Jahren, sondern viele nicht einmal mehr als ein Jahr, denn sie werden im Krieg umkommen. An diese bei einem bevorstehenden Krieg naheliegende Möglichkeit denkt Xerxes nicht“. Zitiert nach Scardino, S. 180, Anm. 315.

Warner in der Tradition des herodoteischen Solon zu sehen ist: Dessen Gedanken werden an die Situation angepasst, aber mit vergleichbarer Ausgangslage und Zielsetzung an die Königsgeneration des Xerxes vermittelt. Wie einst Kroisos zum Zeitpunkt von Solons Besuch in Sardeis steht auch Xerxes, über dem Hellespont thronend sowie die Größe von Heer und Flöte bewundernd, im Zenit seiner Macht. Wie Kroisos neigt Xerxes zur hybriden Selbstüberschätzung. Hat sich Kroisos damals nicht belehren lassen scheint der Perser jedoch die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens zu berücksichtigen, was Kroisos außer Acht ließ (Hdt. 1.33)⁶⁷¹.

Mehr als die menschliche Vergänglichkeit zu berücksichtigen, geht es bei Xerxes Überlegung um eine innere Unsicherheit⁶⁷². Statt sie offen darzulegen, versucht Xerxes sie auf Artabanos zu projizieren, indem er ihn wieder über die Traumerscheinung fragt: „Wenn dir das Traumgesicht nicht derartig deutlich erscheinen wäre, behieltest du dann immer noch deine frühere Meinung bei, - du wolltest mich ja nicht gegen Griechenland ziehen lassen – oder hättest du sie geändert? Sage es mir aufrichtig!“ (VII, 47, 1-2). Artabanos reagiert zurückhaltend, indem er eine deutliche Antwort vermeidet. Dazu Schulte-Altedorneburg:

Nachdem er mit dem Wunsch, das von ihnen beiden Geträumte möge sich bewahrheiten, einer direkten Bestätigung des Xerxes ausgewichen ist und seine offenbar unverändert bestehenden grundsätzlichen Zweifel an dem Feldzug damit gleichwohl implizit angemeldet hat, artikuliert er seine gegenwärtige Sorge um den Erfolg ebenso vorsichtig wie nachdrücklich, indem er auf die

671 Brehm, J., Generationenbeziehungen in den Historien Herodots, S. 183.

672 Dazu Schulte-Alteredorneburg, J., Geschichtliches Handeln und tragisches Scheitern, S. 195: „Dass es allerdings eines solchen Trost spendenden Hinweises auf Xerxes' gegenwärtiges Glück und einer impliziten Mahnung zur Zufriedenheit nicht wirklich bedarf, beweist das Desinteresses des Großkönigs an dieser Erörterung und die Rückkehr zu seiner anfänglichen Selbstsicherheit, aus der heraus er in seiner Entgegnung die Überlegungen des Onkels als nur mehr lästig beiseite schiebt. Die Unvermitteltheit, mit der er sich von diesem für ihn bloß vermeintlich tiefssinnigen Gedanken ab- und der entscheidenden Frage nach seinen Siegesaussichten zuwendet, lässt vielmehr erahnen, dass seine Depression möglicherweise eher aus der Sorge um die Endlichkeit und Begrenztheit seines eigenen Handelns, also letztlich aus eitlen Motiven, resultieren könnte“.

Gründlichkeit seiner Überlegungen einerseits und das Ausmaß der erkannten Risiken anderseits verweist⁶⁷³.

Artabanos versucht sich aus der betrübten Traumepisode heraus zu ziehen und stattdessen mit Xerxes auf einer sachlichen Ebene über die logistischen Probleme zu sprechen, die das Resultat eines überdimensionierten Feldzuges sind: die Größe des Heeres und die Größe der Flotte. Bei der ersten zeigt sich das Problem der Versorgung, die bei fortschreitendem Vorrücken zunehmend schwieriger wird. Die zweite hat die Schwierigkeit, beim Umwetter einen Hafen zu finden, der groß genug ist, um Sicherheit zu bieten⁶⁷⁴. Dann appelliert er an Xerxes Vernunft mit folgender Sentenz: „Der Mann aber dürfte also wohl der beste sein, der im Rat furchtsam ist und jeden Fehlschlag einrechnet, im Handeln aber den Mut nicht verliert“ (VII, 49, 5). Hier deutet Artabanos an, dass es nicht um die Opposition Denken gegen Handeln geht, sondern um das richtig Denken, um richtig handeln zu können. Der Mut, worüber er spricht, ist kein blinder Mut; er wird von einer überlegenen und ausgedachten Planung begleitet, die die Möglichkeit des Erfolges größer machen kann. Das ist genau, was Xerxes nicht verstehen kann. Er bleibt in der niedrigen Ebene der einfachen Oppositionen durch seine Unmöglichkeit des sachlichen Denkens verfangen und behauptet deswegen: „wenn du bei allem, was dir begegnet, alle möglichen Folgen ohne Unterschied einrechnen wolltest, würdest du niemals etwas schaffen“ (VII, 50). Er sieht in dem Überlegen eine Bremse, die das Handeln hindert: „Wie kann aber überhaupt ein Mensch den sichersten Weg wissen? Ich glaube, niemals. Wer sich zum Handeln entschließt, dem gehört auch meist der Erfolg. Wer immer nur überlegt und zaudert, wird kaum Glück haben“ (VII 50, 2-3). Hier sieht man wieder ein Beispiel von Opposition statt Komplementarität. Das entspricht dem Gemüt des Xerxes, der durch sein

673 Ebd. 672, 688, S. 196.

674 Wie Schulte-Alterdornebung richtig ergänzt: „Vgl. die einmal mehr für Artabanos' sachgemessene bzw. realistische Einschätzung der Gegebenheiten sprechende Bestätigung durch die Geschichte in VII 188 und VIII 12 vor Artemision, Ebd. 672, S. 196, Anm. 2.“

durch die *ὕβρις* eingeschränkten Blick, nicht anders handeln kann und deswegen zum Scheitern verurteilt ist. Hier zeigt sich wieder sein wiederkehrenden Argument, sich an die Vorfahren anzulehnen um seinen Behauptungen auf irgendwelche Weise eine Begründung zu schenken: „Wenn meine Vorgänger auf dem Thron so gedacht hätten wie du oder, ohne selbst so zu denken, auf den Rat anderer wie du eingestellter Männer gehört hätten, hättest du das Reich niemals so weit kommen sehen. Sie aber verachteten die Gefahr und führten deshalb diese Macht so weit voran. Große Ziele wollen unter großen Gefahren erreicht werden“ (VII, 50, 3-4). Wie immer kann er nur sehen, was ihm passt, nicht aber, dass diese Vorfahren genau wegen der selbe Einstellung, die Xerxes zeigt, zu Grunde gingen⁶⁷⁵.

Auch Artabanos' Warnung vor der Unzuverlässigkeit der Ionier weist Xerxes im Hinblick auf ihr Verhalten beim Dareios Zug zurück, „denn damals hing von ihnen Untergang und Rettung des ganzen Perserheeres ab“ (VII, 52)⁶⁷⁶. Dazu Pohlenz: „Herodot hat diesen Anhang angefügt, weil er den Konflikt aufzeigen wollte, in dem die Ionier standen, den Konflikt zwischen der Treue gegen den Landesherrn und der gegen das angestammte Volkstum“⁶⁷⁷.

Was am meisten in diesem Gespräch fehlt ist echte Kommunikation. Es wird nicht miteinander sondern aneinander vorbei gesprochen. Der Grund dafür ist die unterschiedliche Motivation jeglicher Aussagen. Xerxes zweifelt, ist unsicher gegenüber der Größe des Heeres und versucht Artabanos mit einer pseusophilosophischen Aussage anzugreifen. Artabanos aber antwortet mit sachlicher Überlegung und bringt einige solonische Argumente, die Xerxes über seine Ziele nachdenken machen könnten. Xerxes, der das nicht wollte, wird in seiner Verzweiflung direkter und projiziert

675 Dazu Brehm, J., Generationenbeziehungen in den Historien Herodots, S. 186: „Über das Scheitern aber, weil sie eben doch zuviel wollten, verliert er erneut kein Wort. Xerxes bleibt in seinem geschichtlichen Wissen seltsam geblendet, obwohl ihn Artabanos schon in Hdt. 7, 18. 2 eindringlich anhand der großen Beispiele in den *Historien* auf das Versagen der Vorgänger durch deren gefährliches 'Streben nach Mehr' hingewiesen hat“.

676 Bornitz, H. F., Herodots-Studien, S. 128-129 verweist darauf, dass Xerxes übersieht, was Herodot in seiner Analyse des Skythenzuges detailliert herausgearbeitet hat: Die Ionier haben das Heer des Dareios schlicht aus persönlichen Machtmotiven heraus gerettet (Hdt. 4.133-142).

677 Pohlenz, M., Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes, S. 133.

seine eigenen Zweifel in Artabanos und bringt ihn zur Traumepisode zurück. Artabanos findet es wichtiger, über die realen Probleme zu sprechen: die Größe des Heeres und die Größe der Flotte. Xerxes erwidert allen von Artabanos gestellten Argumenten und zeigt sich in seiner Sturheit als wahrer Nachfolger der von ihm verehrten Vorfahren. Xerxes findet kein Echo für seine eigenen Zweifel. Artabanos vermag es nicht Xerxes zu bewegen über seine fehlerhafte Einstellung nachzudenken. Es bleibt wie es bleiben soll. Artabanos bleibt als Statthalter des Königs in Susa (man wird von ihm nichts mehr in der *Historien* hören) und Xerxes marschiert mit seinen verdrängten Unsicherheiten weiter zu dem ausweglosen und selbstmotivierten eigenen Scheitern.

2.2.2.7.2 Das Gespräch mit Demaratos

Das Gespräch mit Demaratos, der damaligen spartanischen König, entwickelt sich auf europäischem Boden, bei Doriskos wo Xerxes mit seinem Heer angekommen ist. Dort wird das ganze Landheer aufgestellt, gezählt und nach Völkern geordnet (VII, 61-83 die Infanterie, 84-88 die Kavallerie und 88-89 die Flotte). In VII, 100 steht Xerxes vor dem ganzen Heer und Flotte (wie im VII, 44 vor der Überquerung des Hellespont). Dazu Bischoff:

Die Menge der Völkerschaften und der Pomp der Namen ihrer Führer sind überwältigend. Nach der Musterung seiner Macht (10; *kai taútaç* erinnert an *kai τοῦτο* von 1, 201) lässt er den Demaratos rufen, der ihm beim Erwerben der Erbfolge mit Rat behilflich gewesen war. Es ist klar was er will.

Wie Kroisos von seinem *πλοῦτος* eingenommen und auf seinen Bestand vertrauend, wünscht er sein Glück von anderen anerkannt zu sehn. Das *θεήσασθαι*, dort 1, 30 von Solon, hier vom Könige selbst vollzogen, ist – wie bei Abydos 44 – nicht ohne Bedeutung⁶⁷⁸.

Hier möchte ich wieder etwas anmerken, was ich auch vorher auch in Bezug auf Kroisos erwähnt hatte: nur der innerlich unsichere Mensch braucht ständig äußere Bestätigungen seines Glücks oder seine Macht. Xerxes wiederholt ein Muster, das als Beweis für diese, hinter eine autoritären Fassade versteckte Unsicherheit gewertet werden kann, deren Beruhigung nur von außen kommen kann, da Xerxes wegen seine von *ὕβρις* motivierten Einstellung es nicht vermag, die Wirklichkeit in einer sachlichen Analyse zu betrachten. Deswegen erscheint seine Frage „Werden die Griechen den Mut aufbringen, ihre Hand gegen mich zu erheben?“ (VII, 101, 2). Diese Möglichkeit scheint ihm unbegreiflich, da Xerxes keine andere Einstellung betrachten kann. Das entspricht einem Parallelismus zu Kroisos. Dieser sieht den Reichtum zur Voraussetzung für das Glück. Xerxes macht die Größe des Heeres zur Voraussetzung für den Sieg. Demaratos aber (wie damals Solon) nach dem er Erlaubnis bekommt die Wahrheit zu sprechen, erörtert die Eigenschaften der Hellenen in allgemeinen und der Lakedaimonier, seines eigenen Volks, ins Detail:

In Griechenland ist die Armut von jeher zu Hause; die mannhafte Haltung aber ist anerzogen, durch Weisheit und strenges Gesetz bewirkt. Durch sie schützt sich Griechenland gegen Armut und Knechtschaft. Ich muss alle Griechenstämme loben, die im dorischen Gebiet ringsum wohnen, will aber nicht von allen folgendes sagen, sondern nur von den Lakedaimoniern allein; sie werden fürs erste dein Anerbieten niemals annehmen, das über Griechenland Sklaverei bringt.

678 Bischoff, H., Der Warner bei Herodot, S. 67.

Dann werden sie sich dir im Kampf stellen, selbst wenn alle übrigen Griechen auf deine Seite träten. Frage nicht, ob sie zahlenmäßig stark genug dazu sind! Sie werden kämpfen, mögen tausend Mann ausgezogen sein oder weniger oder mehr⁶⁷⁹.

Xerxes findet diese Erklärung lächerlich und kann sich nicht vorstellen wie eine kleine Armee seinem Heer widerstehen kann. Xerxes kann Demaratos Aussage nur wörtlich interpretieren, weil er immer in seiner gedanklichen Struktur verfangen ist. Es ist genau dieser kulturelle Unterschied, den Demaratos in seiner nächste Aussage pointiert:

So steht es mit den Lakedaimoniern. Wenn sie einzeln kämpfen, sind sie nicht schlechter als jedes andere Volk; zusammen aber zeigen sie sich als die Tapfersten von allen. Sie sind zwar frei, aber nicht in allem. Über ihnen steht das Gesetz als Herr, das sie viel mehr fürchten als deine Untertanen dich. Sie handeln stets, wie ihnen das Gesetz befiehlt. Es gebietet aber stets das gleiche: vor keiner Zahl von Gegnern aus der Schlacht zu fliehen, sondern auf dem Platz zu bleiben in Reih und Glied und zu siegen oder zu sterben⁶⁸⁰.

„Xerxes nahm die Sache nicht ernst, erzählt Herodot, und zürnte ihm nicht, sondern entliess ihn in Gnaden“ (VII, 105). Dazu Schulte-Altedorneburg:

In dieser ausschließlichen Ausrichtung an der unmittelbaren Evidenz der Erfahrung und als überzeugter Exponent eines autokratischen Herrschaftssystems ist er überdies nicht in der Lage,

679 Herodot, *Historien*, VII, 102.

680 Herodot, *Historien*, VII, 104, 4-5.

den Wert und die daraus resultierende Motivationskraft der Freiheit angemessen zu würdigen, sondern er glaubt, indem er Freiheit mit einer jedes gemeinsame Handeln lähmenden Zügellosigkeit des Einzelnen identifiziert, eher eine Schwäche in ihr sehen zu können⁶⁸¹.

Hier zeigt Herodot einen bedeutenden Unterschied zwischen der hellenischen und der barbarischen Kultur: Xerxes regiert mit der Peitsche, die Lakedaimonier gehorchen dem *vóμος*. Das, was auf den ersten Blick plakativ erscheinen mag, hat n. m. E. eine große Bedeutung um die unterschiedlichen Einstellungen der Völker zu zeigen. Die persische Herrschaften regieren mit absoluter Macht. Das stärkste Gefühl, das seine Untertanen in Bezug auf die Herrschaft fühlen ist die Angst. Xerxes lässt nicht nur den Hellespont sondern auch seine Soldaten peitschen (VII, 56, 1, VII, 223, 3). Man muss nicht auf das extreme Beispiel von Gräueltaten des Kambyses greifen, um diesen autoritären Führungsstil zu beweisen, man kann z. B. an dem Beispiel von Dareios und seine Reaktion auf den Wunsch des Oiobazos (IV, 84) ersehen, dass die persischen Könige keinen Widerspruch tolerieren. Das persische Reich besteht aus vielen Völkern, die unter der Autorität des Königs dienen müssen. Das schafft kein Gefühl der Zusammengehörigkeit. Es gibt keine Alternative: Gehorchen oder bestraft werden. Deswegen muss der persische König seine starke Position immer zeigen, muss eine merkbare Größe zeigen, die jeglichen Widerstand nicht lohnend erscheine lässt. Man sieht es auch an der Haltung der Warner (Kroisos gegenüber Kyros, Demaratos gegenüber Xerxes) die immer zuerst fragen müssen, ob sie mit der Wahrheit sprechen dürfen. Man hat es vorher schon gesehen, wie Kroisos fast mit seinem Leben bezahlen musste als er Kambyses gegenüber eine kritische Bemerkung geäußert hatte (III, 36). Deswegen verfehlten die Magier die Warnungen und Signale der Natur, sie haben Angst von Xerxes und sagen einfach, was Xerxes hören will (z.B. Onomatikos VII, 6 und später VII, 37). Gegenüber steht ein Volk das auch unter der Autorität eines Königs lebt.

681 Schulte-Altedorneburg, J., Geschichtliches Handeln und tragisches Scheitern, S. 199.

Der *vóμος* aber ist eine Eigenschaft der Allgemeinheit für die Allgemeinheit. Es ist ein Identifikationselement, das das Bewusstsein einer Zusammengehörigkeit verkörpert. Das Handeln unter dem Befehl des *vóμος* ist keine Art Gehorsamkeit durch Angst oder von Gewalt beeinflusst. Es ist das Ausüben einer Identität, die die Lakedaimonier nicht anders sein lässt. Indem sie so handeln vervollständigen sie ihr eigenes Dasein als Volk und genau das ist es, was die Perser als Volk nicht erreichen können, weil sie erstens ein Konglomerat von Völker sind und zweitens, weil das, was sie zusammenhält kein eigene Eigenschaft ist sondern nur die Angst vor einer möglichen Bestrafung. Diese Tatsache ist was Xerxes nicht begreifen kann. Deswegen entspricht seine Reaktion, darüber zu lachen oder die Sache nicht ernst nehmen, der Unmöglichkeit die Haltung der Lakedaimonier zu verstehen und seiner eigenen Unsicherheit, die einen Gefühl wie das Lächeln braucht sich zu manifestieren. Das Lachen des Xerxes wiederholt sich vor der Schlacht der Thermopylen (VII, 209), als er erfährt, dass die Lakedaimonier dabei seien, zu turnen und sich zu schmücken. Er konnte den Sinn der Sache nicht erfassen. Ihr Tun schien ihm lächerlich. Dann erklärte Demaratos:

Diese Männer sind gekommen, um mit uns um den Paß zu kämpfen, und dazu bereiten sie sich vor. Denn das ist Sitte bei ihnen: Wenn sie ihr Leben aufs Spiel setzen wollen, schmücken sie ihr Haupt. Wisse aber: Wenn du diese Leute hier und noch den Rest in Sparta unterwirfst, dann gibt es tatsächlich kein anderes Volk mehr auf Erden, das gegen dich König, die Waffen erhebt. Jetzt nämlich rückst du gegen das schönste Königreich in Griechenland und gegen die tapfersten Männer vor⁶⁸².

Xerxes schenkte diesen Worten wieder keine Glaubwürdigkeit. Nach der Schlacht, wo die Lakedai-

682 Herodot, *Historien*, VII, 209, 4.

monier ihre Tapferkeit unter Beweis stellten, und ihr Leben liessen, rief Xerxes Demaratos wieder. Hier zeigt sich Demaratos als Warnerfigur, der Xerxes einen guten Rat beibringen will, der aber nicht wahrgenommen wird, was die Darstellung der Warnerfigur im ganzen Werk widerspiegelt. Xerxes will folgendes wissen: „Nun aber sage mir, wieviele Lakedaimonier es noch gibt, und wieviele von ihnen ebenso tapfere Krieger sind. Oder sind sie alle so?“ Demaratos bestätigt dass alle Spartaner genau so tapfer sind wie die, die bei den Thermopylen gekämpft hatten. Jetzt wünscht sich Xerxes von Demaratos zu erfahren wie man diese Leute besiegen kann. Hier kommt der Rat des Demaratos:

Du solltest 300 Schiffe der Flotte nach der lakonischen Küste senden! Vor ihr liegt eine Insel namens Kythera. Von ihr sagte Chilon, der größte Weise, den es bei uns gegeben hat: Für die Spartaner wäre es besser, wenn diese Insel ins Meer versänke, als dass sie über das Wasser heraufragt. Er erwartete nämlich von dieser Insel immer, dass von ihr etwas Ähnliches ausgehen werde, wie ich es dir hier ausführe. Natürlich hat er nicht deinen Feldzug vorausgesehen; vielmehr fürchtete er in gleicher Weise jeden Heereszug eines Volkes. Von dieser Insel aus sollen deine Truppen die Lakedaimonier beunruhigen! Wenn sie mit einem Kriege in der Nähe ihres eigenen Landes beschäftigt sind, brauchst du nicht zu fürchten dass sie dem übrigen Griechenland beistehen, wenn es von einer Landmacht bedrängt wird. Wenn du meinen Rat nicht befolgst, hast du folgendes zu erwarten: Eine schmale Landenge führt zur Peloponnes. An dieser Stelle musst du dich auf weitere, viel heftigere Kämpfe als bisher gefasst machen, wenn sich alle Peloponnesier gegen dich verschworen haben. Wenn du dagegen meinem Rate folgst, dann werden dir diese Landenge und die Städte ohne Schwertstreich zufallen⁶⁸³.

Achaimenes, ein Bruder von Xerxes und Komandant der Flotte der an dem Gespräch teilnahm und

683 Herodot, *Historien*, VII, 235- 236.

fürchtete, dass Xerxes sich überreden lassen könnte, meldete sich zu Wort, um den Plan von Demaratos zu demontieren. Zuerst greift der die Glaubwürdigkeit und Loyalität des Demaratos an. Dann kritisiert er die Idee die Flotte zu teilen als gefährlich. Er will auf die eigene Überlegenheit setzen und sich nicht um die Strategie der Feinde kümmern. Dann bringt Xerxes seine Entscheidung vor: „Achaimes, du scheinst recht zu haben; ich will deinem Rat folgen. Zwar hat auch Demaratos so gesprochen, wie er es am zuträglichsten für mich glaubt; jedoch gewinnt deine Meinung die Oberhand“ (VII, 237, 2). Er aber korrigiert seinen Bruder bezüglich der Loyalität des Demaratos: „Denn den Gedanken will ich nicht annehmen, dass er meinen Unternehmen nicht wohlgesinnt ist“. Er beschreibt Demaratos als einen Gastfreund, der sich auf das Wohlergehen seines Freundes freut und ihm aufs Beste rät, wenn er ihn fragt. Endlich nennt er ihn sogar „mein Freund“ (VII, 238).

2.4.2.7.3 Das Gespräch zwischen Xerxes und Artemisia

Die letzte Episode im Handeln des Xerxes, wo sich alle schon erwähnten Zügen wieder zeigen, betrifft den Rat der Artemisia, vor der Seeschlacht von Salamis (VIII 67-69). Die Perser sind in Attika durchgedrungen und haben Athen eingenommen und zerstört. Die ganze persische Flotte liegt vor Anker bei Phaleron und Xerxes will die Meinungen seiner Flottenkommandanten bezüglich einer Seeschlacht gegen die hellenische Flotte anhören, die bei der Insel Salamis auf die Perser wartet. Dafür lässt er Mardonios alle Könige nach ihre Meinungen fragen. Alle Könige außer Artemisia stelle sich zur Schlacht bereit. Das entspricht der normalen Haltung der Untertanen von

Xerxes die sich ihm (oft aus Angst) nicht widersetzen wollen und grundsätzlich einfach seine Meinung wiedergeben. Artemisia aber meldet sich zur Wort. Statt um Genehmigung zu bitten um ihre Meinung freilich zu äußern, wie das z. B. vorher bei Demaratos im VII, 105 (oder bei Kroisos vor dem Massagetenzug gegenüber Kyros, I, 206, oder bei Artabanos vor Xerxes im Kronrat, VII, 10) der Fall war, zeigt sie eine starkes Selbstbewusstsein, indem sie, die eigene Meinung zu äußern für ihr Recht, durch ihre tapfere Haltung in den Gefechten bei Euboia erworben, in Anspruch nimmt. Sie beginnt ihre Aussage mit dem Rat „Schone deine Flotte und vermeide eine Seeschlacht!“. Sie begründet ihre These mit folgenden Argumenten: erstens sind die Hellenen den Persern zur See überlegen, was schon bei Euboia bzw. Artemision unter Beweis gestellt wurde, „wie Männer den Frauen“. Zweitens, erinnert sie Xerxes, dass er mit der Eroberung Athens die offiziellen Kriegsziele erreicht hat. Dazu erwähnt sie dass kein Mensch es wagt sich ihm entgegenzusetzen. Mit einer großen politischen Kenntnis der unterschiedlichen Einstellungen der verschiedenen hellenischen Völker entwirft sie zwei parallele hypothetische Szenarien des Ausgangs der Schlacht aus der Sicht des Feindes:

Bestehst du nicht auf einer Seeschlacht, sondern hältst die Schiffe hier vor Anker und bleibst auf dem Lande oder rückst nach der Peloponnes vor, so wird sich dir, Herr, alles leicht nach der Absicht gestalten, mit der du gekommen bist; denn lange Zeit können die Griechen nicht Widerstand leisten. Du wirst sie zerstreuen. Jeder wird dann in seine Heimatstadt flüchten; denn sie haben dort auf der Insel keine Lebensmittel bei sich, wie ich bestimmt weiss. Es ist auch nicht anzunehmen, dass die Leute, die von dort hierhergekommen sind, ruhig bleiben, wenn du mit deiner Landmacht gegen die Peloponnes ziebst. Es wird ihnen dann wenig daran liegen, für die Athener in einer Seeschlacht zu kämpfen. Wenn du aber sofort auf einen Kampf zur See drängst, fürchte ich, dass der Verlust deiner Seemacht das Landheer mit ins Verderben zieht⁶⁸⁴.

684 Herodot, *Historien*, VIII, 68, β-γ.

Das Besondere an ihre Aussage ist, mit welcher Klarheit sie den Mangel an einer panhellenischen Einstellung bei den hellenischen Völker durchblickt. Es zeigt sich wieder, wie bei allen anderen Warnern im Werk, die fast tragische Situation einer Figur, die mit sachlichen Argumenten einen optimalen Rat stellt, der nie angenommen wird.

Xerxes zeigt Respekt und Lob für den Rat der Artemisia⁶⁸⁵, entscheidet sich aber für den Rat der Mehrheit mit folgender Begründung: „Die Flotte habe sich bei Euboia feige gezeigt, weil er nicht teilgenommen hatte; jetzt aber hatte er sich entschlossen, persönlich der Seeschlacht zuzusehen“ (VIII, 69, 2). Herodot selber bestätigt später (VIII, 86) Xerxes' Meinung: „Dabei wuchsen die Barbaren an diesem Tag über sich hinaus und zeigten sich viel tapferer als bei Euboia. Jeder tat schon aus Furcht vor Xerxes sein Bestes; denn jeder glaubte, der König schaue gerade auf ihn“. Diese Tatsache, dass jeder vor Furcht sein Bestes gibt, ist nicht gut genug um die persische Flotte besser als die hellenische machen zu können. Hier zeigt sich eine Opposition zwischen zwei Arten einer Situation zu betrachten. Auf der einen Seite steht Artemisia, die mit sachlichen Begründung einen Rat zu geben vermag und auf der anderen Xerxes, der nur durch irgendwelche inneren Triebkräften eine Entscheidung begründen will⁶⁸⁶.

Xerxes büsst seine Sturheit und Verschlossenheit mit dem Verlust des größten Teils seiner Flotte in der Schlacht vor Salamis. Seine Reaktion auf diese Niederlage entspricht derselben Einstellung die er bei jedem Gespräch zeigt. Dazu Herodot:

685 Ich sehe diese Einstellung von Xerxes nicht als eine Entwicklung seiner Persönlichkeit, sondern entspricht n. m. E. der Ehrung Herodots für die Herrscherin seines Heimatorts.

686 Diese unterschiedliche Einstellungen um Entscheidungen zu treffen wird von Schulte-Altedorneburg im folgenden Vergleich zwischen Themistokles und Herodot dargestellt: „Während demnach Themistokles das seinem Erkenntnisvermögen Zugängliche und Sachgemäße erwägt, seine Entscheidung danach fällt und sich in diesem sachgerechten Handeln letztlich – von den Göttern – mit dem Erfolg belohnt bzw. bestätigt sieht, verstellt sich Xerxes trotz der gleichgearteten Befähigung aufgrund seiner charakterlichen Ausrichtung den Blick auf das für ihn erreichbare Richtig, urteilt entsprechend falsch und eröffnet sich die göttliche Unterstützung nicht, oder besser: 'nur' in Gestalt einer dem zu verantwortendem Fehlverhalten angepassten 'Mithilfe' zum Scheitern“ (Schulte-Altedorneburg, J., Geschichtliches Handeln und tragisches Scheitern, S. 204-205).

Als aber Xerxes das ganze Unglück erkannte, fürchtete er, ein Ionier könnte den Griechen den Rat geben oder sie könnten selbst auf den Gedanken kommen, nach dem Hellespont zu segeln, um die Brücken abzubrechen; er könnte dann Gefahr laufen, in Europa abgeschnitten, den Tod zu finden. Daher sann er auf Rückzug (VII, 97).

Die gleiche Angst, die seine Untertanen von ihm zeigten, zeigt Xerxes jetzt bezüglich der Möglichkeit, nicht nach Asien fliehen zu können. Die vorher übertriebene Selbsteinschätzung wandelt sich in eine übertriebene aus Angst beeinflusste Reaktion. Übertrieben, weil nicht die ganze Flotte zerstört war⁶⁸⁷. Die Hellenen ihrerseits, erwarteten eine neue Schlacht am nächsten Tag⁶⁸⁸. Es handelte sich nicht um eine totale Niederlage. Die Unfähigkeit, sich beraten zu lassen, Argumente annehmen zu können, die den eigene nicht entsprechen, die Schwierigkeit, Entscheidungen aus einer sachlichen Argumentation treffen zu können, die extreme Abhängigkeit von den inneren Triebkräften, um irgendwelche Entscheidungen zu treffen, addiert zu der übertriebenen Selbstüber schätzung sind einige der Gründe warum damals jeden guten Rat von Artemisia abgelehnt wurde und warum jetzt, wo die erste schwierige aber nicht unüberwindliche Situation entsteht, keine Lösung sondern nur über die schnellst mögliche Flucht gedacht werden kann. Diese Eigenschaften beschreiben die von *ὕβρις* motivierten Züge des Xerxes, die ihn zum Scheitern gefühlt haben. Dazu Marg: „Die innere Entscheidung zum Rückzug fällt also sofort, als Xerxes das Geschehen klar wird; sie ist nicht das Ergebnis einer nüchternen strategischen Kalkulation, sondern kommt aus der Angst um sich selber“⁶⁸⁹. Es ist diese Angst, die sein Handeln jetzt führt. Damit niemand über seine

687 Dazu Olmstead, A. T., *The History of the Persian Empire*, S. 255: „*Taken by itself, Salamis was a check to the Persian frontier advance and nothing more. None of the recently acquired territory was lost, the army was intact, the fleet was still powerful and needed only reorganization*“ ... „*What made Salamis important, was not the victory itself but its effects on the mind of Xerxes*“ ... „*he completely lost his head*“ ... „*Discouraged by his fiasco, Xerxes hurried off by land to Sardis ...*“ (Zitiert nach Marg. Walter, Die Folgen von Salamis, S. 624, Anm. 19).

688 Siehe Herodot, *Historien*, VIII, 108: „Als es Tag wurde, sahen die Griechen, dass das Heer noch im Lande war. Da nahmen sie mit Sicherheit an, auch die Flotte liege noch im Phaleron; und sie glaubten, die Feinde würden wieder zur See kämpfen“.

689 Marg, W., Die Folge von Salamis, S. 616.

Fluchtpläne erfährt, täuscht er sowohl die Hellenen wie seine eigenen Leute, indem er eine neue Seeschlacht vorbereiten zu wollen vorgibt. Der einzige, der Xerxes Pläne durchschaut, ist Mardonios, der Xerxes Art gut kennt. Seine Besorgnis über Xerxes' Fluchtpläne entsprechen weder der Sorge um die Person Xerxes, noch um die Heere oder über den ganzen Feldzug. Es ging um die eigene Sorge und seine Reaktion ist auch aus Angst motiviert⁶⁹⁰. Dazu Herodot:

Dabei kam ihm die Besorgnis, dass die Strafe ihn, der den König zum Krieg gegen Griechenland überredet hatte, ereilen würde, und dass es für ihn das beste sei, sich neuer Gefahr auszusetzen und dabei entweder Griechenland zu unterwerfen oder sein Leben in einem kühnen Unternehmen ruhmvoll zu beenden (VIII, 100).

Mardonios spricht Xerxes an und versucht zuerst jede Schuld für die Niederlage von Xerxes wegzunehmen⁶⁹¹. Dann macht er ihm folgendes Angebot: er soll ihn mit einem Heer (300.000 Männer) zurücklassen, und dafür verspricht er Hellas zu unterwerfen, während Xerxes nach Hause geht. Das macht Xerxes überglucklich, weil es genau dem entsprach, was er hören wollte⁶⁹². Trotzdem traut er sich nicht selber allein eine sofortige Entscheidung zu treffen. Er liess Artemisia holen, erzählte ihr über die Pläne des Mardonios und fragte danach nach ihrem Rat⁶⁹³. Sie bestätigt den Plan des Mardonios: „Mir scheint es in der gegenwärtigen Lage gut, dass du selbst heimkehrst und Mardonios mit soviel Soldaten, wie er verlangt, hier zurücklässt, wenn er will und dir die Durchführung seines

690 Dazu Marg: „Bei ihm wie bei Xerxes gibt die Sorge um die eigene Person den Ausschlag, die strategischen Argumente, die er vorbringt, sind dadurch gelenkt. Ebd. 689, S. 617.

691 Dafür wird die feige Einstellung der Phoiniker, Ägypter, Kyprer und Kiliker angedeutet. Das entspricht der selben Kritik die vorher (VIII, 68, γ) Artemisia geäußert hatte.

692 Dazu Marg: „In seinem Vorschlag, ihm die Unterwerfung von Hellas zu überlassen mit einem Teil des Heeres, sieht Xerxes den Ausweg, der ihn selber rettet, ohne das Prestige des Perserreiches und sein eigenes zu untergraben“ Ebd. 689, S. 617.

693 Xerxes zeigt hier große Anerkennung für Artemisia, weil sie die einzige war die vor der Schlacht von Salamis einen trefflichen Rat gegeben hatte.

Planes verspricht“ (VIII, 102). Sie begründet diese Entscheidung damit dass das Überleben des Königshauses entscheidend sei „Wenn du und dein Haus bleibst, werden die Griechen noch manchen Kampf um ihr nacktes Leben zu bestehen haben“ (VIII, 102, 3). Hier scheint die Königin im Gegensatz zu Mardonios eher mit einem ungünstigen Ausgang zu rechnen, trotzdem will sie Xerxes' von jeglicher Schuld an einer möglichen Niederlage frei machen: “Stößt Mardonios etwas zu, so ist es ohne Bedeutung. Wenn die Griechen ihn besiegen, so ist das kein Sieg, da sie nur deine Untertanen überwunden haben“. Am Ende ihrer Rede kommt der echte Befreiungsschlag, der Xerxes letztendlich bestätigt, dass er ohne Reue fliehen darf: „Du aber kannst heimkehren! Denn du hast das Ziel deines Zuges erreicht: du hast Athen verbrannt“ (VIII, 103). Dazu Marg:

Für den Xerxeszusammenhang bedeutet dieser Rat, dass Xerxes hier von einem unabhängigen Menschen, dem er vertraut – deshalb das Gespräch unter vier Augen –, mit einer guten Begründung, die mit dem König zugleich die Person des Xerxes betrifft, den Rat bekommt, auf den er wartet; so ist er vor sich selber gerechtfertigt, wie durch den Rat des Mardonios, vor den anderen – deshalb die erneute Freude. 'Es traf sich nämlich, dass sie sagte, was er selbst dachte': wie weit diese Übereinstimmung das Einzelne betrifft, bleibt offen, sicher ist sie darin, dass die Erhaltung seiner Person das Wichtigste ist⁶⁹⁴.

Hier könnte man denken, dass Xerxes wenigsten, einmal den Rat eines Warners annehmen kann (in diesem Fall sind es sogar zwei Personen, Mardonios und Artemisia, die Xerxes denselben Rat geben). Es ist jedoch Herodot selber, der diese Möglichkeit verneint: „Wenn ihm alle, Männer wie Frauen, geraten hätten zu bleiben, ich glaube, er hätte es doch nicht getan; eine solche Furcht hatte ihn befallen“ (VIII, 103). Es ist eine der wenigsten Stellen im Werk, wo Herodot so ein Urteil ab-

694 Marg, W., Die Folgen von Salamis, S. 618-619.

gibt. Dieses Urteil gilt als Beweis, dass Xerxes nur den Rat angenommen hat weil er seine Flucht möglich machte. Es ist interessant, dass Herodot auch ein Urteil bei den ersten Erwähnung des Xerxes im Werk abgibt (VII, 3, 4). An dieser Stelle geht es um die Thronbesteigung. Dort sagt Herodot: „Nach meiner Meinung wäre Xerxes auch ohne diesen Rat König geworden; denn Atossa hielt alle Macht in ihrer Hand“. Am Anfang seiner Laufbahn steht Xerxes als ein *protégé* seiner Mutter Atossa da. Sie steht als Macht hinter seiner Thronbesteigerung. Am Ende steht Xerxes als ein Schützling ohne Schützer da, dessen bisherige stolze Selbstsicherheit bei der ersten Niederlage zusammenbricht. Herodots Beschreibung von Xerxes Rückzug gilt als eine Darstellung seines Unterganges und steht im Kontrast zum prunkvollen Hinmarsch. Dazu Herodot:

Er führte sozusagen nicht einmal einen Bruchteil seines Heeres mehr weg. Überall auf dem Marschweg lebten sie von dem Korn, das sie der Bevölkerung wegnahmen. Wenn sie kein Getreide fanden, aßen sie das Gras, das aus dem Boden wuchs. Manchmal schälten sie auch die Rinde von den Bäumen und streiften das Laub ab. Das taten sie bei edlen und wilden Bäumen, und sie ließen nichts übrig. Der Hunger trieb sie dazu. Auch Pest und Ruhr befiehl das Heer und rieben es unterwegs auf. Manche von ihnen ließ der König auch krank zurück und übertrug den Städten, durch die er gerade zog, Pflege und Ernährung⁶⁹⁵.

Dieses erschütternde Bild zeigt sich auch beim Ankunft am Hellespont:

Als die Perser aus Thrakien an die Meerenge gekommen waren, setzten sie eiligst mit ihren Schiffen über den Hellespont nach Abydos. Denn sie fanden die Schiffsbrücken nicht mehr ge-

695 Herodot, *Historien*, VIII, 115, 2-3.

spannt vor; ein Sturm hatte sie zerstört. Dort machten sie Rast. Weil sie mehr Nahrung fanden als unterwegs, aßen sie maßlos, und da sie auch ungewohntes Wasser genossen, starben viele von dem noch übriggebliebenen Heer. Die andern aber trafen mit Xerxes glücklich in Sardes ein⁶⁹⁶.

2.4.2.7.4 Der menschliche Untergang des Xerxes

Auf diese Weise zeigt Herodot das Ende des Xerxes als militärische Figur. Die Heimkehr nach Asien bedeutet aber noch nicht die letzte Erwähnung von Xerxes im Werk. Nach seiner Demonstrierung als Führer des Feldzuges gegen Hellas und der Darstellung seiner ruhmlosen Rückkehr in seine Heimat will Herodot auch den menschlichen Untergang des Xerxes zeigen. Xerxes repräsentiert für Herodot das deutlichste Beispiel von *ὕβρις* als Grundfaktor für die Entstehung von Kriegen wie für das menschlichen Scheitern. Dieses „zu viel des Wollen“, dass bei Xerxes' Handeln immer präsent ist, ist ein Element, das Herodot ins Detail untersuchen und darstellen will, da es auf die grundsätzliche Frage des Proöimion zielt. Das militärische Ende von Xerxes' Feldzug ist nur ein Teil seines Unterganges; was mit ihm als Mensch passiert, welche Entwicklung seiner Persönlichkeit macht, hat für Herodot eine sehr große Bedeutung, weil es ihm erlaubt das innere Scheitern des Xerxes als Mensch zu zeigen, dass die Vollendung des Kreises der *ὕβρις*, die Konsequenz seines Handelns und seine fehlerhaften Einstellung, bedeutet.

Herodot erzählte, wie erwähnt, über Xerxes in VIII, 117, dass er in Sardes angekommen war. Dann gibt es nichts mehr zu hören bis IX, 107, 3. Dazwischen ist jedoch viel Wichtiges passiert. Das per-

696 Herodot, *Historien*, VIII, 117.

sische Heer wurde bei Plataiai vernichtet sowie der Rest der Flotte bei Mykale. Die wenigen Persern, die diese Schlacht überlebt hatten, darunter Masistes, der Bruder des Xerxes, zogen nach Sardes ab. Dazu Herodot: „Der König aber weilte seit jener Zeit, als er die Seeschlacht verloren hatte und aus Athen geflüchtet war, immer noch in Sardes“ (IX, 107, 3). Der König der Perser, der die Verantwortung für den Feldzug gegen Hellas trägt, scheint mit der endgültigen Niederlage seines Heeres und Flotte keine Verbindung zu haben, scheint nicht an dem Leiden der eigenen Volk beteiligt zu sein. Statt eine leidende Fassung zu zeigen, die eine Anerkennung seiner vielen Fehler oder mindestens sein Mitgefühl andeuten könnte, zeigt Herodot den Xerxes in eine Harems-Liebesgeschichte involviert⁶⁹⁷, als ob sein ganzer verfehlender Zug, nicht stattgefunden hätte oder tief verdrängt wäre. Keine Reue, kein Leiden, über dem Geschehen herrscht königliche Ruhe.

Man kann diese Liebesgeschichte auf folgende Weise zusammenfassen: Xerxes hat sich in die Frau seines Bruders Masistes verliebt. Sie weist ihn ab, dann wählt Xerxes ihre Tochter Artaynte zur Braut seines Sohnes. Damit hoffte er, sie gewinnen zu können. Die Hochzeit findet in Susa statt. Jetzt schlägt seine Liebe von der Mutter zu der Tochter (die Frau seines Sohnes Dareios) um. An einem Tag schenkt Amestris, Xerxes' Frau, ihm ein Gewand, das sie für ihn gewebt hatte. Er freut sich, legt es um und geht zu Artaynte (der Frau seines Sohnes). Er freut sich auch an ihr und sagt, sie solle für ihre Gefälligkeit einen Wunsch als Gegenleistung äußern, er wolle jede Bitte gewähren.

697 Die einzige Stelle im Werk, wo eine derartige Geschichte vorkommt, ist genau am Anfang in der Geschichte von Gyges und Kandaules. Man kann formell von einer Art Ringkomposition sprechen; die Geschichten zeigen aber viele Unterschiede die sehr deutlich von Wolff dargestellt worden sind (Wolff, Erwin, das Weib des Masistes, in: Marg, W., Herodot, eine Auswahl aus der neueren Forschung, S. 668- 678). Die Charaktere in der Geschichte von Gyges und Kandaules erscheinen bei der Geschichte im Werk zum ersten Mal; sie sind den Leser vom Werk her unbekannt. In dem Fall des Xerxes hat Herodot im Laufe des Werkes in aller Deutlichkeit Xerxes als Charakter porträtiert. Dem Leser erscheint diese Geschichte als Kolophonum, als Abschluss einer Entwicklung und genau dort, in der Bedeutung der Geschichte für den Leser ist es, wo der größten Unterschied zwischen beide Geschichten n.m.E. entsteht. Dazu Wolff: „Die Menschen der Kandaules-Gyges-Geschichte haben 'noch' gar keinen geschichtlich-moralischen Charakter, sie sind in keiner Weise vom Guten und Bösen geprägt und umgeprägt, wie der späte Xerxes, Erbe einer ganzen herodoteischen Geschichtsepoke. Ein König, der Götter und Menschen herausfordert, ein geschlagener König, ein König, der nach der ersten Niederlage in der Angst sein Heer verlässt, ein König, der sofort in ein Liebesabenteuer gewagtester Hintergrund eine so gesehene Gesamtgestalt des Xerxes musste die Erzählung einer auch sonst jederzeit möglichen und 'menschlich verstehbaren' Liebestragödie die sinistren Züge eines letzten Verfalls-Studiums annehmen“ Wolff, E., Das Weib des Masistes, S. 676.

Zu diesem Punkt gekommen bringt, Herodot das Schicksal als ein wichtiges Element ins Spiel, das als Vertreter der zweite Urteilebene (der Göttlichen) eine entscheidende Rolle im Werk spielt. Dazu Herodot: „Ihr war es vom Schicksal bestimmt, mit der ganzen Familie ins Unglück zu geraten“ (IX, 109, 2)⁶⁹⁸. Damit antizipiert Herodot die entscheidende Aussage der Artaynte, die die Geschichte in eine tragische Richtung führen wird. Sie fordert das Gewand. Xerxes versucht sie zu überreden (er fürchtet, dass seine Frau diese Affäre entdecken würde), bietet ihr Städte, Gold und endlich ein Heer. Endlich muss er nachgeben und Artaynte sein Gewand schenken. Xerxes' Frau erfährt, dass Artaynte ihr Geschenk besitzt. Sie ist aber nicht auf die junge Frau böse, sonder hält deren Mutter für schuldig, die nach ihrer Meinung alles angezettelt haben muss. Sie wartet auf ihre Chance sich zu rächen. Dazu Wolff:

Der Geburtstag des Königs naht, höchstes Fest bei den Persern, an dem er feierlich seine Großen beschenkt. Diesen Tag wartet Amestris ab und bittet dann Xerxes, ihr zu schenken des Masistes Weib. Und Xerxes steht nun, wie eben vor der Geliebten, so jetzt vor der Frau, gebunden durch den Zwang des eigenen 'Wortes'. Aber dort war der Zwang nur der Zwang der Liebe und des Liebesschwurs, hier ist es der Zwang des königlichen Nomos. Un dort war die Situation noch verhüllt: er ahnte zwar und fürchtete, sie war ahnungslos, und nur unsichtbar stand hinter ihr das Soll der höheren Macht. Hier ist der Zwang furchtbar eindeutig, und beide Partner stehen in eisiger Klarheit, jeder für sich, denn unausgesprochen bleibt das nur zu Gewisse. Lag dort in seinen Angeboten noch Hoffnung, so ist hier ein Sich-Sträuben von Anfang an sichtlich ganz vergebens; und wenn die Sache schließt: *κάρτα δὴ ἀέκων κατανεύει*, so bedeutet dies klar den Tod⁶⁹⁹.

698 Die Inklusion der göttlichen Ebene an diesem Ort der Erzählung dient als eines emphatisches Element, das die Entwicklung des Geschehen zu determinieren vermag.

699 Wolff, E., Das Weib des Masistes, S. 670.

Der damals von seinen Untertanen gefürchtete König ist jetzt Sklave von zwei Frauen geworden. Statt seine Ehre zu retten, seine Fehler zu gestehen oder eine Tragödie zu verhindern, ruft er seinen Bruder und versucht ihn (ohne jegliche Begründung) zu zwingen, seine Frau zu verlassen. Dazu Wolff:

Der selbst von eigenen Lüsten und von einer höheren Macht schon längst jämmerlich Gefangene, der es jetzt auch weiß, spricht in der Rolle des Mächtigsten der Erde, als ob aus höherer Macht- und Willensvollkommenheit, aus einem tieferen Wissen um das Wohl des Ganzen und des Bruders Heil er dem durch ihn Verlorenen mit gutem Rate väterlich tröstend helfen wolle. ... Wo alles doch ein Rätsel erscheinen muss, plötzlich und undurchsichtig, fordert er brüderliches Verständnis zugleich und blindes Gehorchen. Dem Sklaven seiner Lust, seiner Geliebten und seines Weibes, dem Gefangen des Schicksals, der den allewissenden Herrn spielt, steht der ganz Ahnungslose und in seiner Unschuld Freie gegenüber, der vor des älteren Bruders und Herrn finsterer Braue erst allmählich zu ahnen beginnt, dass ein Blitzstrahl ihn, sein Weib und sein Haus treffen wird, getroffen hat⁷⁰⁰.

In der Zwischenzeit ließ Amestris die Frau des Masistes verstümmeln. Dazu Herodot: „Sie ließ ihr die Brüste abschneiden und sie den Hunden vorwerfen; Nase, Ohren, Lippen und Zunge schnitt sie ihr ab und schickte sie so verstümmelt nach Hause“ (IX, 112). Als Masistes seine Frau fand, beriet er sich mit seinem Sohn und eilte mit ihnen nach Baktra um einen Aufstand zu entfesseln. Xerxes aber erfuhr von dem Plan, schickte ein Heer und ließ Masistes, seine Kinder und sein Gefolge erschlagen.

Im Jahr 465 wurde Xerxes ermordet. Nicht durch seinen Sohn Dareios (der mit seiner Frau die

700 Ebd.

Massaker überlebt hatte), sondern durch den Verrat seines Wesirs Artabanos. Er habe zuerst Xerxes ermordet, dann überredet er Artaxerxes (der jüngere Bruder des Dareios) Dareios zu töten (Artabanos beschuldigte Dareios für den Tod des Xerxes) und schließlich versucht er bei einer Truppenparade Artaxerxes zu erledigen(was aber ihm nicht gelingt). Trotzdem zirkulierte auch die Version, Dareios hätte Xerxes als Rache für seinen Gräueltaten ermordet⁷⁰¹. Deswegen wird auch in der Forschung⁷⁰² gemutmaßt, Herodot wollte für diesen Mord, der für den Hellenen seiner Zeit bekannt war, eine Begründung darstellen. Die Ermordung des Xerxes wird aber bei Herodot überhaupt nicht erwähnt. Wolff stellt folgende Erklärung vor:

Wenn nun Herodot mit dieser Erzählung von dem Weibe des Masistes fast sein Werk, aber gewiss seine Geschichte von Xerxes beschließt, die für ihn ein plötzlicher tiefer Sturz aus nie gewesener Hybris ist, und zwar ein Sturz, der nicht allein von außen, durch die griechischen Götter und den Athener Themistokles, erfolgte, sondern zugleich durch ein inneres Versagen aus menschlicher Hohlheit, so bedarf es keiner großen Kombinationsgabe, um in dieser Erzählung mit ihrer zweimaligen Nennung des Dareios die Endkatastrophe seines negativen Helden vorgedeutet zu sehen. Den Tod des Xerxes selbst voreiligend zu berichten – was hätte Herodot zu solcher Torheit vermögen sollen? Die Todes-Katastrophe des Xerxes war allen Hörern Herodots wohl bekannt. Aber sein Leben in die tiefste Erniedrigung hineinzuführen, wo der Herr der Welt zugleich als grausamer Tyrann und willenloser Sklave seiner selbst, wo er als Spielball der Dämonen erscheint und sich das *χρεών* so unheimlich konsequent an ihm vollzieht, das konnte ihm als eine Aufgabe erscheinen, die auch der besten seiner Hörer würdig war⁷⁰³.

701 Dazu Bichler: „Bemerkenswerterweise findet sich in den Historien keine Anspielung auf Xerxes' Ermordung und kein Wort über die Rolle, die sein Sohn Dareios dabei spielte, und über dessen Beseitigung durch den Bruder, Artaxerxes. Wolff, Das Weib des Masistes (1964/1982), 671 ff., rechnet fest damit, dass diese Geschehnisse erst die Masistes-Tradition in Umlauf gebracht haben. Bichler, R., Herodots Welt, S. 359, Anm. 141.

702 z. B. Bei Wolff (Das Weib des Masistes) oder auch bei Welser (*Two Didactic Strategies at the End of Herodotus' Histories*) dagegen Waters (*Herodots on tyrants and despots*).

703 Wolff, E., Das Weib des Masistes, S. 673.

Harems-Liebesgeschichte, Vordeutung einer Ermordung, Ring-Erzählung? Was will Herodot mit dieser Liebesgeschichte erzählen und warum will er seine Darstellung des Xerxes in dieser Art, mit so einer Anekdote beenden? Bei den anderen persischen Königen bringt Herodot eine akkurate Beschreibung seines Todes: Kyros stirbt im Kampf gegen die Massegeten, Kambyses stirbt als Nachfolge der Wunde eines Unfalles (er hatte sich selber mit seinem Schwert verletzt), Dareios stirbt aus natürlichen Gründen. Die Art des Todes beschreibt die Persönlichkeit des jeweiligen Königs: Kyros der Krieger, Kambyses der seelisch erkrankte und Dareios der gemessenen Herrscher. Was ist mit Xerxes? Was ist mit dem König, der den größten Feldzug in der persischen Geschichte vorbereitet und ins Verderben geführt hat? Herodot scheint nicht so sehr an der Darstellung des Ende des Xerxes interessiert zu sein. Wie ich es oben erklärt hatte, macht er keine Referenz auf seine Ermordung. Was Herodot an Xerxes interessiert, ist seinen Untergang zu zeigen. Den Untergang eines Menschen, der unter von *ὕβρις* motivieren Zügen gelebt hat. Ein Mensch der von inneren Triebkräften dominiert war, der nicht fähig war, Ratschläge anzunehmen, eigene Fehler zu gestehen und sachlich zu handeln. Der Untergang des Xerxes hat n.m.E. symbolischen Charakter. Er entspricht dem unvermeidlichen Ende, dem unwiderstehlichen Scheitern, das diese Überheblichkeit, diese grenzüberschreitende Einstellung, dieses „zu viel des Wollens“ als Konsequenz in seiner Struktur beinhaltet. Wieso muss es symbolischen Charakter haben? Herodot stellt in seinem *προοίμιον* die Frage der Ursache/Schuld der Konflikte zwischen Barbaren und Hellenen als Ziel seines Werkes vor. Diese Ursache/Schuld bezieht sich nicht auf eine punktuelle Tat, sondern entspricht einer bestimmten ethischen Einstellung. Man kann auch sagen, dass diese Ursache/Schuld, die der *ὕβρις* entspricht, die Begründung für diese bestimmten Konflikte überspringt und sich als allgemeiner Grund für das Scheitern (einer Person oder eines Volkes) ergibt. An welcher Stelle des Werkes erwähnt Herodot diese These? Diese Frage beinhaltet ein strukturelles Missverständnis der Methodologie des Werkes. Herodot gibt keine präzise Antwort auf die von ihm im *προοίμιον* gestellten

Fragen. Er stellt Fakten dar, er erzählt Geschichten, in denen auf extensive Weise sich die von ihm gesuchten Antworten ergeben, das heißt, dass sie aus dem Erzählten herauszulesen sind. Ich habe oft thematisiert, wie schwer und wie selten Herodot seine Meinung äußert. In den Charakteren seiner Geschichte, ohne direkt thematisiert zu werden, zeigen sich die Gedanken, die Interesse und Antworten auf die wichtigsten Fragen des Werkes. Xerxes, als größter persische König, größter, weil unter ihm der größte Konflikt mit dem Westen durchgeführt wurde, zeigt sich in seinem Handeln und besonders in seinem Scheitern als Paradigma einer bestimmten Art von Dasein, als Vertreter einer Art von Lebensführung die durch ihre von *ὕβρις* motivierten Züge die Keime für das Auftreten von Konflikten beinhaltet und wegen dieser von *ὕβρις* motivierten Züge zum Scheitern verurteilt ist. Herodot führt diese Untersuchung an der Reihe der persischen Könige durch. Man könnte glauben, dass es sich um ein Phänomen handelt, der mit der persischen Kultur und ihre Idiosynkrasie zu tun hat. Das ist jedoch falsch und ich werde bei der Untersuchung über das Ende des Werkes diese Behauptung im Detail begründen. Herodot untersucht ein Phänomen, das für die Perser galt, auch für die Athener, für die Spartaner und selbst für uns im Jahre 2016 genau wie damals gilt (man könnte den jetzigen Konflikt in der Ukraine und die Annexion des Krims an Russland als Beispiel dazu untersuchen). Herodot beschreibt bei Xerxes einen Prozess (sein Leben, von der Thronbesteigerung bis zum menschlichen Untergang) indem er jede Stufe seiner Verfehlung darstellt. In den verschiedenen Momenten seines Lebens (beim Kronrat, in den Gesprächen mit Artabanos oder Demaratos, bei der Betrachtung der Hellenen sowie in seiner Einstellung vor der Schlacht von Salamis und seiner Reaktion nach der Niederlage bis zu der Liebesgeschichte mit der Frau seines Sohnes und des Erledigung seines Bruders und seiner Familie) zeigt Herodot was eine von *ὕβρις* motivierte Einstellung bedeutet, welche Entwicklung sie zeigt und warum sie scheitert. Was die Erzählung über Xerxes besonders beispielhaft macht ist dass die zweite Urteilstinstanz (die göttliche) sich nur bei der Entstehung des Feldzuges in der Erzählung zeigt und das Scheitern

des Xerxes (als König und als Mensch) von seinen eigenen fehlerhaften Entscheidungen verursacht wird. Hier wird die Anteil des Schicksals als Einrahmung oder Determinierung des Lebens nicht so deutlich wie bei Kroisos, Kyros oder Kambyses. Es ist Xerxes selbst, der sein Schicksal verdirbt. Genau deswegen dient Xerxes als Parade Beispiel für die Untersuchung der *ὕβρις* und ihrer Konsequenzen, was letztendlich dem originären Interesse von Herodot entspricht.

2.4.3 Athener und Spartaner, der innere Konflikt, die innere Opposition

Ich habe im Laufe der Arbeit versucht den Gegensatz Hellenen – Barbaren in seiner Entwicklung darzustellen, um damit die Gründe für den großen Konflikt, der zwischen beiden entstand, untersuchen zu können. Es entsteht aber ein Problem wenn man den ersten Terminus dieser Opposition untersucht: Der Begriff Hellenen entspricht nicht einem Volk, einer Kultur, einem Land. Was Sie gemeinsam teilen, Sprache und Religion, ist viel weniger als sie voneinander trennt. Die zwei größten Exponenten dieses Begriffes „Hellenen“ sind die Spartaner und die Athener. Herodot beschreibt die Geschichte beider Völker, ihre Entwicklung und die Bedeutung dieser Entwicklung für den Konflikt gegen die Barbaren und auch die Situation danach. Herodot mag die Auskünfte die er erteilt, nicht bewerten (mit der Ausnahme des Athener Passus VII, 139), deswegen muss man jeden seiner Bezüge zu einer oder anderen Gruppe im Detail untersuchen, um eine mögliche Bedeutung daraus ableiten zu können. Schon am Anfang des Werkes bringt Herodot einen Bericht über die Spartaner, den er wie eine Tatsache präsentiert, der aber später seine wahre Bedeutung zeigen wird. Dazu Herodot: „Dieser Kroisos war der erste Barbarenkönig, von dem wir Kunde haben, dass er

einen Teil der Griechen tributpflichtig machte, mit andern wieder Freundschaft schloss. Er unterwarf die Ionier, Aiolier und Dorer in Kleinasien, mit den Lakedaimoniern schloss er Freundschaft“ (I, 6, 2). Um den letzten Teil des Satzes zu erklären macht Herodot einen Exkurs über die Geschichte der Athener und Spartaner. „Von diesen Völkern erfuhr Kroisos, dass die Athener niedergehalten und zerrissen seien durch Peisistratos, den Sohn des Hippokrates, der zu jener Zeit Tyrann von Athen war“ (I, 59). Herodot erzählt über die Kämpfe der verschiedenen Faktionen und wie Peisistratos sich durch eine List eine kleine Armee schaffte, die ihm half, Herrscher von Athen zu werden. Die List als Mittel Ziele zu erreichen, ist ein Instrument, die das Handeln der athenischen Führer auszeichnet und eine besondere Bedeutung für Herodot hat. Es entspricht der Möglichkeit, über alternative Wege Ziele zu erreichen auch wenn die gewöhnlichen Mittel (Krieger, Geld) fehlen. Die Bestätigung von Herodot kommt kurz danach: „Von jeher hatten sich die Griechen von den Nichtgriechen dadurch unterschieden, dass sie schlauer und törichten Einfällen weniger zugänglich waren. Trotzdem ersannen damals die Leute bei den Athenern, die doch die klügsten Griechen sein sollen“ (I, 60, 3-4). Peisistratos verbannte seine Gegner und schaffte es, dreimal die alleinige Herrschaft in Athen für sich zu erlangen.

Das erste was Herodot über die Spartaner erzählt ist dass sie starke Krieger waren und nach Herodot „die schlechtesten Gesetze fast aller Griechen“ bei ihnen bestanden „sie waren so abweisend gegen Fremde, dass sie keinen Verkehr mit ihnen pflegten“ (I, 65, 2). Die Ausbildung der Gesetze zeigte sich bei Lykurgos. Nach einigen Berichten lehrte die Pythia aus Delphi ihn die Ordnung die er Sparta gebracht hat. Dazu Herodot: „Danach ordnete Lykurgos auch die Heeresordnung, begründete die Eidgenossenschaften, Dreißigschaften und gemeinsamen Mahlzeiten und setzte dazu noch Ephoren und den Ältestenrat ein“ (I 65, 5). Sie begannen Krieg gegen andere Völker zu führen⁷⁰⁴ und konnten den größten Teil der Peloponnes unterwerfen. Kroisos hielt die Lakedaimonier für den

704 die Tegean.

führenden Stamm in Hellas und schloss mit ihnen ein Bündnis. Als Kroisos später in Sardes von Kyros belagert wurde, sandte er Boten nach Sparta. Die Lakedaimonier aber befanden sich gerade im Streit gegen die Argerien, die sie dann besiegen konnten. Dazu Herodot: „So lagen damals die Dinge für die Spartaner, als der Herold aus Sardes kam mit der Bitte, dem belagerten Kroisos zu helfen. Als sie den Herold angehört hatten, rüsteten sie trotz allem zum Hilfszug. Sie waren bereits gerüstet, und ihre Schiffe lagen fahrbereit, da kam eine andere Nachricht: Erstürmt sein die Festung der Lyder und Kroisos lebend gefangen. Das ging ihnen sehr nahe, und sie verzichteten auf ihren Zug“ (I, 83). Der nächste Versuch aus Asien eine Bündnis mit den Hellenen zu schliessen wird von Aristagoras gemacht. Hier gibt Herodot die Möglichkeit eine Sicht in der Entwicklung beiden Völker zu bekommen. In Sparta wurde die Monarchie als Regierungsform erhalten. Dort regierte regierte Kleomenes. Aristagoras wurde aber in Sparta abgewiesen, dann begab er sich nach Athen. Hier macht Herodot wieder ein Exkurse um die politische Situation in Athen darzustellen. Das erste was er erklärt ist wie Athen sich vom Tyrannen befreit hatte. Die Alkmenoiden, eine von den verbannten Familien versuchte den Rückkehr mit Gewalt zu erschaffen und Athen von Hippias zu befreien. Sie erlitten eine Niederlage und zogen zum Ort Leipsydron nördlich von Paionia. Dann spendeten sie Geld um den Bau des Tempels in Delphi zu finanzieren. Dazu Herodot: „Weil sie reich und ein altes, angesehenes Geschlecht waren, bauten sie den Tempel schöner aus, als es der Plan vorschrieb. Vor allem verwendeten sie zum Bau der Vorderseite parischen Marmor, während nach dem Vertrag mit ihnen nur Porosstein vorgesehen war“ (V, 62-63). Der Hintergrund für diesen Tat wird umgehend von Herodot erklärt: „Nach Aussage der Athener haben die Alkmenoiden während ihres Aufenthaltes in Delphi die Pythia bestochen: Sie solle alle Spartaner, die in persönlichen Angelegenheiten oder im Auftrag des Staates nach Delphi kamen, um das Orakel zu befragen, zur Befreiung Athens aufrufen. Als die Spartaner immer den gleichen Orakelspruch erhielten, sandten sie schließlich Anchimolios, den Sohn des Aster, einen angesehenen Bürger, mit einem Heer zur

Vertreibung der Peisistratiden aus Athen, obwohl sie ihnen als Gastfreunde sehr nahe standen; denn sie hielten ihre Pflichten gegen den Gott für höher als gegen die Menschen“ (V, 63, 1-3). Dieses Passage ist sehr wichtig um die Bedeutung, Funktion und Deutung der Orakelsprüche näher zu kommen. Die Pythia ist die Stimme des Gottes, sie bekommt im Rausch die Botschaft des Gottes in eine Art von Übertragung die nur wenige ermächtigt sind. Die Pythia ist aber kein Gott sondern ein Mensch und als solches kann sie beeinflusst oder sogar bestochen werden. Wichtig ist es etwas ganz deutlich festzustellen: Die Botschaft des Gottes wird nicht direkt von den Menschen empfangen sondern durch einen Mensch. Dazu zeigt sich hier wieder bei den Athenern die List als politische Waffe um etwas zu erreichen das sonst sogar unmöglich zu denken wäre. Mit einer List haben es die Athener geschafft, dass die Lakedaimonier gegen ihre Freunde, die Peisistratiden, kämpfen, um die Athener davon zu befreien, was sie letztendlich schafften. Die Peisistratiden, die 36 Jahre in Athen geherrscht hatten, wurden gezwungen Attika zu verlassen. Sie wanderten nach Sigeion, wo sie stetig die Perser zu beeinflussen suchten mit dem Ziel durch einen persischen Feldzug Athen wieder in Besitz zu nehmen, was sie als Hoch-Verräter auszeichnet. In Athen rangen zwei Männer um die Herrschaft: der Alkmenoide Kleisthenes und Isagoras. Kleisthenes vermochte mit seinen Reformen das Volk für sich zu gewinnen (er wird von Herodot als der „der Teilung der Phylen in Athen schuf und die Demokratie einrichtete“ VI, 131). Isagoras rief Kleomenes von Sparta, um Kleisthenes und andere Familien in die Verbannung zu schicken. Als Kleomenes mit einem unbedeutenden Heer nach Athen kam, versuchte er den Rat der Athener aufzulösen und die Regierungsämter dreihundert Anhängern des Isagoras übertragen. Das Volk reagierte und Kleomenes musste die Stadt verlassen. Danach riefen die Athener Kleisthenes und die 700 Familien zurück, die von Kleomenes vertrieben wurden. Hier zeigt sich die Rolle der Lakedaimonier als mächtigster Volk in Hellas, das stärkste Heer, das immer von anderen gesucht wurde, wenn man Hilfe brauchte. Aus dieser Perspektive kann man den Wunsch der Athener verstehen, mit den

Persern ein Bündnis zu schließen. Sie brauchten eine Macht die, sie gegen die Lakedaimonier verteidigen konnte. Später versuchten die Lakedaimonier, in der Schlacht bei Eleusis, Isagoras als Tyrann in Athen einzusetzen: Dazu Herodot: „Als die Schlacht beginnen sollte, machten sich zuerst die Korinther klar, dass sie Unrecht täten, sie änderten ihren Sinn und zogen nach Hause. Ihnen folgte Demaratos, der Sohn des Ariston, der gleichfalls König von Sparta und Mitfeldherr der spartanischen Heeres war“ (V, 75). Dann kämpfte Athen zuerst gegen die Boioter und danach gegen die Chalkidier. Sie konnte beide Völker unterwerfen. Das zeigt drei neue Elemente: erstens, zeigten sich die Korinther als dritte Gruppe, die in Entscheidungen eine Rolle spielen konnte, was später als Grund für den Anfang des peloponesischen Krieg sehr wichtig sein wird, zweitens zeigen sich innere Probleme bei der lakedaimonischen Regierung. Drittens ist klar die Entwicklung der athenischen Militärmacht zu sehen. Herodot erklärt in der von mir schon zitierten Passage (siehe Anm. 608, S. 320) dass die Athener dank des neuen politischen Systems, wo sie frei von Tyrannen sind, stärker geworden sind. Als die Lakedaimonier erfuhren, wie die Alkmenoiden die Phytia bestochen hatten, versuchten sie wieder einen Tyrann in Athen einzusetzen. Sie erfassten „dass sich das attische Volk in seiner Freiheit zu einem ebenbürtigen Gegner entwickeln könnte, während es unter der Tyrannenherrschaft schwach und gefügig bleiben würde“ (V, 91, 1). Dafür luden sie Hippias, den Sohn Peisistratos, aus Signeion nach Sparta ein. Sie versammelten ihre Bundesgenossen um sich ihrer Hilfe zu versichern. Als dagegen zeigte sich Sosikles aus Korinth, der sich vehement gegen die Tyrannei als System äußerte und seine Rede auf folgende Weise endete: „Wir rufen die Götter Griechenlands bei unserer Warnung euch zu Zeugen an: Gebt den Städten keine Tyrannen! Aber ihr werdet es doch nicht aufgeben, sondern gegen alles Recht versuchen, Hippias zurückzuführen. Wisset denn, die Korinther stimmen eurem Vorhaben nicht zu!“ (V, 92, 4). Damit war der Plan gescheitert. Dieser Versuch aber kann als Beweis für das Interesse der Lakedaimonier gesehen werden. Es geht nur darum die Kontrolle über Hellas zu halten, die höhere Macht zu stellen und das

zeigt dass es zu dieser Zeit kein nationales Bewusstsein in Hellas gab, sondern dass jeder seinen eigenen Bereich verteidigen und erhalten wollte. Zurück in Asien setzte Hippias alles gegen Athen in Bewegung. Die Athener brachten Boten nach Sardes, um Hippias Verleumdungen zu diskreditieren. Sie nahmen die Forderung von Artaphrenes nicht an, Hippias wieder in die Stadt zu nehmen. Durch diese Ablehnung stellten sich die Athener in offene Feindseligkeit gegen Persien. Sie entschlossen sich Aristagoras mit 20 Schiffen zu unterstützen. Der Grund dafür ist, dass Ionien eine athenische Kolonie war. Es ist wahr, dass die Athener die Ionier nach der Schlacht von Ephesos im Stich gelassen haben. Trotzdem zeigt sich hier auch einer Unterschied zu den Lakedaimoniern, die obwohl sie damals mit Kroisos ein Bündnis abgeschlossen hatten nicht zu Hilfe gekommen waren.

Nach dem missglückten Feldzug des Mardonios schickte Dareios Herolde, um ganz Hellas zu erforschen ob sie mit ihnen überhaupt ein Krieg wagten oder sich ergeben wollten. Unter den Inselbewohnern, die Dareios Erde und Wasser lieferten, befanden sich auch die Aigineten. Die Athener begaben sich daher nach Sparta um die Aigineten wegen Verrat zu verklagen. Nach vielen internen Querelen (die Bestechung der Phytia durch Kleomenes um Demaratos als illegitimer König zu zeigen, die Flucht von Demaratos nach Asien zu König Dareios, die Ernennung des Leotychidas zum neuen König) zogen Kleomenes und Leotychias nach Aigina, nahmen 10 Adlige als Gefangene und brachten sie nach Athen. Hier sollte man das Schicksal von Kleomenes kurz beschreiben: Er verfiel in Wahnsinn. Die Spartaner meinten, dass er durch seinen Umgang mit den Skythen dem Alkoholismus verfallen sei; Herodot aber äußert seine Meinung und sagt „Ich aber glaube, dass dies die Strafe für sein Verhalten gegen Demaratos war“ VI, 84, 3). Die Athener gerieten wieder in Krieg mit den Aigineten. „Sie hatten nicht genug Schiffe, um den Kampf mit den aiginetischen Flotte wagen zu können“ (VI, 89). Sie bekamen von den Korinther 20 Schiffe ausgeliehen und mit einer Flotte von 70 Schiffe segelten sie nach Aigina. „Die Aigineten ließen sich

auf den Kampf ein, unterlagen aber in der Seeschlacht und wandten sich mit der Bitte um Hilfe wie früher an Argos“ (VI, 92, 1). Dann aber griffen die Aigineten die ungeordnete athenische Flotte mit ihren Schiffen an und besiegten sie. Vier Schiffe sammt ihrer Mannschaft fielen ihnen in die Hände. Diese erfolglose Krieg gegen die Aigineten zeigt, dass Athen zur dieser Zeit keine Seemacht war. Sie hatten weder eine Flotte, groß genug um sich gegen die Perser offen in dem Kampf zu stellen, noch, und was wichtiger ist, besaßen sie keine gute Strategie, mit ihrer Flotte produktiv zu kämpfen. Athen hatte zur dieser Zeit keine Chance gegen die Perser zu Wasser zu kämpfen.

Der Feldzug von Datis und Artaphrenes richtete gegen Eretria und Athen. Die Eretrier baten die Athener um Hilfe. Sie schickten 4000 Menschen als Unterstützung. Die Eretrier zeigten aber keine gemeinsame Haltung. Einigen wollten flüchten, andere dachten an Verrat. Die Athener wurden gewarnt und kehrten in die Heimat zurück. Nachdem Eretria unterworfen war, segelten die Persern nach Attika. Der Verräter Hippias zeigte den Weg nach Marathon, das geeignetste Gelände für einen Reiterkampf. Die Athener schickten einen Herold nach Sparta um Hilfe zu bitten. Dazu Herodot: „Die Spartaner entschlossen sich, Athen beizustehen. Es war ihnen nur nicht möglich, diese Hilfe zu leisten, weil sie nicht gegen einen ihrer Bräuche verstößen wollten. Es war nämlich der neunte Tag im Monat; und sie erklärten, sie dürften am Neunten nicht ins Feld rücken, sondern erst, wenn die Mondscheibe voll sei“ (V, 106, 3). Was hier Herodot über die Lakedaimonier erzählt, ist sehr bedeutsam um ihre Persönlichkeit verstehen zu können. Es geht nicht um die Bereitschaft zu kämpfen. Sie aber zeigen einen so großen, fast blinden Respekt vor den eigenen Bräuche, das Sie die Konsequenzen solchen Handelns nicht sehen lässt. Dieser Hieratismus, diese Verschlossenheit bezüglich der eigenen Gesetzen wurde schon mehrmals erwähnt und bezeichnet eine grundsätzliche Charakteristik der Lakedaimonier: sie sind nach innen orientiert. Es fehlt bei ihnen die Möglichkeit der Improvisation, der Spontaneität, der Reaktion auf eine bestimmten Situation. Sie sind stark strukturiert, was für einige Aspekte des Lebens sehr vorteilhaft ist, für andere aber zeigt dies sich

gerade als eine Behinderung, die das Volk auf einen Sklaven der eigenen Bräuche reduziert.

Die Athener zögerten gegen die Perser zu kämpfen. Miltiades versuchte in einer leidenschaftlichen Rede, die entscheidenden Stimme des Polemarchos Kallimachos zu gewinnen. Interessant ist, dass auch bei den Athenern die panhellenische Idee nicht zu sehen ist. Dazu Miltiades: „Wenn aber unsere Stadt siegt, dann kann sie die mächtigste in Griechenland werden“ (VI, 109, 3). Es geht grundsätzlich dar, um Macht zu gewinnen um die stärkste Kraft in Hellas zu werden. Das wird aber am Ende der Rede relativiert. Dazu Miltiades: „Wenn du dich meiner Meinung anschließt, dann ist dein Vaterland frei, und Athen wird die erste Stadt in Griechenland“ (VI, 109, 6). Die Übersetzung von *πατρίς* mit dem Begriff Vaterland scheint mir nicht ganz glücklich zu sein (es hat eine bestimmte historische Konnotation, die dem altgriechischen Begriff und das politische Bild in Hellas nicht entspricht). Trotzdem zeigt sich im Vordergrund der Wille, das Land zu verteidigen und, in einer zweiter Stufe, die mächtigste Stadt in Hellas zu werden. Nachdem der Polemarchos für Miltiades Idee stimmte, war der Kampf beschlossen. Dann trafen die Plataier mit ihrer ganzen Streitmacht zur Hilfe ein. Wie entstand diese Allianz? Die Plataier waren von Theben bedrängt und wandten sich an die Lakedaimonier um Hilfe. Diese lehnten es ab mit folgender Behauptung: „wir wohnen zu weit entfernt von euch und könnten euch nur eine unwirksame Hilfe bringen“ (VI, 108, 2). Dann raten sie, den Schutz der Athener in Anspruch zu nehmen. Herodot entlarvt den Grund hinter dieser Empfehlung wie folgt: „Diesen Rat also erteilten die Lakedaimonier nicht so sehr aus Wohlwollen gegen die Plataier, als vielmehr in dem Wunsch, die Athener in unangenehme Streitigkeiten mit den Boiotern zu verwickeln“ (VI, 108, 3-4). Ohne Hilfe der Plataier hätte das Schicksal von ganze Hellas völlig anders verlaufen können.

Die Schlacht von Marathon wurde von der Athener und Plataiern gewonnen. 6400 Barbaren und 192 Athener starben im Kampf. Die Athener konnten 7 Schiffe erobern. Nach der Schlacht segelte

die persische Flotte schnell, um Athen zu attackieren. „Als sie mit ihren Schiffe auf der Höhe von Phaleron antrafen, waren die Athener schon zur Stelle angekommen. Die Barbaren gingen auf hoher See vor Anker. Dann aber fuhren sie wieder nach Asien zurück“ (VI, 117). Die Lakedaimonier erschienen nach dem Vollmond mit einem Heer von 2000 Menschen. Dazu Herodot. „Nachdem sie nun schon zur Schlacht zu spät gekommen waren, wollten sie wenigstens die Meder sehen. Sie zogen also nach Marathon und sahen sich um. Danach lobten sie die Athener und ihr Werk und kehrten wieder nach Hause zurück“ (VI, 120). Die Schlacht von Marathon signalisiert einen Wendepunkt in den Beziehungen zwischen Athener und Lakedaimonier: Trotz Einschränkungen und Begrenzungen konnten sich die Athener als Macht etablieren. Sie haben den Mut gehabt, sich für etwas zu entscheiden, was sehr gefährlich war und letztendlich die Rettung des Landes vollbrachte. Es ist genau diese resolute Handeln, dieser Mut die richtige Entscheidung zu treffen, die Kapazität einer Situation zu verstehen und die notwendige Reaktion zu bewirken, was Herodot in seiner Darstellung der Athener im Text hervorhebt. Die Rede des Miltiades (VI, 109, 3) steht als Beispiel dieser Eigenschaft, die Sprache als Mittel zu gebrauchen um Ziele zu verwirklichen, was ich als Macht der Sprache schon angesprochen habe. Diese Qualität, mit einer Rede das Handeln zu mobilisieren und Reaktionen zu ermöglichen ist eine neue Eigenschaft die einer neuen Art von Macht entspricht. Das Unmögliche wird mit einer neuen Art von Überzeugung geschafft. Das Mittel dazu ist nicht eine Überredung sondern eine bewusste Überzeugung. Dazu gehört außer dem notwendigen Glück auch die Spontaneität, Entschlossenheit und der Pragmatismus, die gewünschten Ziele zu ermöglichen. Das zeichnet die Athener aus. Die Lakedaimonier bleiben noch kräftigste Macht in Hellas. Trotzdem hat sich etwas verändert. Die Lakedaimonier sind durch ihren hieratischen Respekt vor ihren Bräuchen Zuschauer der Geschehnisse geblieben. Die Athener, trotz allem, sind Akteure geworden.

Nach dem Sieg von Marathon zeigte sich eine Entwicklung die die athenische Führung auch in der

Zukunft auszeichnen sollte: Miltiades, der großen Ruhm erworben hatte⁷⁰⁵, forderte von den Athenern 70 Schiffe, ein Heer und Geld ohne zu sagen, welche Ziele er angreifen würde, nur damit er Athen reich machen würde. Dazu Herodot: „die Athener wurden dadurch hochgemut und bewilligten sie ihm“ (VI, 133). Er segelte gegen Paros mit der Begründung sie hätten mit einem Dreiruderer an der Seite der Perser bei Marathon gekämpft. Herodot aber erwähnt den wahren Grund für den Feldzug: „In Wirklichkeit hegte er Groll gegen Paros wegen des Lysagoras, des Sohnes des Teisias, der aus Paros stammte und ihn bei den persischen Feldherrn Hydarnes verklagt hatte“ VI, 133, 3). Hier zeigt Miltiades eine überhebliche Einstellung, eine Übertretung, einen Missbrauch des in der Schlacht tapfer erworbenen Ruhms für eine persönliche Rachetat, der als *ὕβρις* bezeichneten kann. Er fordert 1000 Talente von den Pariern. Die aber dachten nicht daran, Miltiades das Geld zu geben und bereiteten sich für eine Belagerung vor (sie brachten während der Nacht jeweils den Teil der Mauer, der am meisten gefährdet war, auf die doppelte Höhe). Nach langer Zeit ohne Erfolg herrschte bei Miltiades nur Ratlosigkeit. Dann kam eine Frau zu ihm, die eine Priesterin der unterirdischen Gottheiten war. Sie sagte Miltiades, was er tun sollte, um Paros zu erobern. Dazu Herodot:

Darauf schlich Miltiades auf den vor der Stadt liegenden Hügel und sprang über den Zaun des Tempels der Demeter Thesmophoros, weil er das Tor nicht öffnen konnte. Darauf betrat er das Allerheiligste, um dort irgend etwas zu tun. Ich weiß nicht, ob er von den unberührbaren Dingen drinnen eines fortnehmen wollte oder sonst etwas vorhatte. Aber schon an der Tür überkam ihn ein Schauder. Er eilte den gleichen Weg zurück, aber beim Herabspringen von der Mauer verrenkte er sich die Hüfte. Andere berichten, er habe sich am Knie verletzt. Da kehrte Miltiades krank mit der Flotte nach Athen zurück⁷⁰⁶

705 Dazu Bengston: „Marathon ist unzertrennlich mit dem Namen des Miltiades verbunden, er ist der erste bedeutende Feldherr des Abendlandes. Er hat den entscheidenden Volksbeschuß und er hat den Kallimachos bestimmt, die Schlacht anzunehmen“, Bengston, H., Griechische Geschichte, S. 136.

706 Herodot, *Historien*, VI, 134- 135,1.

Nach Miltiades' Abfahrt wollten die Parier die Priesterin für ihre Tat bestrafen. Sie schickten sie nach Delphi und ließen die Pythia darüber befragen. Dazu Herodot: „Die Pythia aber ließ keine Bestrafung zu. Sie sagte, nicht Timo sein an dem Vorgefallenen schuld, sondern sie sei Miltiades nur als Wegweiserin zu seinem Unglück erschienen; es sei ihm nämlich bestimmt, ein böses Ende zu nehmen“ (VI, 135, 3).

Zurück in Athen klagte Xanthippos den Miltiades als Betrüger vor dem Volke an und verlangte seine Hinrichtung. Dazu Herodot: „Das Volk pflichtete ihm bei, indem es ihn nicht zum Tode verurteilte. Man bestrafte ihn jedoch auf Grund seiner Schuld mit 50 Talenten. Darauf starb Miltiades, weil der Brand die Hüfte erfasst hatte und sie in Fäulnis übergegangen war; die 50 Talente Buße zahlte sein Sohn Kimon“ (VI, 136, 3). Diese Episode beweist, dass von *ὕβρις* motivierten Einfälle nicht nur bei den Barbaren zu finden sind. Das besondere in dem Fall der Athenern, ist der Verfall in die *ὕβρις* nach einer gewonnenen Schlacht. Man sieht, wie sich diese Tapferkeit in Übermut wandelt. Dazu zeigt sich diese Übertretung in Bezug auf die göttliche Ebene (Eintritt in Demeters Tempel) und die nachfolgende Bestrafung (Verrenkung der Hüfte) was an die Wunde des Kambyses erinnert. Man kann hier die zwei Urteilebenen erkennen, die menschliche, das heißt, die eigenen Fehlentscheidungen des Miltiades die zu seinem Scheitern führen (den Feldzug gegen Paros wegen persönlichen Rachebedarfs) und die göttliche, das heißt die Bestrafung für das Betreten eines heiligen Ortes (Demeters Tempel) mit einer Wunde, die später seinen Tod verursacht hat. Was besonders ist, und sich nur im Fall der Athener zeigt, ist, dank ihres politischen Systems, die Möglichkeit einer rechtlichen Bestrafung. Bei den persischen Königen gibt es keine Kontrollinstanz, da der König absolute Macht hat. Bei den Athenern gibt es die Möglichkeit vor Gericht eine Klage zu führen. Das bringt eine Metaebene, die das Handeln der Menschen kontrollieren kann, was einen großen Unterschied zwischen Hellenen und Barbaren darstellt.

Jetzt komme ich zu der Vorbereitung des Krieges gegen die Perser. Autoren wie Pohlenz sprechen von einem Krieg zwischen Ost und West und deuten eine Einigkeit der Hellenen an, die es n.m.E. überhaupt nicht gab. Das wird von Herodot mit deutlichen Worten erklärt:

Der Feldzug des Königs ging dem Namen nach zwar gegen Athen, in Wirklichkeit aber richtete er sich gegen ganz Griechenland. Obgleich die Griechen das längst wüssten, handelten sie doch nicht gemeinsam. Denn die einen boten dem Perserkönig Erde und Wasser und lebten in der Zuversicht, sie würden vom Barbaren nichts Unfreundliches erleiden. Die andern aber schenkten nichts und gerieten jetzt in große Furcht; denn es gab in Griechenland gar nicht so viele Schiffe, dass sie den Anrückenden hätten aufhalten können. Auch waren die meisten durchaus nicht gewillt, an dem Krieg teilzunehmen, sondern blieben innerlich persisch gesinnt⁷⁰⁷.

Dies ist eine von Herodot aufgestellte Liste der Völker, die sich den Persern unterwerfen wollten: „Die Thessaler, Doloper, Enien, Perrhaiber, Lokrer, Magneten, die Achaier in Phita, die Thebaner und die übrigen Boioter außer den Thespieren und Plataiern“ (VII 132).

Wie gestattet sich die Abwehrvorbereitung der Athener? Sie schickten Boten nach Delphi um das Orakel zu befragen. Die Antwort der Pythia war aussichtslos; sie wurden aufgefordert, umgehend ihre Heimat zu verlassen. Nicht zufrieden mit dieser Antwort, traten sie mit Ölzweigen wieder vor das Orakel (auf den Rat von Timos) und sagten: „Herr, gib uns einen besseren Spruch über unser Vaterland und achte diese Zweige hier, mit denen wir zu dir kommen; oder wir gehen nicht aus dem Heiligtum, sondern bleiben hier bis an unser Lebensende“ (VII, 141, 2)⁷⁰⁸. Die Oberpriesterin sagte,

707 Herodot, *Historien*, VII, 138.

708 Ich finde, man sollte diese Entscheidung nicht unterschätzen. Ein Orakelspruch ist das Wort des Gottes durch eine Priesterin. Hier wird nicht ein neues Orakel verlangt, weil man das erste nicht verstanden hat, hier wird ein neues Orakel verlangt weil man mit dem ersten nicht zufrieden war. Das ist es was ganz anderes. Hier wird dieser Gottes-

dass Athen und das Umland verheert werde, rät hinter den „Mauer aus Holz“ Schutz zu finden und warnt dazu, den Perser eine Landschlacht zu entbieten. Dann sagte sie: „Entweiche dem drohenden Angriff, wende den Rücken ihm zu! Einst wirst du ja dennoch sie treffen. Salamis, göttliche Insel, die Kinder der Frauen vertilgst du, sei es zu Demeters Saat oder sei es zum Zeitpunkt der Ernte“ (VII, 141, 4). Mit diesem Spruch fuhren die Boten zurück nach Athen. Dort standen die Bürger in großer Ratlosigkeit, da sie den Sinn des Spruches nicht genau deuten konnten. Hier bringt Herodot im Werk zum ersten Mal die Figur des Themistokles⁷⁰⁹ und lässt ihn den Orakelspruch deuten⁷¹⁰.

Dazu Blösel:

Weil sich die Diskussion nun lediglich noch auf das Beiwort von Salamis, *θείη*, konzentriert, ist Themistokles' Kunstgriff, ein Antonym dazu, *σχετλίη*, in die Debatte einzuführen, um so wirkamer: Durch die künstliche Folienwirkung eines denkbaren Anrufes „Schreckliches Salamis!“ scheint es, als verheiße der Ausdruck *θείη Σαλαμίς* den Athenern den dortigen Sieg zur See. Auf diese Weise kann Themistokles die Volksversammlung bewegen, sich für den Kampf zur See gegen die von den *χρησμολόγοι* angeratene Aufgabe jeden Widerstandes und Flucht zu entscheiden⁷¹¹.

Aus dem Erklärten kann man zwei Schlüsse ziehen: erstens, die Fähigkeit der Athener, ein ungüns-

spruch nicht akzeptiert, was ein Zeichen von großem Mut bedeutet. Es zeigt n.m.E. ein Erwachen des Individuums, eine aktive Einstellung dessen, der seine Zukunft mitentscheiden will.

709 Er stellt ihn als jemand, „der erst seit kurzem zu großen Ansehen gekommen war“ vor, obwohl er im Jahr 493/2 als eponymer Archon gedient hatte.

710 Dazu Blösel, W., Themistokles bei Herodot, S. 73: „Aus dramaturgischen Gründen hat Herodot Themistokles überraschend in den Gang der Geschichte eingeführt – als den rettungsbringenden Ratgeber in einer für die Athener lebenswichtigen Entscheidung“. In der selbe Richtung kommentiert Hart, *Herodot and the Greek History*, S. 188: „Herodotus' artistic and dramatic purpose by enabling him to introduce Themistocles, springing (as it were) fully-armed from the head of Zeus, as the savior of Athens in her darkest hour“. Schliesslich Immerwahr, *Aspects of historical causation in Herodotus*, S. 223: „Themistocles is introduced into the work with a Homeric flour“.

711 Blösel, W., Themistokles bei Herodot, S. 74.

tiges Orakel abzulehnen und den Mut ein neues Orakel zu verlangen. Das kann man dem blinden Gehorsam der Spartaner gegenüber die Gesetzen (die das spätere Ankommen bei Marathon verursachte) gegenüberstellen. Man sieht bei den Athenern eine andere Einstellung, eine selbstbewusste Einstellung, die es möglich macht, die eigenen Wünsche zu äußern statt die Normen einfach ertragen zu müssen. Das Verlangen eines neuen Orakels, die Einstellung die hinter dieser Tates steht, gilt als Beispiel eines Volkes, das sein eigenes Schicksal selber bestimmen wird, im Gegensatz zu den Spartanern, die eine passive Haltung gegenüber den Gesetzen zeigen⁷¹². Das zweite ist die Fähigkeit des Themistokles, durch die Vernunft eine Deutung des Orakel zu schaffen. Hier wird gezeigt wie man Probleme löst, indem man sie analysiert. Gefühle werden beiseite gelassen und die Vernunft wird eingesetzt. Hier wird die Kraft des Denkens gezeigt. Das entspricht einem neuen Geist, der die Sprache und alle seine rhetorischen Möglichkeiten selbst als Mittel benutzt, um Ziele erreichen zu können.

Die Begründung für die oben erwähnte Entscheidung, den Kampf zur See zu führen, liegt in dem großen Flottenbauprogramm, das die Athener unternommen hatten. Ich habe vorher über den Konflikt zwischen Athen und Aigina berichtet (491/0 bis 481). Herodot erzählt folgendes über die Athener: „Sie besaßen nämlich nicht genug Schiffe, um den Kampf mit der aiginestischen Flotte wagen zu können“ (VI, 89)⁷¹³. Nach Blösel hat man schon etwa 488/7 durch Initiative des Themistokles damit angefangen, systematisch aus dem Holz des Makedonienkönig Alexander eine große Trieren-

712 Dazu Kleinknecht, H., Herodot und Athen, S. 553: „Dass sie durch das Orakel sich nicht einschüchtern liessen, ist in den Augen des Herodots hier jedenfalls ein Positivum. Diese Haltung ist attischem Geist verwandt. In ihm liegt ja an sich die Tendenz, das Wirken der Götter zwar nicht zu leugnen, aber doch mehr und mehr zurück und an die Peripherie zu drängen zugunsten der verantwortlichen Beschlüsse und Taten der Menschen“.

713 Dazu Blösel, W., Themistokles bei Herodot, S. 78: „Aufgrund der zwei in unmittelbarer zeitlicher Folge bezeugten Seeschlachten zwischen den Aigineten und Athenern liegt die Annahme nahe, dass letztere während der Eskalation des Konflikts mit den Aigineten nach 490 auch schon Trieren einsetzen und die Entscheidung zur See suchten. Denn bei den 20 Schiffen, welche die Athener den Korinthern abkaufen, können wir von Trieren ausgehen. Wenn wir Herodots Angabe ernst nehmen, dass die Athener mit 70 Schiffen eine Seeschlacht gegen Aigina schlugen, so kann hier nicht mehr von zufälligen Gefechten auf See die Rede sein, sondern dahinter wird eine Seestrategie der Athener (und der Aigineten) gestanden haben. So dürfen wir schon vor dem Flottenbauprogramm des Themistokles in Athen eine beachtliche Zahl von Kriegsschiffen annehmen, darunter mindestens 20 Trieren, vermutlich sogar deutlich mehr“.

flotte aufzubauen. Später erst, erklärt Behmel, „als die reichen Silbervorkommen in Laurion am Kap von Sunion entdeckt wurden, konnte eine umfangreiche Flotte finanziert werden. Das war im Jahr 483/2⁷¹⁴. Statt die Erträge solcher Erschließungen unter die Bevölkerung zu verteilen, eine bei den Athenern keineswegs seltene Praxis, brachte Themistokles den Vorschlag ein, den gesamten Betrag (100 Talente) für den Bau der Flotte zu benutzen⁷¹⁵. An diesem Beschluss, kann man den gewaltigen Einfluss feststellen, den Themistokles auf die Versammlung ausüben konnte. Dazu Blösel:

So mag der Krieg mit den Aigineten die ursprüngliche und primäre Legitimation für einen solchen Kraftakt der Polis abgegeben haben, jedoch gerade in den letzten Phasen der Umsetzung des Flottenbauprogramms seit 483/2 auch die Perserangst die Rüstungen vorangetrieben haben, zumal die Kriegsvorbereitungen des Xerxes spätestens seit dem Durchstrich der Athos-Halbinsel 483 allen Griechen offenbar sein mussten⁷¹⁶.

Dieser Kommentar bestärkt meine Aussage, dass Xerxes selbst mit dem Bau der Passage durch die Athos-Halbinsel (was seine eigene Idee war), den Hellenen viel Zeit zur Vorbereitung geschenkt hat, was zu seiner Niederlagen beigetragen hat.

Ich möchte diesen Abschnitt mit einer kleinen Untersuchung der Konsequenzen des Flottenbauprogramms von Themistokles schliessen, die die Grenzen des rein Militärischen überschreiten. Bis zu diesem Punkt bestand das Landheer aus den Hopliteneinheiten, die auf moderne Weise durchorga-

714 Behmel, A., Themistokles, Sieger von Salamis und Herr von Magnesia, S. 72. Aristoteles datiert das Flottenbauprogramm in seine *Αθηναίον Πολιτεία* auch in das Archonenzahl 483/2. Dort berichtet er, dass in den Bergwerken Sklaven unter unmenschlichen Bedingungen arbeiteten (22.7).

715 Die Zahl der Schiffe steht nicht fest. Herodot unterliegt der Inkonsistenz. Er spricht von 200 und sagt aber dass später „andere Schiffe noch hingebaut werden mussten“ (VII, 144,2), und schließlich, für die Seeschlachten von Artemision gibt er exakt 200 attische Schiffe an. Behmel und Blösel glauben, der Betrag hätte für den Bau von 100 Trieren gereicht.

716 Ebd. 713, S. 82.

nisiert worden waren, gemäß den Verfassungsreformen des Kleisthenes⁷¹⁷. Diese Hoplitenkorps, die sich aus den höheren Klassen der solonischen Bürgereinteilung angehörten, waren Bürger, die ihre eigene Ausrüstung selber finanzieren können. Es handelt sich mehr um einen Wehrrecht als um eine Wehrpflicht. Das bedeutet, dass die Verteidigung des Landes, auf eine bestimmte soziale Schicht eingeschränkt war. Jetzt, mit dieser Reform verlieren die Hopliten ihre besondere militärische Bedeutung, weil der Schwerpunkt der Verteidigung der Stadt auf das Meer verlegt wird. Vor Themistokles' Reform hatten die Schiffe ein offenes Verdeck und fünfzig Ruder. Sie wurden für Truppentransport gebraucht und lagen in seichtem Meer bei Phaleron. Die neuen Schiffe, die Trieren, besaßen drei übereinanderliegende Ruderreihen. Zur Besatzung gehörten: 170 Ruderer (62 auf der oberen Ebene, 54 auf der mittleren und 54 auf den unteren Ebene), 10 bis 20 Matrosen (inklusive Offiziere) und etwa 10 Soldaten (Hopliten für den Enterkampf und Bogenschützen zur Bekämpfung des Feindes mit Wurfspeeren und Pfeilen)⁷¹⁸. Wegen ihrer Bauart (die Trieren waren Keilboote und konnten nicht einfach an Land gezogen werden) bedurfte es eines militärischen Hafens. Themistokles unternahm deswegen den Ausbau von Piräus mit seinen drei natürlichen Häfen. Piräus wurde zur neuralgischen Punkt des attischen Landes. Man hat viele Ruderer gebraucht, die sie dort ansiedelt haben. Es handelte sich um grundbesitzlose aber freie Arbeiter. Sie gehörten zu der vierten Zensuskategorie in der Verfassung Solons (Theten). Dazu Papastavrou: „Eine solche Politik war nach Meinung der konservativen Partei angesichts der raschen Entwicklung der Dinge sehr gewagt und nicht den Umständen gemäß“⁷¹⁹. Dies stellt Themistokles näher zum unteren Volk als zur Aristokratie, die von einem äußerst konservativen Geist durchgedrungen war und die Pläne von Themistokles für verwegen hielt. Sie hielten es auch für schädlich, dass der Wert der Hopliten herabgesetzt wurde.

717 Sie haben große Siege, etwa im Jahr 506 gegen die Böoter und Chalkider oder im Jahr 490 gegen die Perser bei Marathon errungen.

718 Zu Konstruktion, Organisation und Massen der Trieren siehe: Morrison, J. S., und Coates, J. E., Die athenische Triere und Köster, August, die antike Seewesen.

719 Papastavrou, J., Themistokles, S. 20-21.

Die unteren Bürgerschichten beginnen langsam sich ihres Beitrags zum Erfolg bewusst zu werden und erwarten und verlangen nach besseren politischen Rechten. Diese sozialen Schicht wird später, dank ihrer erfolgreichen Leistung nicht nur die Hebung ihres politischen Niveaus erreichen, sondern eine viel stärkere Rolle in der politischen Gestaltung spielen. Papastavrou zieht folgenden Schluss: „Durch die Steigerung der Seemacht Athens bekommt der Begriff 'Demokratie' allmählich einen weiteren Inhalt. Somit kann man Themistokles als den Staatsmann ansehen, der die unerschütterlichen Fundamente der athenische Demokratie gelegt hat“⁷²⁰. Hier sieht man eine indirekte Konsequenzen des Flottenbauprogramms des Themistokles, das nicht nur Athen als Seemacht etablierte sondern letztendlich die soziale Struktur der Polis verändert hat.

Die Schwierigkeiten der Hellenen, eine Einheitsfront gegen den Perser zu stellen lag in ihrer inneren Zerstrittenheit. Herodot berichtet von einer Versammlung derer, „die für ihr Vaterland die bessere Gesinnung hegten“ um ein Treuebündnis zu erlangen, dessen erste Voraussetzung es war, „Fehden und Feindschaften untereinander zu unterbinden“ (besonders zwischen Athenern und Aiginetern). Ein anderes Volk, das eine problematische Disposition zur Allianz zeigte, waren die Argeier. Ihre Konflikte mit den Spartanern beeinflusste ihre Entscheidungen. Hier zeigt sich, dass die inneren Konflikte mehr Bedeutung als der Versuch der Einheit hatten und dass die Idee von einem Panhellenismus nicht existiert hat und nur dem Wunsch einiger Historiker entspricht. Ein Beweis dafür sind die von den Argeiern gestellten Bedingungen für eine Allianz: „die Spartaner aber müssten mit ihnen vorher einen Frieden auf 30 Jahre schließen und die Führung im ganzen Bund mit ihnen zur Hälfte teilen. Rechtlich komme ihnen die gesamte Führung zu; aber sie wollten sich mit der Hälfte der Führung begnügen“ (VII, 148, 4). Die Boten aus Sparta teilten den Argeiern mit, sie könnten nicht der Teilung der Führung zustimmen. Herodot erklärt die Reaktion der Argeier wie folgt: „So hätten sie, sagen die Argeier, die Überheblichkeit der Spartaner nicht ertragen können,

⁷²⁰ Ebd. 719 S. 38.

sondern es vorgezogen, lieber unter die Herrschaft der Barbaren zu geraten als den Spartaner irgendwie nachzugeben“ (VII, 149, 3). Nach einer anderen Darstellung liessen die Perser die Argeier wissen dass sie von der selben Herkunft wie die Argeier und in der Tat ihre Nachkommen seien. Deswegen würde es nicht richtig sein, gegen sie in den Streit ziehen. So sollten die Argeier neutral bleiben was sie endlich gemacht haben⁷²¹.

Der nächste Problemfall ist die Verhandlung mit Gelon, dem Tyrann aus Sizilien. Die hellenischen Boten versuchten mit folgenden Argumenten Gelon für den Kampf gegen die Perser zu gewinnen: „Wenn ganz Griechenland einig wie ein Mann steht, findet sich eine starke Kriegsmacht zusammen, und wir sind den anrückenden Feinden gewachsen“ oder „Erwarte nicht, dass dich die Perser nach ihrem Sieg und unserer Unterwerfung übergehen! Beuge rechtzeitig vor! Wenn du uns beihest, hilfst du dir selbst“ (VII, 157, 2-3). Gelon war bereit, einen großen Beitrag zu leisten (200 Dreiruderer, 20000 Schwerbewaffnete, 2000 Reiter, 2000 Bogenschützen, 2000 Schleuderer und 2000 leichte Reiter). Dafür aber stellte er folgende Bedingung: „Das alles verspreche ich unter der Bedingung, dass ich Feldherr und Führer der Griechen gegen die Barbaren sein werde“ (VIII, 158, 5). Der spartanische Wortführer Syagros rief empört: „Lass den Gedanken an diese Bedingung fahren, dass wir die die Führung des Krieges abtreten sollen! Wenn du Griechenland wirklich helfen willst, wisse, dass du das nur unter der Führung der Spartaner tun kannst! Wenn es dir aber nicht schicklich scheint, dich unterzuordnen, dann lass deine Hilfe!“ (VIII, 159). Gelon ändert seine Strategie und versucht mit Syagros zu handeln. Damit zeigt er sein wirkliches Interesse: die Führung des Heeres. Er spricht: „Weil eure Rede schroff und ablehnend ist, will ich von meiner alten Forderung ein wenig abgehen. Wenn ihr das Landheer führen wollt, will ich die Flotte befehligen. Führt ihr aber lieber die Flotte, dann verlange ich das Kommando über das Landheer! Damit müsst

721 Wie es Pohlenz,, in seinem Werk: Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes S. 136, richtig erklärt „scheut sich Herodot nicht, die Argeier zu den Peloponnesiern zu rechnen, die mit ihrer 'Neutralität' tatsächlich für Persien Partei nahmen. Hier kommt das angesprochene Zitat von Herodot: „Wenn ich es frei heraussagen darf, sie hielten sich abseits, weil sie persisch gesinnt waren“ (VIII, 73, 3).

ihr euch abfinden oder ohne meine bedeutende Bundeshilfe heimkehren“ (VIII, 160). Der Gesandte aus Athen kritisiert die Sturheit des Gelons der nur danach trachtet, oberster Feldherr zu werden. Dann gibt er folgende Erklärung, die ich kurz kommentieren werde:

solange du auf deiner Forderung beharrtest, ganz Griechenland zu führen, konnten wir Athener ruhig bleiben, weil wir wussten, dass der Lakone dir gegenüber genügen und für uns beide Rede stehen würde. Jetzt aber, wo du den Gedanken an die Gesamtführung aufgegeben hast und verlangst, die Flotte zu kommandieren, so lass dir gesagt sein: Selbst wenn der Lakone dir die Führung der Flotte zugestehen sollte, werden wir es niemals zulassen. Uns gehört diese, wenn die Spartaner sie nicht selbst wollen. Beanspruchen sie aber die Führung, so widersetzen wir uns nicht. Einem anderen aber können wir den Oberbefehl zur See nicht lassen. Umsonst hätten wir ja die größte Seemacht aller Griechen erworben, wenn wir als Athener den Syrakusanern in der Führung weichen wollten⁷²².

Hier wird ganz deutlich die hegemoniale Position der Spartaner als militärische Führer vom ganzen Hellas dargestellt. Die Errungenschaft der größten Flotte scheint nicht Grund genug für die Athener zu sein, die Führung für sich allein zu beanspruchen. Man könnte vielleicht argumentieren dass Herodot hier die panhellenische Einstellung der Athener hervorheben will. Ich glaube es nicht. Was man hier ersehen kann, ist eine bestimmte Hierarchie die sogar von den Athener selber proklamiert wird: wir stehen hinter den Spartaner! Das hat mit einer gewissen Unterwürfigkeit, mit Mangel an Erfahrung und Erfolg in militärischen Unternehmungen und auch mit der intelligenten Überzeugung zu verstehen, dass sie die Spartaner unbedingt als Partner brauchen um eine minimale Chance zu besitzen, gegen die Persern siegen zu können. Trotzdem, oder genau deswegen, zeigt diese Ein-

722 Herodot, *Historien*, VIII, 161, 2-3.

stellung der Athener einen bestimmten Pragmatismus, die reale Situation, den wirklichen Zustand wahrnehmen zu können und danach zu handeln. Es würde nichts bringen, auf der Führung zu beharren wenn der stärkste Partner deswegen verloren geht. Diese Klugheit der Athener wird gegenüber der unreflektierten Selbstsicherheit der Spartaner von Herodot, wenn nicht thematisiert, so doch mindestens dargestellt.

Die von Gelon getroffene Entscheidung reflektiert seine spekulative, egoistische und gierige Einstellung. Mit Zynismus schickte er die hellenischen Boten weg mit folgender Bemerkung: „Ihr scheint die zu besitzen, die befehlen wollen, aber keinen, der gehorchen will“ (VII, 162, 2). Dann schickte er drei Fünzigruderer nach Delphi mit vielen Schätzen. Dort sollten seine Leute abwarten, wie der Kampf aussehe: „Falls der Barbar siegte, sollte er ihm die Schätze mit Erde und Wasser von dem Gebiet, über das Gelon herrschte, darbringen. Wenn aber die Griechen siegten, sollte er alles wieder mit nach Hause nehmen“ (VII, 163). Auch die Kerkyaire wollten den Ausgang des Krieges abwarten und vorher keine Entscheidung treffen. Sie aber glaubten, die Perser würden die Hellenen unterwerfen. Ihr angegebene „Neutralität“ diente sie dazu, vor der Rache des Xerxes schützen. Es ging aber anders aus. Dazu Herodot: „Als die Griechen sie nämlich beschuldigten, sie seien nicht zu Hilfe gekommen, erklärten sie, sie hätten ja 60 Dreiruderer bemannt, hätten aber wegen der Passatwinde nicht um das Vorgebirge Malea herumfahren können. Sie hätten also Salamis nicht erreichen können und seien ohne Verschulden von der Seeschlacht ferngeblieben“ (VII, 168, 4).

Die Kreter seinerseits ließen Boten nach Delphi schicken, um den Gott zu fragen, ob sie die Hellenen unterstützen sollten. Die Pythia warnte sie den Hellenen zu helfen. Als die Kreter diese Antwort erfuhren, versagten sie ihren Beistand. Die Thessaler verlangten den Paß am Olymp zu besetzen, um Thessalien und ganz Hellas vor dem Kriege zu sichern. Das stellten sie als Bedingung für jegliche Unterstützung. Sonst mahnte sie: „Wenn ihr das nicht tut, so wisst, das wir ein Abkom-

men mit den Persern schliessen werden“ (VII, 172, 2). Die Hellenen schickten ein Heer dorthin, das aber nur wenige Tage dort blieb. Nach Auskünften von makedonischen Boten, gab es einen anderen Pass (Thermopylen) der auch nach Thessalien führt, der enger als der Pass in Thessalien war und nähe an dem Mutterland lag. Sie entschieden sich, diesen Pass zu verteidigen. Dazu Herodot: „Von ihren Bundesgenossen verlassen, gingen die Thessaler fest entschlossen und ohne Schwanken zu den Persern über und erwiesen sich dem König in dem Krieg sehr nützlich“ (VII, 174).

Herodot macht später (VIII, 94, 2) einen Verweis auf die Korinthier, die trotz Teilnahme an dem Bündnis nicht überzeugt waren, den Kampf bei Salamis zu führen. Dazu Herodot: „Adeimantos, der Feldherr der Korinthier, so erzählen die Athener, hisste gleich zu Beginn der Schlacht in allzu großer Furcht und Entsetzen die Segel und fuhr ab“. Dann erzählt er von einer Erscheinung, die Adeimantos aufforderte zur Schlacht zurück zu kehren. Das machte er und erschien als die Schlacht schon vorüber war. Dazu Herodot: „So erzählten die Athener von ihnen, die Korinthier aber widersprechen und glauben, sie hätten in der Seeschlacht an erster Stelle mitgekämpft; auch die übrigen Griechen bestätigten es“ (VIII, 94, 4)⁷²³.

Um diesen Abschnitt zu schliessen möchte ich beschreiben, wie Herodot die unterschiedlichen Einstellungen der hellenischen Völker bezüglich der Teilnahme an einem Bündnis gegen die Perser darstellt. Es zeigt sich oft, dass die eigenen Interessen mehr zählen als der Wunsch das Land zu verteidigen, dass eine spekulative Einstellung herrscht, die ständig ermisst, was man mit der Unterwerfung unter die Perser gewinnen könnte oder was eine Teilnahme an dem Bündnis bringen könnte. Die inneren Rivalitäten haben mehr Gewicht als die Einheit des Landes, das es in der Tat überhaupt nicht gibt. Es geht bei einigen nur um die Führung des Heeres, darum, die Herrscherfigur zu sein. Man schafft es nicht, die Gefahr in ihrer wirklichen Größe wahrzunehmen und bleibt in sei-

723 Herodot scheint verstehen zu lassen, dass es hier um eine unbegründete, aus ihrer unfreundlichen Beziehung motivierten Kritik der Athener geht, die mit ihrer Haltung zu den Korinthier in der Zeit nach dem persischen Krieg zu tun haben mag.

nen kleinen inneren Konflikten verstrickt. Auf der anderen Seite hebt Herodot die Einstellung der Athener hervor, die, obwohl sie die Mehrheit der Schiffe selber einbringen, bereit sind, die Führung der Flotte an die Spartaner zu geben, wenn damit die Einheit des Bündnisses garantiert wird.

Nach der Beschreibung der Uneinigkeit der verschiedenen hellenischen Völker komme ich zurück zur Untersuchung der von mir festgestellten Opposition zwischen Athener und Spartaner und ihrer Bedeutung für Herodot und für das Verständnis des Werkes. Nach dem kurzen Feldzug in Thessalien wird bei den Hellenen eine Verteidigungsstrategie am Pass der Thermopylen und dem Kap Artemision vorbereitet⁷²⁴. Oben wurde schon erwähnt, dass der Pass wegen seiner Enge ausgewählt wurde⁷²⁵. Das würde erlauben, mit einem kleinen Heer den Pass gegen eine große Armee zu verteidigen. Blösel gibt folgende Begründung für die Wahl von Artemision:

Die Wahl der Seestellung fiel auf Artemision, weil dort die persische Flotte vorbeisegeln musste; denn der einzige sichere Seeweg nach Süden führte am Kap Artemision vorbei, die Westküste Euboias entlang und durch den Euripos zwischen dem Festland und Chalkis hindurch. Der Weg östlich Euboias galt als äußerst gefährlich. Die primäre Funktion der griechischen Flotte am Artemision war somit, die persische Flotte daran zu hindern, von der lokrischen Küste aus dem griechischen Heer an den Thermopylen in den Rücken zu fallen. ... So bildete die Seestrasse beim Kap Artemision zusammen mit den Thermopylen eine feste Verteidigungslinie, mithin die Schlussstellung für die Verteidigung Mittelgriechenlands⁷²⁶.

724 Ihre Nähe zueinander von ca. 65 Km ermöglichte eine schnelle Kommunikation zwischen den Befehlshabern der Heere und der Flotte.

725 Dazu Herodot: „Der Zugang durch Trachis nach Griechenland aber ist an der schmalsten Stelle nur ein halbes Plethron breit. Hier aber befindet sich noch nicht die schmalste Stelle des übrigen Landes, sondern vor und hinter Thermopylai. Hier bei dem Ort Alpenoi, der dahinter liegt, ist der Pass nur einen Wagen breit; und vorne, am Fluss Phoinix nahe bei der Stadt Anthela, ist der Weg ebenfalls nur wagenbreit“ (VII, 177, 2).

726 Blösel, W., Themistokles bei Herodot, S. 140-141.

Das hellenische Heer bei den Thermopylen bestand aus folgendem Kontingent: 300 Schwerbewaffnete von Sparta, 1000 Schwerbewaffnete aus Tegea und Mantinea, 120 Männer von Orchomenos aus Arkadien und 1000 aus dem übrigen Arkadien, 400 aus Korinth, 200 aus Phius, 80 aus Mykene, 700 Mann von Thespai und 400 Thebaner. Dazu kamen 1000 Phoker und die Heerhaufen der opuntischen Lokrer. Die Hellenen haben sie aufgefordert und ihnen versichert, sie seien nur die Vorhut; „die übrigen Bundesgenossen könne man täglich erwarten“ (VII, 203). Sie behaupten, das Meer wäre durch die Athener und die Aigineten unter Kontrolle. Es gäbe nichts zu fürchten. Dazu Herodot: „Denn nicht ein Gott rücke gegen Griechenland heran, sondern ein Mensch. Es gebe keinen Sterblichen, noch werde es in Zukunft einen geben, dem nicht gleich in der Wiege auch das Unglück beigegeben sei; die Größten treffe dass größte“ (VII, 203, 2)⁷²⁷. Wenn man die Größe des persischen Feldzuges in Betracht zieht, kann man die Versuche der Hellenen, ihrer Truppe Mut und Sicherheit beizubringen, verstehen. Dazu einige Zahlen, die Herodot über das persische Heer äußert: „Das Landheer umfasste 1700000 Mann, dazu 80000 Reiter“ (VII, 184, 4), „Reiht man nun alles von den Schiffen und vom Landheer zusammen, so ergibt das 2317610 Mann“ (VII, 184, 5) und endlich: „Also führte Xerxes, der Sohn des Dareios, bis nach Sepias und Thermopylai eine Menschenmasse von 5283220 Man“ (VII, 186, 2)⁷²⁸.

Der Führer des hellenischen Heeres war Leonidas, König von Sparta. Er war mit dem üblichen Aufgebot, 300 auserwählten Männern, die bereits Kinder besassen, nach den Thermopylen gezogen⁷²⁹. Hier zeigt sich das selbe Phänomen wie vor Marathon (V, 106, 3) wo die Spartaner, wegen eines Festes, zu spät bei der Schlacht erscheinen. Dazu Herodot: „Später aber – es hinderte sie das

727 Hier findet man einen Anklang an den Rat des Artabanos (VII, 10, 2ε) wie aus dem Gespräch Solon – Kroisos (I, 32, 9).

728 Diese Ziffern können nicht bestätigt werden, aber dienen dazu, die Überproportionalität des persischen Heeres im Vergleich zum bescheidenen hellenischen Landheer zu zeigen.

729 Hier wird bei den Spartaner, die Möglichkeit dass die Krieger im Kampf sterben und nicht nach Hause zurückkehren könnten vorausgesehen, deswegen werden Krieger ausgewählt die schon Kinder hatten, damit der Name und die Generationslinie im Fall des Todes nicht verloren ging. Diese Elitegruppe sollten auch den anderen Bundesgenossen als Vorbild dienen, damit sie auch mit ins Feld zögen.

Fest der Karneien – wollten sie nach der Festfeier eine Schutztruppe in Sparta zurücklassen und eilends mit aller Macht zur Hilfe kommen“ (VII, 206, 2). Hier aber möchte ich nicht so kritisch mit den Spartaner, wie im Falle Marathon umgehen, da auch die anderen hellenischen Völker die Dringlichkeit der Situation nicht begreifen zu können schienen⁷³⁰. Dazu Herodot: „Auch die übrigen Griechen gedachten ebenfalls so zu handeln; denn damals fiel in diese Geschehnisse gerade das olympische Fest. Sie glaubten nicht, dass der Kampf bei den Thermopylen so schnell entschieden würde. Darum schickten sie nur eine Vorausabteilung“ (VII, 207). Diese panhellenische Misskalkulation hatte tragischen Konsequenzen für das Heer. Als die Perser sich dem Pass näherten, herrschte Angst bei den Hellenen. Sie hielten einem Rat, weil alle, außer die Lakedaimonier, auf den Peloponnes abziehen wollten, um den Isthmos zu verteidigen. Leonidas aber beschloss bei dem Pass zu bleiben und schickte Boten um Hilfe in die Städte. Die Schlacht währte drei Tage. Am ersten Tag schickte Xerxes die Meder mit dem Auftrag, die Hellenen lebend zu fangen und ihm vorzuführen. Diese Überheblichkeit stieß auf eine andere Wirklichkeit. Dazu Herodot: „Als nun die Meder im Sturmangriff auf die Griechen eindrangen, fielen viele; aber andere rückten nach und ließen sich nicht vertreiben, obwohl sie gewaltige Verluste erlitten. Da aber machten sie aller Welt und nicht zum wenigsten dem König klar, dass sie wohl eine Masse Menschen, aber wenige Männer darstellen“ (VII, 210, 2). Am zweiten Tag schickte Xerxes die Perser und unter ihnen die der König die „Unsterblichen“ nannte, unter der Leitung von Hydarnes. Herodot kommentiert den Verlauf der Schlacht auf folgende Weise:

Als sie mit den Griechen zusammentrafen, richteten sie ebensowenig aus wie die medischen Truppen; da sie auf engem Raum kämpften, kürzere Lanzen hatten als die Griechen und von ihrer

730 Es wäre unfair meinerseits hier diese Tatsache mit der von mir schon besprochene Kritik an der Spartanische Einstellung (Passivität vor dem Nomos, blinde Gehorsamkeit gegenüber den Gesetze, usw.) in Verbindung zu bringen. Die Tatsachen entsprechen meiner Kritik, die allgemeine Situation aber zeigt, dass die Gefahr und die Größe des persischen Feldzuges auch von den anderen Hellenen unterschätzt wurde.

Übermacht keinen Gebrauch machen konnten, hatten sie denselben Misserfolg. Die Lakedaimonier kämpften rühmenswert und zeigten, dass sie das Kriegshandwerk verstanden, der Feind aber nicht. Besonders aber taten sie folgendes: Sie wandten sich manchmal alle zugleich zur Flucht, indem sie die Rücken kehrten. Die Barbaren sahen es und kamen ihnen mit Lärm und Geschrei näher. Da kehrten die Griechen um, wenn die Feinde sie eingeholt hatten, nahmen Front zu den Barbaren und vernichteten unzählige Perser. Aber auch einige Spartiaten fielen dabei. Als nun die Perser den Pass nicht erstürmen konnten, ob sie nun in einzelnen Abteilungen oder sonst wie angriffen, zogen sie sich zurück⁷³¹

Hier stellt Herodot klar die Tapferkeit der Hellenen im Allgemein und besonders die Tüchtigkeit der Lakedaimonier vor. Die Größe des persischen Heeres zeigte in der Enge des Passes keine Wirkung. Xerxes sank in Verzweiflung und Ratlosigkeit und hoffte dass die Hellenen aus Müdigkeit aufgeben würden, was nicht geschah. Die Entscheidung der Schlacht brachte erst die Verratstat des Ephialtes, der den Fusspfad, der durch das Gebirge zu den Thermopylen führt, für eine hohe Belohnung dem Xerxes mitteilte. Als die Hellenen über den Marsch der Perser informiert wurde, hielten sie Rat. Die Meinungen gingen auseinander. Einige zogen ab, um ihre Heimatstädte vor dem Aufmarsch der Perser zu warnen; die anderen aber mit Leonidas waren bereit, an Ort und Stelle zu bleiben. Herodot erzählt auch folgende Version: "Erzählt wird auch, Leonidas selbst habe sie aus Sorge um ihre Rettung weggeschickt: Ihm selbst und den anwesenden Spartiaten zieme es nicht, den Platz zu verlassen, zu dessen Verteidigung sie eigentlich abgesandt seien" (VII, 220, 1-2). Das entspricht der Aussage von Demaratos (VII, 104, 2b). In Ergänzung dazu erzählt Herodot dass die Spartaner das Orakel in Delphi über diesen Krieg befragten und von der Phytia folgende Aussage bekamen: „Entweder Sparta würde von den Feinden zerstört werden oder ihr König fallen“ (VII,

731 Herodot, Historien, VII, 211, 2.

220, 3). Man sieht hier wieder diese Doppelinstanz, die menschliche und die göttliche Urteilesebene, die für das Geschehen verantwortlich sind. Die Einrahmung des Geschehens wird bei dem Orakel dargestellt, die Erfüllung desselben aber durch die Entscheidung von Leonidas⁷³². Herodot schliesst diesen Abschnitt mit seiner Meinung. Nach ihm habe Leonidas die Bundesgenossen weggeschickt, weil er den Spartaner den Ruhm allein zukommen lassen wollte (VII, 220, 4)⁷³³. Egal mit welcher Begründung, sind Leonidas und die Lakedaimonier an der Stelle geblieben und haben zusammen mit den Thespien heldenhaft gegen die Barbaren bis zum Tod gekämpft. Wie sehr Xerxes Leonidas als Feind gehasst haben muss, zeigt sich an der Schändung seiner Leiche: Er erteilte den Befehl, Leonidas den Kopf abzuschlagen und ihn zu pfählen. Das widerspricht sogar die Sitten der Perser, die vorsehen tapferen feindlichen Männer im Krieg besonders zu ehren. Das beweist wieder den feigen Charakter von Xerxes, der nicht im offenen Kampf sondern nur durch Verrat über Leonidas siegen konnte⁷³⁴ und jetzt Rache an seiner Leiche üben will.

Was sagt Herodot über die Haltung der Spartaner? Wie soll die Einstellung des Leonidas interpretiert werden? Warum ist er mit den Spartaner geblieben, wenn ihm bewusst war, dass er sterben würde? Dazu Pohlenz:

732 Kirchberg sieht im Orakel eine göttliche Bestimmung, um „vor Beginn der Schlacht vom Menschen auf die Gottheit, um dann von deren Sich-offenbaren wiederum auf den Menschen und seine Entscheidung zu verweisen – nun aber auf den Menschen, der sich unter sein Schicksal stellt und es freiwillig an sich vollzieht.“ Diese Übereinstimmung zwischen beiden Ebenen, dem göttlichen Willen und der freiwilligen menschlichen Wahl des Schicksals, ist typisch episch (und auch tragisch), ebenso das Ideal des Erwerbens von *κλέος*, das Herodot nur den beiden Spartanern Leonidas und Pausanias (9,48 und 78) zuspricht. Kirchberg, Die Funktion der Orakel im Werke Herodots, S. 101.

733 Ich habe Schwierigkeiten eine Erklärung für diese Stellungnahme von Herodot zu finden. Vielleicht ist es aus seiner Perspektive unmöglich eine solche Haltung zu verstehen (wie genau es aus unserer auch der Fall sei). Trotzdem finde ich diese Stellungnahme Herodots nicht gerechtfertigt und ich werde unten beim Schluss diesen Abschnitt, versuchen, mein Standpunkt deutlich zu äußern.

734 Dazu Herodot: "Als der König bereits nicht mehr wusste, wie er die gegenwärtige Lage meistern sollte, meldete sich bei ihm ein Mann aus Malis, Ephitates, der Sohn des Eurydemos, in der Hoffnung auf eine hohe Belohnung vom König. Er verriet den Fußpfad, der durch das Gebirge zu den Thermopylen führt, und überlieferte damit die dort ausharrenden Griechen dem Untergang" (VII, 213, 1-2).

Warum Leonidas auf dem verlorenen Posten verharrte, war schon für Herodots Generation ein Problem. Wäre es nicht sogar Pflicht für ihn gewesen, sich und seine Leute dem Vaterlande zu erhalten? Den Niederschlag solcher Bedenken hören wir wohl in einem delphischen Orakel, das angeblich vor den Kämpfen Sparta als Alternative entweder den Untergang der ganzen Stadt oder aber den Tod eines Königs in Aussicht stellte. Herodot verwertet es als echt, aber die Erklärung für Leonidas' Haltung sucht er auf anderem Wege. Sie liegt, wie er in einer mitten in den Tatsachenbericht eingeschalteten Reflexion ausführt (220.221), im Wesen des Spartanertums. Andre mögen ihr Leben retten; den Spartanern „steht es nicht an“, ihren Posten zu verlassen. Inhalt ihres Lebens ist die Arete, und ein Leonidas denkt im Kampfe nicht an den Tod, aber auch nicht in erster Linie an den Erfolg, sondern nur an die Wahrung seines Mannestums, der Arete, und an den Nachruhm, den er sich und seinen Leuten für alle Zeit erringen kann. Herodot hat im ersten Satz seines Werkes erklärt, er wolle dafür sorgen, dass die Grossstaten der Griechen und Barbaren nicht ohne Kleos bleiben sollen. Nie ist die Arete des Spartanentums voller gewürdigt und sein Kleos eindringlicher verkündigt worden als in dieser Schilderung, die er von Leonidas' Ende gibt⁷³⁵.

Woraus besteht dieser *κλέος* in der Haltung der Spartaner, den sogar Herodot (siehe VII, 220, 4) missdeutet und selber nicht zu erkennen vermag? Ich glaube, die richtige Frage betrifft nicht, ob es sich lohnt für eine Idee zu sterben, sondern man sollte mindestens versuchen zu verstehen, warum Leonidas dafür gestorben ist und was sich hinter dieser Haltung verbirgt, um damit die Idiosynkrasie der Spartaner, wenn schon nicht verstehen, so doch mindestens darstellen zu können. Vielleicht kann man *ex negativo*, mit der Beschreibung des einzigen Lakedaimoniers, der die Schlacht überlebt hat (Aristodemos) versuchen eine Antwort zu finden. Er rettete sein Leben in feiger Flucht. So beschreibt Herodot seine Rückkehr in Sparta: „Aristodemos verfiel nach seiner Rückkehr in Sparta dem Schimpf und der Schande. Diese Entehrung bestand darin, dass ihm kein Mensch von

735 Pohlenz, M., Herodot der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes, S. 140.

seinem Herd Feuer reichte oder mit ihm sprach. Schimpf erfuhr er dadurch, dass man ihn den 'Feigling Aristodemos' nannte“ (VII, 231). Man sieht hier, dass die Tatsache, das Leben gerettet zu haben, den Verlust der Ehre impliziert. Was für eine *ἀρετή* steht hinter der Entscheidung von Leonidas und seiner Lakedaimonier? War es überhaupt eine Entscheidung oder eine Pflicht? Oder etwas anderes?

Man kann die Antwort auf diese Frage, oder anders gesagt, den Ort, wo sich diese Antwort manifestiert (den epistemologischen Ausdruck) bei den Elegien des Tyrtaios finden. In seinen Elegien lebt nach Jäger der politische Wille fort, der Sparta groß gemacht hat. Er beschreibt ihn als „Sprecher der Allgemeinheit“ der kündet, „was alle richtig denkenden Bürger als Gewissheit in sich tragen“⁷³⁶. Bemerkenswert ist auch folgende Bemerkung von Jäger:

Der Dichter spricht daher auch mehrfach in der Wir-form: lasst uns kämpfen! Lasst uns sterben!

Aber wo er „ich sagt, ist es nicht sein subjektives Ich, welches für sich kraft seines künstlerischen oder persönlichen Selbstbewusstseins die Freiheit der Äußerung in Anspruch nimmt, es ist nicht das Ich des Befehlshabers, wie man schon im Altertum vielfach angenommen hat (man machte dann aus Tyrtaios einen Feldherrn), sondern es ist das allgemeingültige Ich der „öffentlichen Stimme des Vaterlandes“, von der Demosthenes einmal spricht⁷³⁷.

Diese Bemerkung entspricht keinem stilistischen Detail sondern beschreibt ein Element, das die Idiosynkrasie der Spartaner charakterisiert: die Überwindung der Individualität für die Allgemeinheit (besonders in Beachtung und Gehorsam gegenüber den Normen und Gesetzen, die diese Allge-

736 Jäger, W., Paideia, Buch I, S, 126.

737 Ebd.

meinheit definiert, oder anders gesagt „den Gedanken der Polisgemeinschaft, die alle einzelnen trägt und für die alle leben und sterben“⁷³⁸). Das aber entspricht für Tyrtaios der *ἀρετή*, die er als Heroismus, Vaterlandsliebe versteht. Dazu Jäger: „Der Tod ist schön, wenn ein Mann ihn als Held erleidet; er erleidet ihn als Held, wenn er für sein Vaterland fällt. Erst dieser Gedanke gibt seinem Untergang den idealen Sinn des Opfers der eigenen Person für ein höheres Gut“⁷³⁹. Hier wird deutlich dargestellt, dass der Verlust des eigenen Lebens in der Tat kein Verlust, sondern ein Gewinn ist, weil wer für die Allgemeinheit stirbt diese *ἀρετή* erreicht. „Das ist Arete“, ruft der Dichter in heftiger Bewegung aus, „das ist der höchste und ruhmvollste Preis, den man unter Menschen als jüngerer Mann erringen kann. Das ist ein Gut für die Gesamtheit, für die Stadt und die ganze Volksgemeinschaft, wenn ein Mann unter den Vorkämpfern ausharrt und sich jeden Gedanken an Flucht aus dem Kopf schlägt“. Die *ἀρετή* bekommt jetzt ein spezifisches, bestimmtes Ziel und einen Maßstab: „es gibt nur einen Maßstab der wahren Arete, das ist der Staat und was ihm nutzt und schadet“⁷⁴⁰. Jetzt zitiert Jäger ein Fragment von Tyraios, welches der Tat des Leonidas entspricht:

Wer aber unter den Vorkämpfern fällt und sein liebes Leben verliert, nachdem er seine Stadt, seine Mitbürger und seinen Vater mit Ruhm bedeckt hat, wenn er von vielen Geschossen vorn durch die Brust und den buckligen Schild und durch den Panzer getroffen daliegt, den beklagt allzumal jung und alt, und in schmerzlicher Sehnsucht trägt die ganze Stadt um ihn Leid, und sein Grabhügel und seine Kinder sind unter den Menschen geehrt und seine Kindeskinder und sein späteres Geschlecht, und nimmer geht sein edler Ruhm noch sein Name zugrunde, sondern ob er gleich unter der Erde liegt, wird er unsterblich⁷⁴¹.

738 Ebd. 736, S. 129.

739 Ebd.

740 Ebd. 736, S. 131.

741 Ebd.

Diese Passage erinnert an den Gedanken des Solon. Bei ihm konnte das Glück erst nach dem Ende des Lebens festgestellt werden. Ein Ende mit Ruhm entsprach dem Ruhm nicht nur für sich selbst sondern auch für die Anderen (seine Familie). Tyrtaios treibt diesen Gedanke viel weiter. Für ihn ist diese Art von Sterben etwas Tugendhaftes, das nicht die Beendigung eines Prozesses bedeutet, sondern dem Ziel, dem Zenith des Lebens entspricht. Der Bezug zu diesen Sitten, zur *ἀρετή*, nicht als eigene Leistung, sondern als Fürsorge um eine Allgemeinheit beschreibt die Idiosynkrasie der Lakedaimonier, die Herodot unter dem Begriff der Tapferkeit zu erklären versucht, die aber in der Tat viel mehr als das bedeutet⁷⁴².

Wie eine Untersuchung der Schlacht bei Thermopylai uns hilft, die lakedaimonische Idiosynkrasie zu verstehen, so zeigt die Schlacht bei Kap Artemision wie die Athener (und besonders Themistokles) eine andere Empfindung, Motivation und Einstellung in ihrem Handeln beweisen.

Die Hellenische Flotte bestand aus 271 Schiffen (ohne die Fünfzigruderer). Davon hatte allein Athen 127 Schiffe gestellt. Trotzdem stellten die Spartaner als kommandierenden Feldherrn Eurybiades. Herodot erklärt die Begründung für solche Entscheidung: „Denn die Bundesgenossen weigerten sich, wenn der Lakone die Leitung nicht erhielt, der Führung der Athener zu folgen. Sie wollten die Flotte ganz auflösen, die überhaupt erst aufgestellt war“ (VIII, 2, 2)⁷⁴³. Herodot erinnert an das Gespräch mit Gelon, wo die Athener die Führungsansprüche der Spartaner schon akzeptiert hatten „weil ihnen die Rettung Griechenlands am Herzen lag und sie wohl wussten, dass Griechenland im Streit um den Oberbefehl zugrunde gehen müsse“ (VIII, 3). Dazu zieht er seinen persönli-

742 Plato nimmt in seinen *Nomoi* (660e) Bezug auf Tyrtaios Dazu Jäger (Paideia, Buch I, S. 149): „Dies ist der Sinn der Forderung Platos in den 'Gesetzen', im idealen Staate müsse das Gedicht des Tyrtaios, das die Tapferkeit als höchste *Arete* preist, „umgedichtet“ und anstelle der Tapferkeit die Gerechtigkeit gesetzt werden. Plato will die spartanische Tugend damit nicht ausschliessen sondern nur an die ihr zukommende Stelle rücken und ordnet sie der Gerechtigkeit unter“.

743 Diese Aussage bestätigt sie Position der Spartaner als *ἱγεμούς* im Peloponnesischen Bund. Dazu kommentiert Blösel, W., Themistokles bei Herodot, S. 134: „überdies hätten die anderen Bundesgenossen durch ein Privileg für die Athener die Bündnisregel, die nur einen Hegemon vorsah, in Gefahr gesehen und deren Sonderstellung nicht geduldet. ... Ob die Bündner angesichts der drohenden Gefahr und ihrer Aufgabe, die Thermopylen-Stellung zu schützen, jedoch tatsächlich damit drohen konnten, den Flottenverband vollständig aufzulösen, ist doch fraglich“.

chen Schluss: „Das war ein richtiger Gedanke; denn Zwietracht im Innern ist um so viel schlimmer als ein einmütig geführter Krieg, wie Krieg schlimmer ist als Friede“ (VIII, 3, 2). Hier zeigt Herodot seine persönliche Einstellung gegenüber den Krieg, nicht wie am Anfang des Werkes, im Mund des Kroisos „Denn niemand ist ja so unvernünftig, dass er den Krieg wählt statt des Friedens. Im Frieden begraben die Kinder ihre Väter, im Krieg die Väter ihre Kinder“ (I, 87, 4). Hier kann dieses Gedanke als taktische Einstellung des Kroisos interpretiert werden. Jetzt aber ist es Herodot selber, der aus seiner Seele spricht. So eine Stellungnahme war für seine Zeit nicht selbstverständlich und beweist eine ethische Einstellung die ich im Laufe der Arbeit mehrmals kommentiert habe.

Die Entscheidung der Athener hatte auch ein strategische Komponente: Da sie wussten, sie hätten keine Chance als Befehlshaber von den anderen Bundesgenossen akzeptiert zu werden, liessen sie die Lakedaimonier diese Stelle haben. Das zeigt einen Pragmatismus, der es ihnen erlaubte, ihre Ziele zu realisieren ohne jegliche Konfrontation zu verursachen. Später aber als die historische und politische Bedingungen sich geändert hatten, reagierten die Athener dementsprechend anders: „Denn als sie die Perser zurückgeschlagen hatten und nunmehr um deren Land kämpften, nahmen sie den Lakedaimoniern den Oberbefehl weg, indem sie die Überheblichkeit des Pausanias als Grund vorschützten“ (VIII, 3, 2). Diese Haltung steht in Opposition zur spartanischen Tapferkeit, die immer gleich bleibt und von den Umständen unabhängig ist. Die athenische Einstellung wird von Herodot mit sophistischen Elementen dargestellt. Es geht nicht um Idealen, um Respekt vor der Sitte oder um die Achtung des Gesetz als höchste Macht, es geht um die Fähigkeit, Probleme zu lösen, Kompromisse zu machen, um Ziele erreichen zu können⁷⁴⁴. Ein Beispiel dazu ist die Haltung von Themistokles bei Artemision. Als die Hellenen nach Artemision kamen und die Menge an

⁷⁴⁴ Blösel, W., Themistokles bei Herodot, S. 134 weist dieser Passage eine große Bedeutung zum Verständnis der athenischen Haltung zu: „Diese Passage hat mit ihrer abrupten Wende in der Bewertung der Athener schon programmatischen Charakter für die gesamten *Historien*. Haben sich die Athener während der Perserkriege die größten Meriten um die Frage Griechenlands erworben, so bricht sich in der Folgezeit ihre bisher verborgene Herrschaftsucht ungehemmt Bahn“.

Schiffe sahen, die bei Aphetai vor Anker gingen, wollten sich viele aus Furcht zurückziehen. Dann erklärt Herodot:

Als die Euboier erfuhren, dass sie mit den Gedanken spielten, baten sie Eurybiades, nur kurze Zeit zu warten, bis sie ihre Kinder und ihr Gesinde in Sicherheit gebracht hätten. Der ging auf ihre Bitten nicht ein; da schlugen sie einen anderen Weg ein und suchten Themistokles, den Feldherrn der Athener, zu überreden, um einen Lohn von 30 Talenten zu bleiben und die Seeschlacht vor Euboia zu liefern.

Themistokles bewog die Griechen dadurch zum Bleiben, dass er dem Eurybiades fünf von den dreißig Talenten gab, als ob sie aus eigenem Besitz kämen⁷⁴⁵.

Adeimantos aus Korinth wollte auch von Artemision abfahren. Ihm sagte Themistokles: „Du wirst uns nicht im Stich lassen; denn ich werde dir größere Geschenke geben, als dir der Perserkönig für den Verrat an den Bündnern schicken könnte“. Er sandte dabei drei Talente Silbers auf das Schiff des Adeimantos. So waren diese gewonnen, durch Geschenke bestochen (VIII, 5)⁷⁴⁶. Hier zeigt sich wieder dieser Pragmatismus, der Themistokles so erfolgreich handeln lässt. Letztendlich werden alle drei Feldherrn bestochen, nur Themistokles, der am schnellsten reagiert erweist sich nicht nur als Gewinner sondern auch als Held, der das Stattfinden der Schlacht bei Artemision erst ermöglicht hat⁷⁴⁷.

745 Herodot, *Historien*, VIII, 4, 2 bis 5, 1.

746 Dazu Scardino, C., Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides, S. 242: „Damit unterstellt er Adeimantos nicht nur Bestechlichkeit, sondern auch Verrat, und drückt durch die Gewissheit, dass jener nicht absegeln werde (*οὐ γε ἡμέας ἀπολείψεις*), seine Verachtung für den Korinther aus. Er (Themistokles) selbst wird durch seine Handlung und den auktorialen Kommentar als kluger und tricks reicher, aber auch habgieriger und bestechlicher Feldherr charakterisiert“.

747 Dazu kommentiert Blösel, W., Themistokles bei Herodot, S. 137: „Von diesen beiden Antihelden Eurybiades und Adeimantos hebt sich Themistokles um so deutlicher ab. Denn er ist es, der die Griechen von der feigen Flucht abgebracht und zu neuem Widerstandswillen aufgerüttelt hat. Allerdings bedarf er dazu – wie schon zuvor in den Orakeldebatte und später vor Salamis durch Mnesiphilos – offensichtlich eines Impulses von außen. Zudem bedient

Herodot stellt viele Parallelen zwischen der Schlacht bei den Thermopylen und der Schlacht bei Artemision. Beide Schlachten dauerten drei Tage⁷⁴⁸. In beiden Schlachten gibt es einen Verräter (bei den Thermopylen Ephialtes, bei Artemision Skylias). Der große Unterschied betrifft der Ausgang der Schlachte. Bei den Thermopylen zeigt sich ein deutlicher Sieg des persischen Heeres. Bei Artemision sind die Meinungen auseinander. Wenn man auch nicht über einen Sieg reden kann, so entspricht es mindestens einem Erfolg, der persischen Flotte standgehalten zu haben (besonders wenn man die numerische Überlegenheit der persische Flotte in Betracht zieht)⁷⁴⁹. Die Hellenen haben dabei auch gezeigt, dass wenn man nicht im offener See, sondern in engem Gewässer gegen die Perser zu Kampf kommt, diese numerische Überlegenheit keine Rolle spielt, weil eine große Menge Schiffe an solchen Orten sich nicht richtig bewegen oder manövriren kann⁷⁵⁰.

Nach dem Ende des Kampfes, erklärt Herodot „fuhrn beide Flotte zufrieden an ihre Ankerplätze zurück“ (VIII, 18). Die Hellenen konnten die Leichen und Schiffstrümmer mitnehmen. Auf der hellenischen Seite hatten am meisten die Athener gelitten, da die Hälfte ihrer Schiffe beschädigt

er sich dabei des unheroischen Mittels der 'Bestechung', bei der er selbst den größten Gewinn einsteckt. Dass Themistokles dies vor allen verheimlichen kann, erfährt die Bewunderung Herodots“.

Dazu eine kurze Zusammenfassung der Schlacht: am ersten Tag wurden die Hellenen gewarnt, dass die Perser 200 Schiffe zur Umfahrung Euboias auf der östlichen Route geschickt hatten. Damit wollten sie den Helenen den Rückweg abzuschneiden. Deswegen entschieden sich die Hellenen die Perser anzugreifen. Als sie in dieser Schlacht unentschieden kämpften, trennte der Einbruch der Nacht die Fronten. In dieser Nacht gab es einen großen Sturm, der die 200 gesandten persischen Schiffe vernichtete. Am zweiten Tage bekamen die Hellenen eine Verstärkung von 53 attischen Schiffen. Sie zerstörten die Schiffe der Kilier und trennten sich wie am Vortag bei Einbruch der Dunkelheit. Am dritten Tag fürchteten die persische Führer den Zorn des Xerxes, weil so wenig Schiffe ihnen so übel mitgespielt hatten. Deswegen entschieden sich zum Angriff. Dazu Herodot: „Die griechischen Verluste an Schiffen und Mannschaft waren erheblich, größer noch die der Feinde. So kämpften sie miteinander: dann trennen sie sich, beide Parteien für sich“ (VIII, 16, 3).

Trotzdem zeigt Herodot bei der Darstellung dieser Schlacht nicht die selbe Bewunderung, die selbe Begeisterung wie bei der Schlacht bei den Thermopylen. Dazu kommentiert Macan: „*The Greek army is portrayed as a band of heroes, led by a hero and fighting like heroes; yet it is the army that fails, and lets the Barbarians into Hellas! The Greek fleet is a mob of poltroons, that upon the advance of the enemy beats a hasty retreat, and, having been brought back into its proper station, twice again contemplates fight; yet the Greek fleet holds its own victoriously, or not unsuccessfully, upon the water, until retreat for it becomes inevitable, by reason of the loss of Thermopylai!*“ (Macan, *Theseventh, Eight & Ninth Books*, Vol II, S. 261, zitiert nach Blösel, S. 151, Anm. 103..

Herodots Beschreibung vom Kampf bei Artemision und der Schlacht bei Salamis zeigen eine große Ähnlichkeit. Man kann annehmen, die Helenen hätten schon bei Artemision die gleiche Taktik wie bei Salamis angewandt (So Evans, *Notes on Thermopylae and Artemisium*, S. 396-400). Siedebotham, *Herodotus on Artemision*, S. 182f., zeigt, dass die Hellenen als eigentliche Verteidigungsline die nur ca. 4 Km breite Straße von Knemis ausgewählt hatten. Denn diese Gewässer waren wegen ihrer Enge weit besser zu verteidigen als die verhältnismäßig offenen vor dem Kap Artemision (zitiert nach Blösel, W., Themistokles bei Herodot, S. 141, Anm. 50).

war. Deswegen wollten sie so schnell wie möglich wegfahren. Themistokles aber realisierte, dass die richtige Stärke mehr aus der Taktik als der Menge an Schiffen entspringt. Es war für die hellenische Flotte und besonders für die neu eingerichtete athenische Flotte eine Art Feuertaufe, die mit guter Note bestanden wurde (viel besser als die Verfassung der Hellenen vor der Schlacht überhaupt erwarten ließ). Eine schnellerer Rückzug wäre wegen des Zustands der Flotte sehr gefährlich. Themistokles überlegt sich folgende Strategie um diese Problem zu vermeiden: „In der gegenwärtigen Lage sei seiner Meinung nach Folgendes zu tun: Soviel er nur wolle, sollte ein jeder von dem Vieh der Euboier schlachten; schliesslich sei es besser, das eigene Heer verzehre die Tiere, als die Feinde. Auch riet er, jeder sollte seinen Leute befehlen, Feuer anzuzünden. Um die Zeit des Rückzugs werde er selbst sich darum kümmern, dass sie ohne Verluste nach Griechenland gelangten (VIII, 19, 2). Die Taktik, die Gedanken, die sich hinter dieser List verstecken, werden von Blösel in dem folgenden Kommentar sehr akkurat erklärt:

Hinter dem Ratschlag des Themistokles scheint sich eine Kriegslist zu verbergen. Zwar gehören eine ausreichende Versorgung der Truppen wie auch das Bestreben, dem Feind keinen Proviant zu überlassen, zu den Maximen kluger Kriegsführung; doch das Rätsels Lösung ist in dem Feuer zu suchen, das zur Zubereitung des Viehs für das Mahl notwendig ist. Denn die an der Küste zumal bei hereinbrechender Dunkelheit weithin sichtbaren Feuer und ihr Rauch sollten den Persern suggerieren, dass die Griechen ein Siegesmahl feierten, und sie dadurch vom tatsächlichen Abzug der griechischen Flotte ablenken. ... Themistokles musste an einem unbehelligten Abzug ohne neue Verluste (*ἀστινέας*) interessiert sein, da der Zustand der athenischen Flotte laut Herodot (VIII 18) desolat war. Denn ein übereilter Rückzug hätte gerade diese schwer beschädigten Schiffe in eine gefährliche Position am Ende des Verbandes gedrängt. Zudem hätten auch die Perser ein vorzeitiges Zurückweichen der Griechen bemerkt, da sich das vorgehende, letzte der drei Gefechte direkt vor dem Kap Artemision abgespielt hatte und die Beiden Schiffslager in

Sichtweite zueinander lagen; die unerwartete Flucht der vermeintlichen Sieger hätte die Perser zum Nachsetzen verleiten können. Ein probates Mittel, all dies zu verhindern, war, ihnen durch die Feuer ein Siegesmahl der Griechen vorzugaukeln⁷⁵¹.

Durch eine List schafft es Themistokles, eine wichtige Entscheidung zu treffen, die vielleicht das Überleben der hellenischen Flotte ermöglicht hat. Dazu hat er die Mannschaft glücklich gemacht, indem jeder so viel Rind wie möglich essen konnte. Hier zeigt sich wieder, wie wichtig die Macht des Wortes sein kann, und wie klug und pragmatisch Themistokles handelt, indem er ein Problem löst ohne es thematisiert zu haben. List entspricht einer neuen Tapferkeit, der Tapferkeit des Politikers, die Fähigkeit Ziele zu erreichen und die dazu benötigen Opfer zu minimieren. Erst als die Hellenen von der Niederlage bei den Thermopylen unterrichtet wurden (ein anderer Grund für das Bleiben war auch den Kontakt mit dem hellenischen Heer aufrecht zu erhalten) entschieden sie sich zum sofortigen Rückzug.

Die oben kommentierte Leistung der hellenischen Flotte ließ Themistokles zum ersten Mal zur Erkenntnis kommen: man hätte eine Chance den persischen Übermacht zu bezwingen, wenn man die Ionier und die Karer für sich gewinnen oder mindestens „den Persern abspenstig machen“ könnte. Dazu überlegte Themistokles eine neue List: er ließ an „die Stätte des Trinkwassers“ folgende Inschrift für die Ionier in Steine ritzen

„Ionier, es ist nicht recht, dass ihr gegen eure Vorfahren in den Kampf zieht und Griechenland unterwerft. Stellt euch vielmehr auf unsere Seite! Wenn ihr es aber nicht könnt, dann beteiligt euch selbst jetzt wenigstens nicht mehr am Kampf gegen uns und bittet die Karer, dass sie das

751 Blösel, W., Themistokles bei Herodot, S. 146-147.

gleiche wie ihr tun! Ist euch aber keines von beidem möglich, und seid ihr durch all zu harten Zwang gebunden, als dass ihr euch lösen könnt, dann kämpft mit Absicht zurückhaltend, wenn es zur Schlacht kommt. Denkt daran, dass wir eure Ahnen sind, und dass eigentlich ihr die Schuld tragt an unserer Feindschaft mit dem Barbaren“⁷⁵².

Das ist eine rhetorische Meisterleistung des Themistokles. Diese Nachricht hatte in der Tat zwei Adressaten: einen expliziten und einen impliziten. Der explizite Adressat waren ohne Zweifel die Ionier. Themistokles versucht die Ionier für sich zu gewinnen, indem er an die gemeinsame Herkunft appelliert⁷⁵³. Er erinnert sie an ihren Schuldanteil an der Feindschaft mit den Persern und appelliert an ihre Zurückhaltung in der Schlacht. Der implizite Adressat der Nachricht ist Xerxes (was diesen Einfall des Themistokles noch genialer macht). Ohne weiteres wird Xerxes von dieser Nachricht früher oder später auch erfahren. Sie konnte bei ihm (wir haben mehrmals gezeigt wie sehr er von seinen Gefühlen abhängig ist) große Misstrauen gegenüber den Ionier erwecken. Die Ionier würden in seiner Flotte keine relevante Rolle mehr spielen können, da immer der Zweifel ihrer Loyalität bestehen würde, was ein Abfallen auch beschleunigen könnte. Das ist eine großartige Leistung des Themistokles, nicht nur List, sondern große politische Intelligenz und Menschenkenntnis, das einen Nachteil für die Perser und den möglichen Gewinn von Verstärkung für die Hellenen auf einmal erreicht⁷⁵⁴.

Der Rückzug aus Artemision brachte die Flotte auf Bitte der Athener nach Salamis⁷⁵⁵. Diese waren enttäuscht als sie erfuhren dass die Peloponnesier nicht in Bootien waren, sondern den Isthmos

752 Herodot, *Historien*, VIII, 22.

753 Diese Idee der gemeinsamen Herkunft erinnert an das gleiche Argument dass Artabanos im Gespräch mir Xerxes benutzt (VII, 51, 2) „Diese Ionier solltest du auf keinen Fall gegen ihrer Väter führen“.

754 Dazu Blösel, W., Themistokles bei Herodot, S. 174: „In dieser Ambivalenz seiner möglichen Wirkung erweist sich nun diese Botschaft als der Kunstgriff (*πολύμην*), dessen sich Themistokles vor seinen Mitfeldherren zuvor gerühmt hat. Die Nachricht selbst steht im Mittelpunkt, die Ionier sind hingegen nur Spielball seiner List“.

755 Sie hatten diesen Wunsch geäußert, um erst unbemerkt ihre Bevölkerung aus Attika wegzubringen und dann die weiteren Maßnahmen beraten zu können.

befestigten. Dazu kommentiert Herodot: „es läge ihnen nur etwas an der Rettung der Peloponnes. Nur diese wollten sie verteidigen; alles übrige hätten sie aufgegeben“ (VIII, 40, 2). Die Hellenische Flotte (die ohne die Fünfzigruderer aus 378 Schiffen bestand) wurde wie bei Artemision von Eurybiades, „einem Spartaner nicht aus königlicher Familie“ geführt. Herodot aber kommentiert lakonisch: „Aber die Athener stellten bei weitem die seetüchtigsten und meisten Schiffe“ (VIII, 43). Es waren 180 gegenüber 16, die die Lakedaimonier stellten.

Im Kriegsrat votiert die Mehrheit der Feldherren für einen Rückzug zum Isthmos und gaben folgende Begründung: „Wenn sie bei Salamis blieben und die Schlacht verloren, würden sie auf der Insel belagert werden, wo man keinen Entsatz erwarten dürfte. ... Vom Isthmos aus aber könnte sich jeder in seine Heimatstadt retten“ (VIII, 49-50).

Während sie noch debattierten, kam ein Man aus Athen mit der Nachricht die Perser seien, nachdem sie Thespiae und Plataiae verbrannt hätten, in Attika eingefallen und hätten das ganze Land verwüstet. Xerxes nahm Athen, plünderte das Heiligtum und zerstörte die ganze Akropolis durch Feuer. Dazu Scardino: „Mit der Eroberung Athens hat Xerxes zwar den offiziellen Auftrag, Rache für die Verbrennung von Sardes zu nehmen, erfüllt, aber wie Herodots Darstellung schon von Beginn an mehrfach suggeriert, war Athen nur ein Vorwand und eine Etappe eines viel ehrgeizigeren Planes“⁷⁵⁶. Diese Nachricht bewirkte Panikreaktionen bei den hellenischen Feldherren. Einige eilten zu den Schiffen und flohen. Die gebliebenen entschieden sich, die Schlacht vor dem Isthmos zu liefern. Zurück auf seinem Schiff trifft Themistokles den Athener Mnesiphilos, der, nachdem er, was die Feldherren entschieden hätten erfährt, folgendes erklärt: „Wenn die Schiffe wirklich von Salamis wegführen, dann kämpfst du nicht mehr zur See für ein einziges Vaterland. Denn sie werden stadtweise nach Hause eilen, und weder Eurybiades noch ein anderer sonst werden verhindern können, dass sich die Flotte zerstreut“ (VIII, 57, 2). Dann appelliert er an Themistokles er soll

⁷⁵⁶ Scardino, C., Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides, S. 250-251.

Eurybiades zum Bleiben bewegen. Themistokles legt Eurybiades diese Argumente vor, „dabei tat er so, als stammten die Gedanken von ihm selbst“ (VIII, 58, 2). Hier könnte man zu der Auffassung kommen, Themistokles Plagiatentum vorzuwerfen. In der Tat verkörpert hier Themistokles die Repräsentativität des Politikers. Mnesiphilos hätte selber diese Argumentation nicht vortragen können, niemand hätte ihn gehört, niemand hätte auf ihn aufgepasst. Die Tatsache, dass Politiker Argumente vortragen die sie selber sich nicht ausgedacht haben, ist jedoch kein Plagiat, weil sie damit etwas erreichen was der Urheber dieser Gedanken selber nicht hätte erreichen können, in diesem Fall, Eurybiades zu überreden, einen zweiten Kriegsrat einzurufen. Dazu Blösel: „Mitnichten verdunkelt also dieser dramatische Kunstgriff Herodots den Glanz des Themistokles: Allein seiner Findigkeit obliegt es, einen Ausweg aus der existenziellen Gefahr, auf die Mnesiphilos hingewiesen hat, zu ersinnen“⁷⁵⁷.

Dieser zweite Kriegsrat begann mit einer langen Rede des Themistokles⁷⁵⁸. Zuerst appelliert er an Eurybiades: das Wohl von Hellas hänge von seiner Entscheidung ab, ob er seinem Rat folge und in Salamis bleibe oder zum Isthmus führ (hiermit macht er ihn für das Schicksal von Hellas verantwortlich). Er solle beide Varianten gegeneinander abwägen. Eine Abfahrt zum Isthmus beinhaltet drei Nachteile: a) Der Kampf auf offener See ist für die technisch und zahlenmäßig schwächere Flotte von Nachteil, b) Auch ein Sieg kann den Verlust von Salamis, Megara und Aigina nicht wettmachen und c) Bei einem Abzug kann das persische Heer ungestört bis zum Isthmus vorrücken. Mit dieser Entscheidung würde Eurybiades ganz Hellas in Gefahr bringen.

Die zweite Variante erläutert die Vorteile beim Verbleiben bei Salamis: a) In der Enge kann der Gegner weder Mobilität noch zahlenmäßige Überlegenheit nutzen, so dass ein vollständiger Sieg zu erwarten ist (er sollte das wissen, weil Eurybiades zusammen mit Themistokles bei Artemision

757 Blösel, W., Themistokles bei Herodot, S. 190.

758 Ich folge der Strukturierung von Scardino, C., Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides, S. 255.

diesen Vorteil ihrer Flotte festgestellt hatten). b) Salamis bleibt Zufluchtsort für athenischen Familien. c) Wenn Eurybiades bei Salamis bleibt, kann er dort die Peloponnes genauso verteidigen wie am Isthmos, ohne die Feinde nach der Peloponnes zu locken. Die Folgen dieser Variante entspricht einem Sieg über die Barbaren die, statt zum Isthmos zu marschieren, fliehen werden. Dazu werden Megara, Aigina und Salamis nicht verloren gehen. Themistokles erinnert Eurybiades, dass es ein Orakel war, das diesen Weg vorgeschlagen hatte und endet die Rede mit folgendem Schluss: „Wenn man einen vernünftigen Plan fasst, dann geht es fast immer gut aus. Wählt man aber einen unsinnigen, dann entzieht auch die Gottheit dem Denken der Menschen ihre Hilfe“ (VIII, 60, γ). Dieses ist ein Appell an die Verantwortung, an den Stolz aber auch an die Vernunft⁷⁵⁹. Themistokles argumentiert auf verschiedenen Ebenen um Eurybiades zu überreden⁷⁶⁰. Nach der feindlichen Aussage von Adeimantos (der Themistokles als Heimatlosen bezeichnet und ihm das Recht zu sprechen abspricht) meldet sich Themistokles bei Eurybiades mit folgender Warnung:

„Wenn du aber hier bleibst und dich als tapferer Mann erweist, dann ist es gut; wenn nicht dann wirst du Griechenland in den Abgrund stürzen. Denn die Entscheidung des Krieges liegt bei unseren Schiffen. Darum folge meinem Rat! Tust du es nicht, dann werden wir unsere Hausgenossen ohne Zögern an Bord nehmen und nach Siris in Italien fahren. Die Stadt gehört uns seit alter Zeit und muss, wie Orakelsprüche verkünden, von uns besiedelt werden. Wenn ihr aber solche Bundesgenossen verliert, dann werdet ihr noch an mein Wort denken!“⁷⁶¹.

759 Dazu Scardino, C., Die Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Themistokles, S. 256: „Diese Musterrede ist vordergründig ein Appell an Eurybiades, der, wie die vielen Verbformen in der 2. Sg. zeigen, das Subjekt in Themistokles' Gedankengang ist, wobei er Eurybiades für das Scheitern bei Nichtbefolgung seiner Ratschläge verantwortlich macht, während die positiven Resultate bei Befolgung seiner Ratschläge in der 1. Pl. (*κρατήσομεν, νικήσομεν, κερδανέσομεν*) stehen, also alle Griechen betreffen“.

760 Damit ergänzt er Mnesiphilos negative Punkte durch eine positive Überlegung über den Ausgang der Schlacht, wenn man die richtige Entscheidung trifft.

761 Herodot, *Historien*, VIII, 62.

Eurybiades schloss sich aus Furcht Themistokles' Meinung an, bei Salamis die Seeschlacht zu wagen, nicht zuletzt (wie Herodot selber meint) wegen dieser offenen Drohung, weil er wusste, dass ohne die Athener, sie dem Feind nicht gewachsen wären. Herodot stellt parallel zu dieser Rede die Rede der Artemisa vor, die ich schon untersucht habe. Es wäre zu banal, zu sagen, dass es bei den Persern nur um die Autorität des Xerxes als Entscheidungsmacht geht und bei den Hellenen über eine auf Argumente fundierte vernünftige Entscheidung (letztendlich reagiert Eurybiades aus Angst vor Themistokles' Drohung). Trotzdem zeigt sich bei den Persern eine quasi tragische Tendenz, alle Entscheidung vom Gemüt des Xerxes abhängig zu machen, während bei den Hellenen aus dem Dialog oder aus Gesprächen zwischen Gleichberechtigten entschieden wird⁷⁶².

Die peloponnesische Truppe war mit der Entscheidung des Eurybiades überhaupt nicht zufrieden und man wunderte sich über seine Unbesonnenheit. Sie fürchteten „sie müssten hier bei Salamis festsitzen und sich für attisches Land zur See schlagen. Wenn sie aber die Schlacht verloren, würden sie abgeschnitten und auf der Insel belagert werden, und ihre Heimat sei dann ohne Schutz (VIII, 70, 2). Eine neue Versammlung wurde gerufen. Den Peloponnesiern gelang es, Themistokles zu überstimmen. Sie sagten, „man müsse nach der Peloponnes absegeln und den Kampf um sie wagen, nicht aber bleiben und zum Schutze eines bereits unterworfenen Landes kämpfen“ (VIII, 74, 2). Hier zeigt sich wieder ein solcher Moment, wo Herodot die einzigartige Fähigkeit des Themistokles schnell zu reagieren, zu improvisieren, mit unorthodoxen Mitteln seine Ziele zu erreichen darstellt. Es ist nicht wichtig, die historischen Beweise für diese Tat zu finden, wichtig ist, was Herodot damit über die Fähigkeiten des Themistokles darstellt: Themistokles schickt Sikinnos (den Erzieher seiner Kinder) zu den persischen Feldherren mit folgender Botschaft:

762 Blösel, W., Themistokles bei Herodot, S. 194 kommentiert diese Tendenz: „Auch der Misserfolg der Artemisia bildet das Gegenstück zur inhaltlich exakt konträren Mahnung des Mnesiphilos, die Themistokles zwar ohne ein Wort des Dankes quittiert, dafür aber mit um so höherem Einsatz in die Tat umsetzt.“

„Mich sendet der Feldherr der Athener ohne Wissen der anderen Griechen zu euch; denn er steht auf des Königs Seite und wünscht eher euch den Sieg als den Griechen. Er lässt euch sagen, dass die Griechen voll Angst an Flucht denken. Ihr könnet jetzt den großen Erfolg erringen, wenn ihr sie nicht auseinanderlaufen lasst. Untereinander sind sie uneins und werden euch keinen Widerstand mehr leisten. Ihr werdet vielmehr sehen, dass eure Freunde und Feinde zur See miteinander im Kampf liegen“⁷⁶³.

Erstens stellt sich Themistokles auf die Seite des Xerxes, was ihm später nützlich sein wird⁷⁶⁴. Dann erzählt er ihm die wirkliche Situation im hellenischen Lager. Handelt es sich hier um einen Verrat? Hier zeigt Herodot Themistokles' Überredungsgabe, um Xerxes, wie es Blöse ausdrückt, „gleichsam mit der Wahrheit zu betrügen“⁷⁶⁵. Er erzählt ihm die Wahrheit und macht ihn eine Entscheidung treffen, die das Problem des Mangels an Einheit im hellenischen Lager lösen wird. Die Perser unternehmen eine rasche Aktion um eine Sperrung aller Ausfahrten aus dem Sund vor Salamis zu erreichen. Das aber hat folgende Wirkung: die persische Flotte wird die ganze Nacht in Anspannung versetzt, ihr wird der Schlaf und die Möglichkeit zur Nahrungsaufnahme weggenommen. Auf der anderen Seite zwingt diese Maßnahme die Hellenen bei Salamis zur Schlacht zu ziehen. Diese Meisterleistung der rhetorischen und politischen Kunst erweist die Kraft des Individuums und die Fähigkeit durch unterschiedliche Mittel das zu erreichen, was man allein mit Kraft oder Macht nicht schaffen kann. Anders gesagt, dieses Handeln beschreibt eine neue Art von Macht, die dieser athenischen Idiosynkrasie (gegenüber der alten Tapferkeit der Lakedaimonier) entspricht, die letztendlich die Hellenen zum Sieg führte. Dazu bringt Herodot als Einrahmung dieser menschlichen Leistung, um proleptisch auch das Ergebnis vorwegzunehmen, die Göttersprüche des Bakis-Orakel, eine Art göttliche zweite Urteilsebene, die oft im Werk vorkommt und deren Funktion ich

763 Herodot, *Historien*, VIII, 75, 2-3.

764 Als er später aus Hellas fliehen muss, kommt er zu Xerxes, der ihn Herr von Magnesia nennen wird.

765 Blösel, W., Themistokles bei Herodot, S. 200.

schon angesprochen habe. Das Orakel besagt, dass die göttliche Gerechtigkeit (*Aἰκη*) den Übermut (*Kόπον, Υβριος, νιόν*), der Athen zerstörte, bestraft und Hellas Freiheit und Sieg bringen wird.

Während die hellenischen Feldherren noch heftige Wortwechsel führten, kam der Athener Aristeides aus Aigina herüber, mit der Botschaft dass sie durch die Perser eingeschlossen seien. Themistokles solle die Versammlung darüber informieren. Herodot aber machte eine besondere Bemerkung über Aristeides: „Da ich seinen Charakter genau kenne, halte ihn für den besten und gerechtesten Mann in Athen“ (VIII, 79,2). Was bedeutet diese Aussage gegenüber Themistokles? Herodot erwähnt nicht mehr über Aristeides' Charakter. Man kann denken, dass Herodot hier proleptisch denkt, in Bezug auf die Leistungen, die Aristeides in der nahen Zukunft zeigen wird (was für Herodot immer Vergangenheit ist). Man kann auch eine Unterscheidung in der Betrachtung von Themistokles bei Herodot zwischen den Begriffen gut, besser und nützlich machen. Ob Themistokles der beste Mann Athens sei, scheint sehr schwierig zu beweisen, nicht nur wegen sein Handeln nach Salamis, sondern auch wegen seines Individualismus, seiner Art seine Ziele zu erreichen und das auf den eigenen Gewinnbezogene Denken (siehe Artemision). Es scheint wirklich nicht sehr deutlich zu sein, was Herodot hier zeigen will und ich möchte darüber nicht spekulieren. Trotzdem kann man hier ein Zeichen von Herodot erkennen, dass seine Verehrung des Themistokles begrenzt ist und sich nur auf bestimmten Leistungen von ihm bezieht.

Themistokles bittet Aristeides selber die Nachricht die Versammlung zu überbringen. Themistokles würde wegen seine entschiedenen Stellung zur Schlacht keinen Glauben bei der Versammlung finden⁷⁶⁶. Die glaubten dem Aristeides nicht, sondern einen Mann aus Tenon, der zu den Hellenen lief und das, was Aristeides verkündet hatte bestätigte. Am Morgen forderte Themistokles alle Hellenen, auf das Bessere (*τὰ κρέσσον*) zu wählen, das heißt, die Schiffe zu besteigen.

766 Diese Kooperationsbereitschaft zwischen beiden athenischen Männern lässt die Uneinigkeiten und Streitsucht der peloponnesischen Feldherren im Kriegsrat um so kindlicher erscheinen.

So berichtet Herodot die Zusammenfassung der Schlacht:

Die meisten feindlichen Schiffe wurden bei Salamis versenkt, teils von den Athenern, teils von den Aigineten. Weil die Griechen in guter Ordnung und in geschlossener Front kämpften, die Feinde aber ihre Ordnung nicht mehr fanden und alles verkehrt anfingen, musste es eben so kommen, wie es geschah. Dabei wuchsen die Barbaren an diesem Tage über sich hinaus und zeigten sich viel tapferer als bei Euboia. Jeder tat schon aus Furcht vor Xerxes sein Bestes; denn jeder glaubte der König schaue gerade auf ihn⁷⁶⁷.

Jetzt komme ich zur Besprechung des so genannten Athener Passus von VII, 139. Es ist eine der wenigen Stellen im Werk, wo Herodot seine Meinung offen äußert. Warum untersuche ich diese Stelle erst jetzt, an diesem Punkt der Arbeit? Weil alles, was Herodot in dem Passus erzählt an dieser Stelle (VII, 139) eine Prolepse im Werk entspricht die den Wert einer persönlichen Aussage hat⁷⁶⁸. Er sagt folgendes:

Jetzt muss ich offen meine Meinung sagen, so unangenehm sie dem meisten Menschen ist;

767 Herodot, *Historien*, VIII, 86. Es ist bemerkenswert, diese Opposition Ordnung und geschlossene Front bei den Hellenen gegen Tapferkeit aus Furcht bei den Persern. Das gilt als Beispiel der unterschiedlichen Einstellung beider Völker. Die Hellenen hatten einen eigenen Grund, eine eigene Motivation zu kämpfen; wenn nicht das Vaterland (weil es diesen Begriff nicht gab und die Idee von einem Panhellenismus nur der Perspektive einer bestimmten Historiographie entspricht) so die Verteidigung der Freiheit, ihrer Freiheit. Bei den Persern ging es darum, sich gut dem Führer zeigen zu wollen, nicht aus Achtung, sondern aus Furcht. Die Angst vor einer Bestrafung war nicht unbegründet, sondern entsprach der labilen und launischen Persönlichkeit des Xerxes, der sich von seinen Trieben führen liess. Die Opposition dieser beiden Systeme wird von Herodot in dieser Zusammenfassung exemplarisch dargestellt.

768 Es ist klar, dass sein Publikum wusste, worum es ging und ich möchte auf keine Weise unterstellen, dass der Leser dieser Arbeit es nicht weiss. Trotzdem fände ich es didaktisch viel sinnvoller, diese Passage nach der Besprechung aller Ereignisse bis zum Ausgang der Schlacht bei Salamis zu behandeln, da jede Aussage, die Herodot in diesem Passus erzählt, im Werk und auch in dieser Arbeit einen Beweis findet, der sie stützen kann.

dennoch will ich damit nicht hinter dem Berge halten, soweit es mir wahr zu sein scheint⁷⁶⁹.

Hätten die Athener die einbrechende Gefahr gefürchtet und ihre Heimat verlassen, oder hätten sie sie auch nicht verlassen, sondern wären daheimgeblieben und hätten sich Xerxes ergeben, dann hätte es niemand versucht, dem König zur See entgegenzutreten⁷⁷⁰. Wenn sich nun zur See Xerxes niemand entgegengestellt hätte, wäre auf dem Festland folgendes eingetreten: Wenn auch die Peloponnesier noch so viele Brustwehren von Mauern über den Isthmos gezogen hätten, dann wären die Lakedaimonier doch von ihren Bundesgenossen, zwar nicht gern, aber gezwungen im Stich gelassen worden, da die Flotte der Barbaren eine Stadt nach der andern eingenommen hätte. Alleingelassen aber hätten sie selbst nach tapferen Taten ruhmvoll den Tod gefunden⁷⁷¹ ...

Wenn aber jetzt einer die Athener als die Retter Griechenlands bezeichnet, so gibt er die Wahrheit nur die Ehre⁷⁷². Der Verlauf der Dinge hing einzig und allein davon ab, auf welche Seite sie sich stellten. Da sie die Erhaltung der Freiheit Griechenlands wählten, so waren sie es, die das ganze übrige Griechenland zum Widerstand aufrüttelten, soweit es nicht persisch gesinnt war, und dem

769 Herodot hat sein Werk in einer Zeit geschrieben, wo Athen seinen alten Ruhm verloren hat und viele seiner Zuhörer würden es sehr schwer ertragen, ein Lob des imperialistisch gewordenen Athen zu hören. Dazu Asheri, D., *Erodoto, La Lidia e la Persia*, S. Lvii f.: „Erodoto ... parla o scrive pensando a un pubblico non ateniense in un periodo die generale ostilità contro Atene ... In realtà, il riconoscimento del ruolo die Atene nel 480 non presuppone simpatia per tutto ciò che Atene fece e rappresentò in altri periodi storici, n'è per il suo regime politico, né per il suo imperialismo brutale dell'età die Pericle e di quelle successive“

770 Dass Themistokles ein Flottenbauprogramm entschied und dafür auch eine Finanzierung fand, bedeutet den Schlüssel für den Erfolg gegen die persische Invasion. Gegen die Überlegenheit des persischen Heeres konnte man nichts unternehmen. Dieses großes Heer aber war von der Flotte für seine Verpflegung abhängig. Dazu Blösel, W., Themistokles bei Herodot, S. 194: „Während also Artemisia wie auch später Mardonios den entscheidenden Schlag vom persischen Landheer erwartet, trifft Themistokles' Hervorhebung der Flotte historisch wohl das Richtige: Wenn die persische Streitmacht in Flotte und Heer von sicherlich weit über 100 000 Menschen bei der Verpflegung nicht ausschliesslich auf die Bereitschaft ihrer griechischen Verbündeten angewiesen sein wollte – das hätte sie in hohlem Maße verwundbar gemacht-, so musste sie sicherstellen, dass sie durch Schiffstransporte jederzeit verproviantiert werden konnte. Gewannen die Griechen auf dem Meer die Oberhand, so waren die Perser über kurz oder lang zum Rückzug aus Griechenland gezwungen“.

771 Hier erwähnt Herodot wieder die Tapferkeit der Lakedaimonier. Diese Eigenschaft hatte aber keinen konkreten Nutzen für Sie gezeigt. Dazu Pohlens, Herodot der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes, S. 135: „Spartas Heldentum ist über jeden Zweifel erhaben; aber das entscheidende Verdienst hat Athen mit seiner Flotte und seinem opferbereiten Einsatz für die hellenische Freiheit“. In der selben Richtung argumentiert Schadewaldt, W., Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen, S. 151: „Damit hat er das heldische Wesen im Blick, aber zugleich sieht er, dass das im Sinne des Realpolitischen nichts geholfen hätte“.

772 Die Vorsicht, mit der Herodot sich äußert ist bemerkenswert. Diese wird linguistisch durch das indefinite *τις* (impliziter Leser) anstatt *έγώ* ausgedrückt.

König, natürlich erst nach den Göttern, zurückdrängten⁷⁷³ ⁷⁷⁴.

Man würde glauben, hier eine Danksagung oder eine Reverenz an Themistokles finden zu können. Zwar werden die von ihm angestrebten Taten gelobt, nicht aber seine Person⁷⁷⁵. Das kann man am besten verstehen, wenn man Herodots Menschenbild ins Detail betrachtet: von Kroisos über Kyros, Kambyses bis Xerxes zeigen die Menschen keine stabile Haltung sondern ihre Einstellungen ändern sich. Auch Themistokles' Benehmen zeigt nach Salamis eine radikale Änderung. Vielleicht hat es auch mit Solons Betrachtung des Glücks zu tun. Die Umstände ändern sich im Laufe des Lebens, alles ändert sich bei den Menschen. Vielleicht liegt dort dieses Misstrauen gegenüber den Menschen bei Herodot begründet. Die Taten aber sind größer als die Menschen. Es sind diesen Taten (wie Herodot schon im Prooimion erwähnt) worüber er erzählen will. Es ist die Entscheidung der Athener, sich nicht unterwerfen zu lassen, was Herodot lobt, egal wer dass initiiert, beschleunigt oder überhaupt geschafft hat. Diese Eigenschaft, sich auf etwas Neues einstellen zu können, Risiken zu übernehmen, auf neue Umstände pragmatische Lösungen zu finden, entspricht der athenischen Idiosynkrasie und das ist es, was Herodot in seinem Athener Passus lobt.

Nach der Schlacht von Salamis zeigt sich ein Wendepunkt bei Themistokles, der seine eigenen Ambitionen und Interessen mehr und mehr zeigt und seine gewonnene Macht für eigene Zwecke missbrauchen wird⁷⁷⁶. Als die Hellenen merkten dass die persische Flotte geflohen war, sind sie

773 Dazu Scardino, C., Die Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides, S. 211, Anm.384: "Die doppelte Motivation kommt auch hier zum Zuge, wobei das Göttliche nur angedeutet wird; die Athener tragen für ihre richtige Entscheidung die volle Verantwortung und erhalten, da sie richtig ist, auch göttliche Unterstützung".

774 Herodot, *Historien*, VII, 139.

775 Dazu Papastavrou, J., Themistokles, S. 50, : „Er versäumt es aber wieder den Mann zu erwähnen, der im Mittelpunkt der Geschehnisse steht“.

776 Dazu Blösel, W., Themistokles bei Herodot, S. 362: „Die Untersuchung zeigt auf, dass die Schlacht von Salamis seinen rasanten Aufstieg bis zum Gipfelpunkt als geehrter Triumphator in zwei gegensätzliche Phasen teilt: Bis in der dortigen Seeschlacht die Perser endlich niedergesungen sind, erweist sich Themistokles als kompromissloser, zudem göttlich legitimierter Vorkämpfer der griechischen Freiheit, der mit Klugheit und List sämtliche Hindernisse beseitigt. Danach jedoch löst er sich aus allen Loyalitäten gegenüber seiner Vaterstadt und seinem Heimatland; seine nun ungezügelte Selbstsucht und Habgier verleitet ihn fortan zu Übergriffen und zur Ausbeutung anderer Griechen.“

hinterher bis Andros gesegelt ohne feindlichen Schiffe sehen zu können. Themistokles wollte bis zum Hellespont fahren, um die Brücken zu zerstören. Eurybiades aber war der entgegengesetzten Meinung und erklärte: „Wenn man die Brücke zerstöre, werde man Griechenland den allergrößten Schaden zufügen. Würden die Perser, vom Rückzug abgeschnitten, gezwungen, in Europa zu bleiben, gerieten sie in Versuchung, die Feindseligkeiten fortzusetzen.“ (VIII, 108, 3). Dazu bestünde die Gefahr, das persische Heer würde die ganze hellenische Ernte für seine Verpflegung brauchen müssen⁷⁷⁷. Als Themistokles merkte, dass er mit seiner Meinung unterlegen war, wandte er sich an die Athener, indem er das fremde Argument des Eurybiades als das eigene darstellte und dazu amplifizierte. Er will jetzt das fliehende Heer nicht weiter verfolgen. Er bringt nun plötzlich eine religiöse Erklärung für den Sieg bei Salamis:

„Nicht wir haben das nämlich vollbracht, sondern Götter und Heroen, die nicht zugeben wollten, dass Asien und Europa eine einzige Herrschaft haben, dazu noch einen so gottlosen Frevler, der Heiligtümer ebenso behandelte wie Menschenbesitz, der Götterbilder verbrannte und umstürzte, der sogar das Meer geißeln ließ und in Ketten legte“ (VIII, 109, 3-4)⁷⁷⁸.

Dann nimmt er eine väterliche Einstellung an und rät:

Folglich sind auch die Winkelzüge des Themistokles in ihrer Zweckbestimmung spiegelbildlich zur Schlacht von Salamis angeordnet: Dienen seine Bestechungsmanöver am Kap Artemision, sein skrupelloser Vertragsbruch gegenüber den Euboiern und seine erste Geheimbotschaft an Xerxes vor allem dem Zusammenhalt des griechischen Abwehrbündnisses und beteiligt er in den ersten beiden Fällen die anderen Griechen auch an dem Gewinn, so entspringen die zweite Geheimbotschaft und die Erpressungen der Andrier, Parier und Karystier einzig seinem Egoismus. Wie jedoch sein Profit aus den Vorgängen am Kap Artemision zeigt, lassen sich bei Themistokles erste Stufen eines moralischen Verfalls schon vor dem Sieg bei Salamis ausmachen“.

⁷⁷⁷ Diese Aussage unterstützt meinen Gedanken von einem Wendepunkt. Hier ist es Eurybiades, der sachlich argumentiert gegenüber Themistokles, der gierig die Konsequenzen seiner Taten nicht voraussehen kann.

⁷⁷⁸ Statt das human-rationale Argument spielt hier Themistokles das religiöse Argument vor, genau so wie es damals Xerxes für die Begründung seines Feldzuges (die Zerstörung Sardes) gemacht hat. Indem Herodot Themistokles wie Xerxes sprechen lässt, zeigt er dass es seiner Rede an Argumenten mangelt und nur auf sophistische und rhetorische Elemente gebaut wird, um seine athenischen Zuschauer zufrieden zu stellen.

In unserer gegenwärtigen guten Lage wollen wir lieber in Griechenland bleiben und für uns und unsere Angehörigen sorgen. Jeder soll sein Haus wieder aufbauen und mit aller Sorgfalt das Feld bestellen, wenn er die Barbaren erst gänzlich vertrieben hat. Aber gleich zu Frühlingsanfang wollen wir nach dem Hellespont und nach Ionien fahren (VIII, 109, 4-5).

Dass es hier sich um eine Betrug handelt, wird von Herodot in aller Deutlichkeit erklärt: „Themistokles also täuschte die Athener mit seinen Worten. Sie aber gehorchten ihm (VIII, 110). Dazu schickte er durch seinen Sklaven Sikinnos eine geheime Botschaft zu Xerxes. Dort wird mitgeteilt, er wolle Xerxes einen Gefallen erweisen, indem er die Hellenen davon abhielt, seine Schiffe zu verfolgen und die Brücke am Hellespont zu zerstören, wie sie es wollten. Damit hat er nicht nur die Athener sondern alle Hellenen betrogen. Seine von *ὕβρις* motivierten Züge zeigen sich weiter, indem er die Inselbewohner zu erpressen versucht⁷⁷⁹. Obwohl er das bei den Andriern nicht schafft, kann er, wie Scardino erklärt, „diesen Rückschlag, anders als Miltiades, in einen persönlichen Sieg verwandeln: In seiner unersättlichen Habsucht (112, 1 *οὐ γὰρ ἐπαύετο πλεονεκτέων*) erpresste er von den übrigen Inseln, die auf der Seite der Perser gestanden hatten, Geld“⁷⁸⁰. Der Neid und die missgünstige Meinung über Themistokles zeigt sich bei der Wahl des besten Strategen, wo Themistokles die Stimmenmehrheit nur für den zweiten Platz erhielt. Er wurde aber später in Sparta geehrt, was die Feindschaft der Athener gegen ihn erweckt hat⁷⁸¹. Nach dieser Episode verschwindet Themistokles vollständig und spurlos aus Herodot Bericht. Genau wie bei Kroisos wird das Ende des Themistokles nicht erwähnt. Anders als beim Kroisos, dessen Fall ich schon untersucht habe, zeigt sich bei Themistokles nach Salamis eine negative Wandlung mit hybriden Züge, die ihn

779 Ohne dass die andere Feldherren etwas davon wussten.

780 Scardino, C., Die Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides, S. 278.

781 Dort bekam Themistokles den Preis der Klugheit, während Eurybiades mit dem Preis der Tapferkeit geehrt wurde. Nachdem ich so viel über die Bedeutung der Tapferkeit für den Spartaner berichtet habe, kann man feststellen dass hier Themistokles, obwohl er geehrt wurde, eine Art zweiten Preis bekam, weil für die Spartaner Klugheit ganz deutlich hinter der Tapferkeit steht.

für die Erzählung wertlos macht. Diese Dekadenz wird als Problem angedeutet, sein Ende, was nach dem zeitlichen Ende des Werkes passiert und von Thukydides (I 135-137,3) erzählt wird, passt nicht mehr in Herodots Erzählung⁷⁸².

Der Anfang des Frühlings und die Anwesenheit des Mardonios in Thessalien weckte die Hellenen. Mardonios schickte Alexandros aus Makedionen als Bote nach Athen mit dem Ziel, die Athener für sich gewinnen zu können⁷⁸³. Die Lakedaimonier erfuhren davon, gerieten in große Furcht und sendeten auch Boten nach Athen. Sie baten die Athener, sich nicht auf die Vorschläge des Feindes einzulassen. Sie erinnerten die Athener, dass sie ursprünglich den Krieg mit den Persern verursacht hatten. Dann versprachen sie die Athener, falls sie nicht mit den Persern zusammenkommen würden, für die Dauer des Krieges ihre Frauen und die im Kampfe nicht dienstfähigen Hausgenossen zu ernähren. Dann schließen sie mit folgender Bemerkung: „Denn ihr wisst, bei den Barbaren gibt es nicht Treue und Glauben“ (VIII, 142, 5). Die Antwort der Athener auf Alexandros ist kategorisch: obwohl Sie die Überlegenheit der persischen Macht anerkennen „werden wir nach Freiheit verlangen und sie verteidigen, wie wir nur können“ (VIII, 143). Hier hebt Herodot wieder das Streben der Athener nach Freiheit hervor, den er bei dem Athener Passus schon erwähnt hatte (VII, 139, 5). Sie antworten auf Mardonios auf folgenden Weise: „Solange die Sonne ihre jetzige Bahn zieht, werden wir uns mit Xerxes nicht aussöhnen, sondern ihm beherzt entgegentreten, indem wir auf die Hilfe der Götter und Heroen vertrauen, auf die er keinerlei Rücksicht nahm, als er ihre Häuser und

782 Blösel, W., Themistokles bei Herodot, S. 363, zeigt in der Zusammenfassung seines Werkes einem interessanten Vergleich zwischen der Betrachtung von Themistokles und Athen bei Herodot: „Wie die Studie zeigt, hat Herodot also die Widersprüchlichkeit athenischer Politik von den Perserkriegen bis weit in die Pentekontaëtie hinein und damit bis in seine eigene Zeit auf seine Themistokles-Figur projiziert. So wie dieser allein den Abwehrkampf der Griechen bis zur Schlacht von Salamis anführte, danach aber der Geldgier und Hybris verfiel, so erwarben sich die Athener zwar in der Perserabwehr des Jahres 480/79 die größten Meriten von allen Hellenen; ihrem im Delisch-Attenischen Seebund institutionalisierten Anspruch, Garant der griechischen Freiheit gegenüber der orientalischen Despotie zu sein, wurden sie jedoch in den folgenden Jahrzehnten nicht mehr gerecht, sondern verkamen selbst zu Ausbeutern und Unterdrückern vieler Griechen.“

783 Er bietet den Athenern an, ihr Land zu behalten und dazu ein neues Land auszusuchen um Alleinherrcher zu sein. Er verspricht, auch alle Tempel die in Athen niedergebrannt wurden, wieder auf zu bauen, wenn sie einen Vertrag schließen wollen.

Bilder gottlos verbrannte“ (VIII, 143, 2). Das entspricht wörtlich der Rede des Themistokles nach Salamis (VIII, 109, 3-5), wo er über Götter und Heroen als verantwortlich für den Sieg gegen die Perser spricht und wo er Xerxes als gottlosen Frevler kritisiert, der Götterbilder verbrannte. Die Antwort auf die Lakedaimonier ist eine wichtige Stellungnahme der athenischen Idiosynkrasie als Streben nach Freiheit und dazu ein Zeugnis der Elemente die Athener und Lakedaimonier gemeinsam teilen:

„Die Furcht der Lakedaimonier, wir könnten uns mit dem Barbaren aussöhnen, ist durchaus menschlich. Trotzdem ist diese Furcht wenig ehrenvoll. Ihr kennt doch die Haltung der Athener, dass wir nicht um alles Geld der Welt, nicht um das schönste und trefflichste Land persisch würden und Griechenland in die Sklaverei brächten. Wir haben viele und schwerwiegende Gründe, die uns daran hindern, auch wenn wir es wollten. Zunächst und am gewichtigsten sind die niedergebrannten und zerstörten Tempel und Götterbilder, wofür wir blutigste Rache nehmen müssen, ehe wir uns mit dem aussöhnen können, der dies getan hat. Dazu haben wir gleiches Blut und gleiche Sprache mit den Griechen, die gleiche Heiligtümer und Opfer, die gleichgearteten Sitten. Wenn ihr es bisher nicht gewusst habt, dann sollt ihr es jetzt wissen! Solange noch ein einziger Athener am Leben ist, gibt es keine Aussöhnung mit Xerxes“⁷⁸⁴.

Blut, Sprache, Religion und Sitten sind die Elemente, die bei Herodot den Panhellenismus verkörpern. Es handelt sich nicht um eine politische Vereinigung von Völkern in einer Nation, sondern um bestimmte Elemente, die alle Völker eines Gebiets teilen. Es ist eine minimale Idee von Einigkeit, die nicht weiter geht. Diese ganze Szene inszeniert das Misstrauen zwischen Sparta und Athen was der Idee eines politischen Panhellenismus eine Absage erteilt.

784 Herodot, *Historien*, VIII, 144, 1-3.

Die Athener bedanken sich für das Angebot der Lakedaimonier (siehe VIII, 142, 4), das sie freundlich absagen und enden ihre Aussage mit einer Bitte: „Jetzt aber schickt der Lage entsprechend möglichst schnell euer Heer aus“ (VIII, 144, 4).

Die Reaktion des Mardonios ließ nicht warten. Ihn beherrschte ein gewaltiges Verlangen, Athen ein zweites Mal zu erobern⁷⁸⁵. Dazu Herodot: „Aber als er in Attika eintraf, fand er die Athener auch diesmal nicht, sondern erfuhr, dass sie sich größtenteils auf Salamis und auf den Schiffen befänden; und er besetzte die leere Stadt“ (IX, 3, 2)⁷⁸⁶. Er schickte einen Boten nach Salamis und hoffte, dass die Athener, da jetzt ganz Attika erobert war, seine Vorschlägen akzeptieren würden. Die Reaktion der Athener zeigt, welche Gesinnung sie für Hellas und gegen die Perser in der Tat hatten: ein Ratsmitglied, Lykidas wollte das Angebot annehmen. Er wurde von der Menge zu Tode gesteinigt. Als die Frauen der Athener davon erfuhren, „eilten sie zum Hause des Lykidas und steinigten seine Frau und seine Kinder.“

Die Athener schickten Gesandte nach Sparta, um sich zu beschweren, dass die Lakedaimonier den Einfall des Barbaren in Attika zugelassen hatte. Sie erklärten einerseits, was ihnen die Perser für den Abfall in Aussicht gestellt hätten, anderseits versicherten sie „So werden wir uns, trotz allem, auch jetzt nicht mit ihm aus freien Stücken einlassen“ (IX, 6, 2-β). Der Kern ihrer Klage war folgender: „Trotz der Verabredung mit uns, den Persern nach Boiotien entgegenzurücken, habt ihr uns allein gelassen und zugesehen, wie der Barbar in Attika einfiel. Für den Augenblick zürnen euch darum die Athener; denn ihr habt nicht recht gehandelt. Jetzt aber fordern sie euch auf, schnellstens ein Heer auszurüsten, um sich mit uns den Barbaren in Attika zu stellen“ (IX, 7, 2).

Die Lakedaimonier, die zu dieser Zeit das Fest der Hyakinthien feierten, „verschoben die Antwort

785 Er wollte Xerxes in Sardes diesen Erfolg melden.

786 Er liess zum zweiten Mal die Stadt verbrennen. Dazu Herodot. „Was noch irgendwo an Mauern, Häusern oder Tempeln stand, riss er alles nieder und machte es dem Erdboden gleich“ (IX, 13, 2).

auf den nächsten Tag und dann wieder auf den nächsten. So machten sie es zehn Tage, indem sie die Antwort immer von einem Tag auf den anderen hinauszögerten. Inzwischen trieben alle Peloponnesier ihre Schanzarbeiten auf dem Isthmus eifrig voran und kamen damit glücklich zu Ende“ (IX, 8). Hier zeigt sich das wirkliche Interesse der Lakedaimonier, Zeit zu gewinnen und die Mauer fertig bauen zu können. Sie glaubten den Peloponnes damit schützen zu können was zeigt dass das Schicksal von allen anderen Teilen Hellas für sie bedeutungslos erschien. Sie wollten sich und nur sich selber schützen. Was hat sie denn endlich zur Hilfe bewegt? Herodot schildert als Grund den Rat von Chileos aus Tegeas, der unter den Fremden in Sparta das größte Ansehen genoss. Er sagte:

„Wenn die Athener nicht einig mit uns, sondern Bundesgenossen der Barbaren sind, dann stehen trotz der gewaltig starken Mauern über der Isthmus dem Perser Tür und Tor in die Peloponnes angelweit offen. Deshalb hört auf die Athener, bevor sie etwas anderes beschliessen, was Griechenland den Untergang bringt!“ (IX, 9, 2).

Herodot stellt ganz deutlich fest, dass es nur diese Angst war, was die Lakedamoniern bewogen hat. Das gilt wieder als Beweis dass es zu dieser Zeit keine panhellenische Idee als Möglichkeit gab und dass die lakedaimonische Abwehrstrategie nur auf die Verteidigung ihres Territoriums und ihres Volkes abzielten.

Die Lakedaimonier schickten 5000 Spartaner nach Boiotien, unter der Führung von Pausanias. Die Hellenen beschlossen, in die Ebene von Plataiai hinunterzuziehen. Bei der Aufstellung kam es zu heftigem Wortgefecht zwischen den Tegeaten und den Athenern. Die letztere behaupteten, sie hätten diese Ehre durch den Sieg bei Marathon dafür verdient. Dann aber änderten sie den Ton und er-

klärten: „Aber Schluss damit! Denn es ziemt sich in der gegenwärtigen Lage nicht, über die Verteilung der Posten zu streiten. Wir sind bereit, Lakedaimonier, euch zu gehorchen, wo und gegen wen ihr unsere Aufstellung am geeignetsten findet. Überall, wo wir stehen, werden wir versuchen, unsre Schuldigkeit zu tun. Führt uns also, wir werden gehorchen!“ (IX, 27, 6). Hier stellt Herodot das Pflichtgefühl der Athener der Eigenwilligkeit der Spartaner entgegen. Diese kleinen Kommentare zeigen die unterschiedlichen Einstellungen der Völker, die Herodot ohne es direkt zu thematisieren, trotzdem deutlich und ausführlich darstellt. Ein anderer Kommentar dieser Art beschreibt Herodot beim Beginn des Kampfes. Erstens, zeigt sich wieder der Fall eines Übertreters (in diesem Fall Alexandros aus Makedonien) wie bei Artemision oder Thermopylai. Er warnt die Athener dass Mardonios nur Proviant für wenige Tagen haben soll, deswegen muss er am nächsten Tag die Hellenen angreifen. Dann fordert Pausanias folgendes: „Wenn nun die Schlacht am Morgen stattfinden soll, müsst ihr Athener euch den Persern gegenüber aufstellen“ (IX, 46, 2) mit der Begründung, dass sie die Kampfweise der Meder (nach ihre Erfahrung bei Marathon) kennen. Die Hellenen hatten auch Mangel an Proviant (besonders Wasser) entschieden sich vor Plataiai zu lagern. Manche aber flohen nach Hause statt dorthin zu gehen. Die Spartaner stritten miteinander, weil Amomphateros, ein Hauptmann der Pitanatenabteilung nicht vor den Fremden fliehen wollte und Sparta damit in Unehre bringen. Die Athener aber, erzählt Herodot, „verhielten sich so: Sie blieben ruhig an ihrem Standort. Sie kannten die Haltung der Lakedaimonier, dass sie immer anders dachten als sprachen“ (IX, 54). Endlich machten sie sich auf den Weg nach Plataiai: Die Lakedaimonier „hielten sich aus Furcht vor der Reiterei an die Hügelkette und an den Fuß des Kithairon. Die Athener aber bewegten sich unten die Ebene zu“ (IX, 56, 2). Mardonios folgte den Athener (die er auf der Flucht glaubte) und konnte nur die Lakedaimonier finden. Als der Angriff der Reiterei erfolgte, schickte Pausanias zu den Athenern und liess ihnen sagen:

"Athener, jetzt, da es den schwersten Kampf gilt, ob Griechenland frei sein oder in Knechtschaft geraten soll, sind wir von den Bundesgenossen im Stich gelassen, wir Spartaner ebenso wie ihr Athener. Sie sind in der vergangenen Nacht auf und davon. Damit ist entschieden, was nun zu tun ist: Wir müssen uns wehren und einander beistehen, so gut wir können" (IX, 60).

Dann bat er die Athener um Hilfe:

"Wenn die Reiterei zuerst euch angegriffen hätte, dann würden wir natürlich und die Tegeaten, die im Bunde mit uns Griechenland nicht verrieten, euch zu Hilfe eilen. So aber – denn sie ist mit ihrer ganzen Kraft gegen uns vorgestoßen – erfordert die Pflicht, dass ihr der am schwersten bedrängten Abteilung Hilfe bringt" (IX, 60, 2-3).

Jetzt sind es die Lakedaimonier, die nach Hilfe verlangen. Im Gegensatz zu den Lakedaimoniern, die sich immer viel Zeit für ihre Antworten gegeben hatten, reagierten die Athener prompt und machten sich auf den Weg „ihnen zu helfen und nach Kräften beizustehen“ (IX 61). Sie wurden aber von den Hellenen angegriffen, die auf Seite des Königs ihnen gegenüberstanden, so dass sie den Lakedaimoniern keine Hilfe mehr bringen konnten. Also blieben die Lakedaimonier und die Tegeaten allein auf sich gestellt. Hier aber bestätigten die Lakedaimonier die Leistung, die Leonidas schon bei den Thermoplyplai zeigte: sie kämpften zusammen mit den Tegeaten mit größter Tapferkeit und schafften es, eine in Zahlen überlegene Armee, zu bezwingen. Dazu Herodot: „Pausanias, der Sohn des Kleombrotos, der Enkel des Anaxandridas, errang den schönsten Sieg von allen, die wir kennen⁷⁸⁷“ (IX, 64). Dieses Lob entspricht der Anerkennung Herodots für die bewie-

787 Später ergänzt Herodot: „Von den Griechen übertrafen die Lakedaimonier alle an Tapferkeit, wenn sich die Tegeaten und Athener auch tapfer gehalten haben“ (IX, 71, 2). Er scheut sich nicht die hellenischen Völker, die vor

sene Tapferkeit der Lakedaimonier. Die besondere Art dieser Tapferkeit zeigt sich bei der Wahl des tapfersten Kriegers. Herodot sagt: „Der weitaus Tapferste war meiner Meinung nach Aristodemos, der in Schimpf und Schande geraten war, weil er als einziger von den 300 bei Thermopylai entkam. Nach ihm zeichnet sich Poseidonios, Philokyon und Amonpharetos aus Sparta am meisten aus“ (IX, 71, 2-3). Das entspricht seiner Entscheidung, aus seiner Perspektive. Die Spartaner sahen es anders: „Aristodemos habe offenbar wegen der ihm anhaftenden Schuld den Tod gesucht und sei deshalb wie ein Rasender aus der Reihe gerannt und habe Heldentaten vollbracht, Poseidonios aber hatte nicht sterben wollen und sich so tapfer gehalten; darum verdiene er den Vorrang“ (IX, 71, 3). Hier zeigt sich ein großer Unterschied gegenüber der athenischen Ethik. Was nach solonischen Prinzipien ehrenvoll erscheinen könnte, nämlich das heißtt, den Weg aus dem Unglück zu wandeln, um durch einen ehrenvollen Tod das Glück finden zu können, zeigt sich bei den Spartanern als eine Nachteil. Die Tatsache dass Aristodemos ein Ziel, eine Motivation für seine Tapferkeit zeigt, macht ihn in den Augen und Denken der Spartaner nicht wertvoller oder ehrwürdiger, sondern im Gegen teil, die Zielstrebigkeit seiner Tapferkeit macht ihn schwächer, egal welche Ergebnisse oder Heldentaten er zeigen kann. Diese Bewertung der Spartaner hilft uns die Einzigartigkeit deren Tapferkeitskonzept zu verstehen, einen Ehrenkodex, der ganz anders als der athenische ist.

Ich möchte diesen Abschnitt mit einer anderen Ehrentat der Lakedaimoniern schliessen. Nach der Schlacht wendete Lampon aus Aigina sich an Pausanias mit folgendem Vorschlag: „Als nämlich Leonidas bei den Thermopylen fiel, haben ihm Mardonios und Xerxes den Kopf abschlagen und auf einen Pfahl stecken lassen. Wenn du nun Gleiches mit Gleichen vergilst, dann werden dich zu erst die Männer von Sparta und dann auch die übrigen Griechen dafür rühmen. Wenn du Mardonios kreuzigst, hast du damit deinen Oheim Leonidas gerächt“ (IX, 78, 2-3). Die Antwort des Pausanias gilt n. m. E. als eine Art Zusammenfassung, die dem Ethos der Spartaner hervorragend be-

dem Kampf geflohen waren, deutlich anzuseigen: dazu gehören die Korinther, die Megarer und Philiasier.

schreibt:

„Freund aus Aigina, ich schätze dein Wohlwollen und deine Sorge um mich. Aber du bist dennoch hier auf dem falschen Weg. Du hast mich, mein Vaterland und meine Taten gepriesen. Aber gleichzeitig willst du mich tief erniedrigen, wenn du mir rätst, den Leichnam zu schänden, und mir sagst, ich würde meinen Ruhm dadurch vermehren. Das ziempf sich wohl mehr für Barbaren als für Griechen; aber auch an den Barbaren tadeln wir etwas Derartiges. Um diesen Preis will ich den Beifall der Aigineten nicht, auch nicht aller anderen, die ebenso denken. Mit genügt es, wenn die Lakedaimonier mich für meine rechten Worte und Taten loben. Leonidas aber, den ich rächen soll, ist, so behaupte ich, schon sehr gerächt. Er ist durch die unzähligen Seelen dieser Toten geehrt und mit ihm alle, die bei Thermopylai gefallen sind. Du aber tritt in Zukunft nicht mehr mit solchem Vorschlag und einem solchen Rat an mich heran. Sei froh, dass du so ungestraft ausgehest“⁷⁸⁸.

Die Unsinnigkeit, die der Feldzug des Xerxes darstellt und der Grund der dahinter steht, dieses „zu viel des Wollens“, wird bei Pausanias in der folgenden Passage lächerlich gemacht. Als Pausanias die Ausstattung des Mardonios, die aus Gold, Silber und goldenen Teppichen bestand, erblickte, befahl er den Köchen ein Mahl vorzubereiten gerade wie für Mardonios. Er sah die goldenen und silbernen Liegen mit schönen Decken, die goldenen und silbernen Tische und das großzügige vorbereitete Mahl. Tief beeindruckt von dem luxuriösen Spektakel befahl er seinen Dienern zum Spott, ein lakonisches Mahl vorzubereiten. Als die Tische gedeckt waren, zeigte sich der große Unterschied zwischen den beiden Mählern. Dann sagte Pausanias: „Griechen, ich habe euch rufen lassen, um euch die Torheit des Meders zu beweisen, der so üppig lebt und doch zu uns kam, uns bei

788 Herodot, *Historien*, IX, 79.

unserer jammervollen Lebensweise zu berauben“ (IX, 82, 3). Dazu kommentiert Bischoff: „Er hat als Griechen doch mehr gesagt als alle Warner als Untertanen des Königs zu sagen wagten; denn diesen war es nicht erlaubt, die Perser geradezu zu beleidigen, und, alle Höflichkeit und Ehrfurcht vergessend, ihre Kriegstüchtigkeit in Zweifel zu ziehen“⁷⁸⁹. Hier wird ganz richtig erinnert, dass die Untertanen sich auf Grund von möglichen Bestrafungen sich nicht trauten, Xerxes zu widersprechen, was dazu beiträgt, die ganze Verantwortung des Feldzuges und seiner Niederlage auf Xerxes und sein „zu viel des Wollens“ abzuwälzen.

Die letzte Schlacht dieses Konfliktes, die Schlacht von Mykale, findet am gleichen Tag wie die Schlacht von Plataiai statt. Die Hellenische Flotte, mit Leotychidas aus Sparta als Feldherr und Admiral erreichte Delos. Dort traf sie eine Bote aus Samos, der den Wunsch der Ionier äußerte, von den Persern abfallen zu wollen und den Hellenen riet, die Perser sofort anzugreifen, da die Schiffe der Barbaren in schlechtem Zustand seien. Sie segelten nach Samos, gingen dort vor Anker und rüsteten sich zur Seeschlacht. Die Perser aber beschlossen, keine Seeschlacht zu liefern, weil sie sich nicht für stark genug hielten. Sie segelten dann zum Festland, um unter dem Schutz ihres Landheeres zu stehen, das bei Mykale lagerte. Die Hellenen folgten den Persern weiter nach Mykale. Dort überlegte Leotychidas die selbe Strategie wie damals Themistokles nach Artemision. Er fuhr mit seinem Schiff nah an der Küste und liess den Ioniern durch einen Herold verkünden: „Ionier, wer von euch mich vernimmt, der höre, was ich sage! Denn die Perser werden von dem, was ich euch rate, nichts verstehen! Wenn die Schlacht beginnt, muss jeder von euch zuerst an die Freiheit denken, dann aber an unser Losungswort; das ist 'Hebe' (IX, 98, 3). Entweder sollten diese Worte verborgen bleiben und die Ionier überreden oder sie sollten, würden sie den Barbaren zugetragen, diese den Hellenen gegenüber misstrauisch machen⁷⁹⁰. Sie gingen aufs Land; die Athener und ihre Nachbarn marschierten am Strand und die Lakedaimonier mussten über eine Schlucht und

789 Bischoff, H., Der Warner bei Herodot, S.81.

790 Was in der Tat geschah (IX, 99), weil die Perser die Samier und Milesier des Verrats verdächtigten.

Berge klettern. Die Athener gingen zuerst ins Gefecht. Sie schafften es, die persische Linie zu durchbrechen. Die Barbaren wandten sich mit Ausnahme der Perser alle zur Flucht. Während die Perser noch kämpften, kamen die Lakedaimonier und ihre Leute und erledigten den Rest. Dazu Herodot: „So fiel Ionien zum zweiten Mal von den Persern ab“ (IX, 105). Am meisten zeichnet sich in dieser Schlacht die Athener aus. Nach ihnen taten sich die Korinthier, Troizener und Sikyonier hervor.

Nach der Verbrennung der persischen Schiffe segelten die Hellenen nach Samos. Dort wurde über das Schicksals Ioniens diskutiert: die Peloponnesier meinten, es wäre unmöglich, Ionen vor den Barbaren schützen zu können, deswegen wollten sie die hellenischen Völker, die auf persischer Seite gekämpft hatten, aus ihren Handelsplätzen vertreiben und das Land den Ioniern als Siedlungsgebiet geben. Die Athener wehrten sich gegen eine Räumung Ioniens und wollten nicht akzeptieren, dass die Peloponnesier über ihre Kolonien bestimmen würden. Die Peloponnesier gaben nach und Samos, Chios, Lesbos und die anderen Inselbewohner, die zusammen mit ihnen kämpften, wurden in den hellenischen Bund aufgenommen. Dann segelten die Hellenen zum Hellespont um die Brücke abzubrechen. Als sie nach Abydos gelangten, fanden sie die Brücken, die schon zerstört waren. Dazu Herodot: „Leotychidas und seine Peloponnesier beschlossen, nach Griechenland zurückzufahren. Die Athener und ihr Feldherr Xanthippos wollten dort bleiben und die Chersones angreifen. Jene fuhren also ab; die Athener aber setzten von Abydos aus nach der Chersones über und machten sich daran, Sestos zu belagern“ (IX, 114). Hier endet die von Herodot dargestellte Zusammenarbeit zwischen den Athenern und Lakedaimonier, die für ganz Hellas die Freiheit bewahren konnte. Ich wollte diesen Prozess im Detail zeigen, weil in vielen der Entscheidungen, die dort getroffen wurden, sich viele Aspekte der Idiosynkrasie dieser beiden Völker zeigen, die zum Verständnis meiner These der so genannten „inneren“ Opposition (gegenüber der Opposition Hellenen-Barbaren) einen wichtigen Beitrag bringen. Was ich zeigen wollte ist, dass der grundsätzliche Konflikt, den

Herodot in seinem Werk behandelt (die Opposition Hellenen-Barbaren) aus zwei Begriffen besteht, die unterschiedliche Struktur haben. Die Barbaren, obwohl aus einer Menge Völker bestehend, werden durch die Autorität des Alleinführers auf eine besondere Weise vereinigt. Es gilt, nur was der Herrscher sagt. Die Unterschiede zwischen den Völkern verschwinden in Bezug auf ihren Zustand als Untertanen des Herrschers. Die Angst dient als Ausgleichsfaktor. Alle sind gleich (nicht unter dem Gesetz) sondern unter der Autorität des Herrschers. Es wurde gezeigt wie instabil und abhängig von den Gefühle des Herrschers dieses System wirkt. Man kann zusammenfassen und sagen, dass es um eine kranke Einigkeit geht, die in ihrer Struktur den Keim des Scheiterns trägt.

Der andere Begriff dieser Oposition ist kein einheitlicher Begriff. Hellas besteht aus vielen Völker, und das einzige was sie gemeinsam zeigen, sind die feindlichen Gefühle gegen die anderen hellenischen Völker. Die Gemeinsamkeit, die die Hellenen definiert reduziert sich auf wenige Elemente (Religion, Sprache) die aber keiner politische Einheit entsprechen. Die Beziehungen zwischen den zwei wichtigsten Völker, den Athenern und den Lakedaimoniern ist nicht nur für die Geschichte wichtig sondern für die Zeit danach, die Zeit, wo Herodot gelebt und sein Werk geschrieben hat und mündet in einem Krieg zwischen den beiden Völkern. Bevor ich meine eigene Zusammenfassung zeige, möchte ich ein Zeugnis der Zeit nach den Perserkriegen, Thukydides, präsentieren, der sich auch mit der Idiosynkrasie dieser Völker beschäftigt hat. Im ersten Buch seines Werkes „*Der peloponnesische Krieg*“ (67 ff.) erzählt er über eine große Versammlung in Sparta, wo über einen möglichen Vertragsbruch der Athener diskutiert wird⁷⁹¹. Die Korinther kommen zuerst zu Wort und kritisieren die Passivität mit der die Lakedaimonier die ganze Situation nehmen: „Eure vertrauensvolle Haltung in eurem öffentlichen wie privaten eigenen Leben macht euch gegen andere, wenn wir etwas vorzubringen haben, misstrauischer, und daher röhrt eure biedere Rechtschaffenheit, aber

791 Es ging um die Annahme der Kerkyraier, die gegen die Korinthier kämpften, bei den Athenern als Bundesgenossen. Dazu kommt die Belagerung von Potidaia, die von den Korinthern und Peloponnesiern besetzt war, durch die Athener.

“auch ein ziemlicher Mangel an Einsicht in die auswärtige Lage“ (I, 68, 1). Dann setzten sie ihre Kritik fort: „Denn ihr sitzt untätig da, und als Einzige von den Hellenen, Lakedaimonier, wehrt ihr euch nicht durch kraftvolles Handeln, sondern durch zauderndes Bedenken, und als Einzige zerstört ihr den Machtaufschwung der Feinde nicht am Anfang, sondern nach seiner Verdopplung“ (I, 69, 3). Sie tadeln die Lakedaimonier, also die Athener als Gegner zu unterschätzen. Dazu geben die Korinthier eine detaillierte Beschreibung der Idiosynkrasie der Athener und stellen einen Vergleich mit der der Lakedaimonier dar:

Sie sind die ewigen Neuerer, rasch im Planen und in der Ausführung dessen, was sie erkannt haben; ihr aber (begnügt euch), das Bestehende zu wahren, keine neuen Pläne zu schmieden, und bei eurem Handeln nicht einmal das Notwendigste zu erreichen. Ferner sind sie über ihre Macht hinaus wagemutig, wider alle Vernunft draufgängerisch, auch in Gefahren voller Zuversicht; eure Art dagegen ist es, weniger zu leisten, als in eure Macht stünde, nicht einmal der sicheren Grundlage vernünftiger Überlegung zu trauen und in gefahrloser Bedrängnis zu glauben, niemals daraus befreit zu werden. Und weiter: sie sind tatkräftig, ihr seid Zauderer, sie schweifen in die Ferne, ihr hockt zu Hause. Sie glauben nämlich, in der Ferne etwas zu gewinnen, ihr, durch ein Unternehmen auch das Bestehende zu gefährden⁷⁹².

Jetzt zentriert sich seine Aussage in der unternehmenslustigen Einstellung der Athener (das hier, obwohl es sich um eine Kritik handelt, eher wie ein Lob klingt):

Siegen sie über ihre Feinde, drängen sie möglichst weit nach, werden sie besiegt, lassen sie sich

792 Thukydides, Der Peloponnesische Krieg, I, 70, 2-4.

nur ganz wenig zurückdrängen. Ihr Leben setzen sie, als wäre es ihnen fremd, für die Stadt ein, ihren Geist aber als eigensten Besitz, um etwas für sie zu leisten. Haben sie etwas ins Auge gefasst, aber nicht erreicht, glauben sie, ihres Eigentums beraubt zu sein, haben sie etwas im Sturm gewonnen, es sei ihnen nur wenig im Vergleich zu ihren künftigen Taten geglückt. Wenn ihnen aber ein Versuch fehlschlägt, setzen sie ihre Hoffnung auf etwas anderes und machen so den Mangel wett; für sie allein ist vollkommen gleichbedeutend Besitz und Hoffnung auf das, was sie beschlossen haben. Das alles betreiben sie unter Mühen und Gefahren ihr ganzes Leben lang, genießen kaum ihren Besitz, weil sie immer auf neuen Erwerb aus sind, kennen kein anderes Fest, als die Pflicht zu erfüllen, und halten tatenlose Muße für kein geringeres Unglück als mühselige Arbeit. Wenn daher jemand zusammenfassend behauptete, sie seien dazu geschaffen, weder selbst Ruhe zu halten noch die anderen Menschen in Ruhe zu lassen, so hätte er vollkommen recht⁷⁹³.

Hier zeigt Thukydides eine ähnliche Beschreibung wie Herodot: die Lakedaimonier sind zurückgezogen, nach innen orientiert, leben im blinden Respekt vor ihren Normen und warten bis zur letzten möglichen Gelegenheit, wenn sie sich um Probleme kümmern sollen, die außerhalb ihres Territoriums stattfinden. Auf der anderen Seite zeigen die Athener eine unerschöpflichen Unternehmungsgeist, der sie immer in Bewegung hält und weiter nach vorne treibt. Dazu kommt ein starkes Bedürfnis, individuelle Ideen zu äußern, was ihre Fähigkeit, die unterschiedlichen Situationen detailliert analysieren zu können und alternative Lösungen zu finden erweist. Die Frage, die sich nach dieser langen und detaillierten Analyse stellen kann, ist, ob Herodot in seiner Bewertung beider Völker Partei für eines nimmt oder sich davon distanziert und welche Bedeutung das für sein Werk hat.

Die Forschung zeigt eine bestimmte Tendenz, Herodots Athen zu favorisieren, sie als stärkste Vertreter einer gewissen panhellenischen Idee darzustellen. Diese Meinung wird durch biographische

793 Thukydides, Der peloponnesische Krieg, I, 70, 5-9.

Daten unterstützt, die einen Aufenthalt Herodots in Athen und seine Zugehörigkeit zum Kreis des Perikles beweisen soll⁷⁹⁴. Strassburger präsentiert eine Zusammenfassung von Autoren, die diese Tendenz Herodots vertreten:

... steht es für die weit überwiegende Zahl der maßgeblichen Forscher, vor allem der deutschen, fest, dass Herodots Hervorhebung der athenischen Leistungen im Perserkrieg ein persönliches Bekenntnis zu Athen und dass der Alkmainoniden-Exkurs eine programmatische Huldigung an Perikles bedeutet. Herodot wird von Eduard Meyer «ein begeisteter Anhänger der attischen Herrschaft und der perikleischen Ideale» genannt⁷⁹⁵, von Wilamowitz «ein begeisterter Verehrer der perikleischen Demokratie und des attischen Reiches»⁷⁹⁶, von Wilcken ein «Wahlathener»⁷⁹⁷, von Ehrenberg «Pericles fervent admirer»⁷⁹⁸. Im gleichen Sinne äußert sich Busolt⁷⁹⁹, Pohlenz (S. 185) Myres (S. 12). Beloch, sonst der Geist des Widerspruches gegen feststehende Ansichten, nennt das Werk als Ganzes «eine Tendenzschrift zum Lobe Athens, aus der Stimmung heraus geschrieben, wie sie dort seit dem Bruche mit den Peloponnesiern herrschte»⁸⁰⁰. Jacoby meint, wenn die Darstellung bei der Einstellung ihres Verfassers, d. h. seiner «neuen Liebe für Athen und der hier erworbenen Überzeugung von Athens Rolle» . . . «... nicht wirklich einheitlich geworden sei und damit dann auch zu einer rein athenischen Tendenzschrift», so läge dies an Herodotos mangelndem kritischen Mut gegenüber der Vielfalt seiner Quellen (S. 478). An seiner Überzeugung, dass durch Perikles und das Athen seiner Zeit Herodotos politisches und historisches Denken die entscheidende Formung erfahren habe, hat Jacoby immer festgehalten⁸⁰¹.

794 Dazu Strassburger, H., Herodot und das perikleische Athen, S. 575: „Die wenigen antiken Nachrichten über Beziehungen Herodots zu Athen sind schnell aufgezählt. Er soll in Athen aus seinem Geschichtswerk vorgetragen und dadurch den jungen Thukydides tief beeindruckt haben. Er soll von den Athenern ein Ehrengeschenk von zehn Talenten erhalten haben. ... Es genügt festzustellen, wie häufig sie sind und dass die antike Phantasie diese Anhaltspunkte nicht zu einer Verbindung Herodots mit dem perikleischen Kreise ausgenutzt hat.“

795 Forschung zur Alten Geschichte 1, 1892, 198; ähnlich Geschichte der Altertum 4, 1, 226. Zitiert nach Strassburger.

796 Geschichte Literatur (in Hinnenberg, Kult. d. Gegenwart, Leipzig, 1912), S. 96. Zitiert nach Strassburger.

797 Griechische Geschichte, München 1954, S. 155. Zitiert nach Strassburger.

798 Ebd. 797, S. 137. Zitiert nach Strassburger.

799 Ebd. 797, S. 612 ff. Zitiert nach Strassburger.

800 Ebd. 797, S. 4. Zitiert nach Strassburger.

801 Athis, S. 222 ff. Zitiert nach Strassburger.

Ich bin mit diesen Aussagen nicht einverstanden, besonders nicht mit der letzten Aussage von Jacoby, für die ich keine Stelle im Text finde, die sie unterstützen könnte. Dagegen zeigt Herodot am Anfang des Athener Passus (VII, 139) die Schwierigkeit, Athen öffentlich Lob zu preisen, was zweierlei beweist: erstens, wie schwer es gewesen sein muss, in seiner Zeit Athen loben zu können und zweitens, dass sein Lob nicht für das perikleische Athen, sondern für das Athen der Perserkriege galt. Das ist ein Beweis von Herodot direkt aus dem Werk, die alle Zweifel bezüglich Herodots Einstellung zu Athen klar stellen sollte⁸⁰².

Man könnte auch sich folgende Frage stellen: Kann man aus dem Text eine panhellenische Gesinnung von Athen überhaupt feststellen ?

Nach dieser langen Analyse kann man deutlich eine panhellenische Gesinnung von Athen ganz abschliessen. Ein Beweis davon ist die schnelle Trennung der Flotte bei Abydos nachdem sie ihre gemeinsamen Ziele erreicht hätten. Bis zu diesen Punkt hatten die Athener sogar die Führung der Flotte den Lakedaimonier abgegeben weil sie wussten, allein hätten sie über den Feind nicht siegen können. Einen Schluss, der auch ziehen kann ist, dass die Perserkriege die Einheit des durch Not entstandenen Bundes nicht beschleunigt hat. Was die Perserkriege verursacht haben, ist die Machtbeziehungen in Hellas zu ändern, was fünfzig Jahre später zu dem Peloponnesischen Krieg führte. Das, was bei den Perserkriegen verteidigt wurde, war nicht die Freiheit des Okzidents, oder sogar von Hellas, nein, was hier verteidigt wurde, waren die Interessen der eigenen Völker, unter denen

802 Strassburger sucht eine Antwort aus den biographischen Daten von Herodot zu finden: „Denn warum wurde Herodot, wenn er schon aus Gründen, die wir nicht kennen, nicht in seine seit 454 von den Tyrannen befreite und zum attischen Seebund gehörige Heimstadt Halikarnassos zurückkehrte, nicht Bürger Athens, warum wanderte er, der angebliche Perikleer, weiter in die neue Welt? ... Sonst bleiben nur gravierendere Überlegungen, wie die, dass es dem Historiker der Einigung aller Griechen in der Freiheitsidee zu eng wurde auf dem Boden, auf dem Griechen in ständig wachsender Verrohung sich weiter befedeten, als habe es 480 nicht gegeben, oder dass er für seine Unabhängigkeit als Forscher fürchtete. Oder hatte er Einwände gegen den rigorosen Kurs, den die attische Vormachtspolitik gerade unter Perikles nahm?“ Dann schließt er mit folgende Aussage: „Im perikleischen Athen wehte gerade nicht der freie Wind panhellenischer Gesinnung, die Herodot so für das Athen der Freiheitskriege begeistert hatte“. Strassburger, Hermann, Herodot und das perikleische Athen, S. 605-606. Obwohl ich Strassburgers Idee einer panhellenischen Gesinnung der Athener nicht teile, zeigt er hier viele Argumente, die eine mögliche pro athenische Tendenz von Herodot ausschliessen können.“

auch die der Athener und der Lakedaimonier. Die Brüchigkeit des Bundes zeigte sich in aller Deutlichkeit vor der Schlacht von Salamis, wo jeder Feldherr nur an die Verteidigung seines Territoriums dachte. Man kann jetzt schliessen, dass die Idee einer panhellenischen Gesinnung keine Unterstützung im Text findet. Vielmehr entspringt diese Idee der historischen Perspektive derer, die solche Theorien aufstellten⁸⁰³. Nur eine falsche, oder anders gesagt, eine aus einer bestimmten historischen Perspektive entstandene Einstellung, konnte eine solche Theorie aufstellen. Das genau ist die Problematik, die ich in der ersten Teil der Arbeit untersucht habe, und diese sind ihre Konsequenzen, das heißt, etwas in dem Text zu projizieren, was dem Text nicht entspricht. Um es deutlich zu sagen: um ihre Freiheit verteidigen zu können, musste jedes hellenische Volk seine Verbündeten tolerieren. So kann die Stimmung beim Bündnis beschrieben werden. Keine Nation, kein Panhellenismus, nur Kräfte zusammenlegen, um den Feind abzuwehren.

Nach der Bearbeitung von unterschiedenen Stellungnahmen und besonders, nach der intensiven Bearbeitung des Textes kann man letztendlich die folgende Frage untersuchen: zeigt Herodot eine Vorliebe für die Athener oder Lakedaimonier, wird eines von diesen Völkern von ihm bevorzugt und wenn ja, warum?

Ich finde, Herodot zeigt keine deutliche Präferenz für eines der beiden Völker. Wie ich durch die extensive Untersuchung in diesem ganzen Kapitel erklärt habe, macht Herodot eine stark differenzierte Untersuchung der Geschichte, der Entwicklung und der Idiosynkrasie beiden Gruppen und in

803 Siehe Polenz, M., Herodot der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes, S. 175: „Die Wahrheit hat Herodot gezwungen, das Verdienst Athens hervorzukehren. Aber nicht das Streben, Athens Ruhm zu künden, hat das Werk geschaffen. Geboren ist es aus dem nationalen Erleben, aus dem stolzen und dankbaren Gefühl, dass die kleine Ansturm der ganzen asiatischen Welt abzuwehren“. Diese Bemerkung leidet unter dem Einfluss einer bestimmten Perspektivierung und versucht aus dieser Stelle die Ereignisse auszudeuten. Ein noch eklatanteres Beispiel solcher Betrachtungen sieht man in dem folgenden Zitat aus dem Aufsatz von W. Schallers: „Themistokles und das Orakel von der hölzernen Mauer“ (1929) wo er in den Schlussworten die Taten des Themistokles lobt: „Sie sind jedenfalls ein denkwürdiges Zeugnis dafür, wie ein großer Staatsmann sein geliebtes, sorglos in den Tag hinein lebendes Volk aufzurütteln und unter den schwersten Opfer zu erfolgreicher Abwehr des Feindes zu bestimmen gewusst hat“ (S. 10). Im Laufe dieser Arbeit habe ich versucht, die Problematik dieser Art der historischen Interpretation zu zeigen, den Grund für ihre fehlerhafte Einstellung zu demaskieren und einen alternativen Weg der Deutung „aus dem Text“ statt aus der Perspektive des Betrachters zu zeigen.

jedem Bereich findet er bei beiden gute sowie schlechte Eigenschaften. Wichtig ist zu bewerten, welche Bedeutung diese Eigenschaften für das Werk haben und welche davon Herodot am meisten schätzt.

Die Lakedaimonier werden als ein Volk beschrieben, das seine politische Stabilität hoch schätzt. Die Gesellschaft lebt unter strikten Normen, die aber mit Überzeugung befolgt werden, weil sie die Idiosynkrasie der Lakedaimonier verkörpern. Es ist genau dieser unhinterfragte Respekt vor den *vóuoī*, der die stärkste Eigenschaft der Lakedaimonier verkörpert. Diese politisch und gesetzlich stabile Struktur beinhaltet aber auch einen negativen Aspekt. Die Lakedaimonier sind nach innen orientiert und vermeiden den Kontakt mit Fremden. Sie sind eine hegemoniale Macht, die aber ihre Position sehr schwer erfüllen kann. Ihre Tapferkeit entspringt einem blinden Respekt vor den Normen. Es ist nicht eine zielorientierte Tapferkeit (wie ich beim Fall von Aristodemos nach der Schlacht von Plataiai schon gezeigt habe). Diese Tapferkeit, die stärkste unter allen hellenischen Völkern, verliert an Gewicht bei Herodot, genau wegen dieses Mangels an Zielstrebigkeit. Es bleibt eine Art epische Tapferkeit, des „sich Beweisens“, die aber nicht planmäßig für das Erreichen irgendwelcher Ziele zu gebrauchen ist. Dazu kommt diese Unmöglichkeit, schnelle Entscheidungen zu treffen, nach Eintreten von Problemen sofort zu reagieren oder die alltägliche Struktur des Lebens nach Auftreten einer Notsituation zu ändern (siehe die verspätete Ankunft bei Marathon oder die Verspätung des Heeres vor Plataiai). Zusammenfassend zeigt Herodot die Lakedaimonier als eine sehr rigide und strukturierte Gesellschaft, die dazu lebt, ihre Normen zu erfüllen. Ob das einer positiven oder negativen Bewertung entspricht, wird sich zeigen.

Die Athener sind ein Volk das in ständiger Veränderung lebt. Politisch zeigt sich eine Wandlung von der Tyrannie in eine Demokratie. Gesetzlich haben Solon und Kleisthenes (Isonomie, Isegoria) die Fundamente des Zusammenlebens neu gestaltet. Es ist auch diese ständige Entwicklung, welche die

Athenener, und besonders das Individuum, zu einer aktiven Gestaltung seines Lebens ermutigt. Sie geniessen keine hegemoniale Position in Hellas und müssen ihre Machtansprüche selber erzwingen. Dazu kommen nicht konventionelle Elemente ins Spiel wie List oder Betrug, die sich zum Erreichen der gewünschten Ziele als hilfreich beweisen. Es ist vielleicht ihre Schwäche, die sie zur Überlegung bringt, neue Mittel zu ersinnen, um ihre Ziele erreichen zu können. Sie sind zwar von Sparta abhängig, aber sie können das Orakel in Delphi bestechen, um günstige Wahrsagungen für sich zu bekommen (wie bei den Alkmaioniden VI, 66). Es ist genau diese Fähigkeit, pragmatisch mit Problemen umgehen zu können, alternative Mittel zu finden, die zur Lösung von Problemen helfen können, die wichtigste Eigenschaft, die Herodot in seiner Erzählung bei den Athenern hervorhebt. Dieser starke Individualismus, diese Zielstrebigkeit beinhaltet die Gefahr, dass sie sich in eine *ὕβρις* wandeln kann. Diese Fähigkeit des Individuums, aus der Schwäche durch unkonventionelle Mittel wie List oder die Macht des Wortes stark zu werden, kann sich als nützlich und wirkungsvoll erweisen, wenn es für die Allgemeinheit, das heißt, für das eigene Land gemacht wird. Wenn man diese Fähigkeit eigensinnig für die Erschaffung von Gütern oder Geld gebraucht, begeht man eine Übertretung, die von *ὕβρις* motivierten Züge beinhaltet. Die ganze Kritik von Herodot an der persischen Linie von Machthabern, die in *ὕβρις* verfallen sind, zielt als Begründung dafür auf die autokratische Art ihrer Machtübung. Dieses „zu viel des Wollens“ wird auf zwei Ebenen bestraft (die göttliche und die menschliche) und wegen ihren von *ὕβρις* motivierten Zügen ist es von Anfang an zum Scheitern verurteilt. Bei den Athenern zeigt Herodot diese Wandlung zur *ὕβρις* nicht durch autokratische Macht, sondern als Konsequenz von militärischen Erfolgen, die das Individuum in eine sehr hohe Machtposition und Ruhm bringt. Miltiades verfällt nach Marathon genau wie Themistokles nach Salamis in eine *ὕβρις*, beide streben danach, die Situation in ihrem eigenen Interesse nützen zu können, indem in beiden Fällen der Versuch unternommen wird, die Inselbewohner auszubeuten (Paros bei Miltiades, Andros bei Themistokles) was letztendlich zu einem tragischen Ende führte.

Miltiades wird vor Gericht gestellt und stirbt an der Wunde, die er beim Betreten des Heiligtums in Paros erlitten hatte. Themistokles muss aus Athen fliehen, weil er wegen Verrat angeklagt wird und endet seine Tage bei den Persern als Statthalter von Magnesia. Ohne es zu thematisieren zeigt Herodot die Gefahr eines Systems, das von individuellen Entscheidungen abhängig ist. Bischoff spricht am Ende seines Werkes über geschichts-metaphysischen Pessimismus⁸⁰⁴ wenn er Herodots System beschreibt. Ich bin mit dieser Aussage nicht ganz einverstanden. Die Grundfrage des Prooimion (*αἰτίην ἐπολέμησαν ἄλλοισι*) wird von Herodot als Produkt von menschlichen Handeln dargestellt. Schon in der Begegnung Solon – Kroisos stellt Herodot zwei Modelle menschlicher Haltung gegenüber, die sein ganzes Werk prägen werden. Die solonischen Ideen (ich sage bewusst solonische und nicht athenische) zeigen, dass Glück nicht etwas ist, was man besitzen kann, sondern etwas, das ein Resultat eines Prozesses im Nachhinein verifiziert, festgestellt werden kann. Diese Aussage wird von Herodot in seinem Werk als Referenz gestellt. Ich empfinde diese Stellungnahme nicht als pessimistisch; auch die Gegenposition, was ich als "zu viel des Wollens" bezeichne kann man nicht als pessimistisch beschreiben. Herodot beschreibt diesen Prozess im Laufe seines Werkes und stellt fest, dass jeder Versuch, sich über sein Schicksal zu stellen, oder anders gesagt, das Glück sich selber aneignen zu wollen, zum Scheitern verdammt ist. In den oben erklärten Fällen von Miltiades oder Themistokles kann man solche Zügen auch feststellen. Deswegen komme ich zu dem Schluss, dass Herodot eine nicht direkt thematisierte Kritik formuliert, oder anders ausgedrückt, eine Gefahr sieht in dieser Eigenschaft des athenischen Systems, das die Macht des Individuums hervorhebt. Herodot lobt die Fähigkeit der Athener sich so schnell für das Richtige entscheiden zu können. Er lobt ihre Fähigkeit, den Mangel an Macht durch alternative Methoden zu ersetzen um ihre Ziele zu erreichen; er kritisiert aber dass diese positive Entwicklung zu sehr auf die Macht des Individuums gebaut wird, was der Gefahr entspricht, sich für Unfehlbar zu halten, und nur seine individuellen Interessen in Betracht zu ziehen, was zu einen Verfall in die *ὕβρις* führen kann. Auf der anderen Sei-

804 Bischoff, H., Der Warner bei Herodot, S. 83.

te zeigt sich die Lebensart der Lakedaimonier trotz ihrer nach innen gezogenen Tendenz, oder ihrem Hieratismus und der Schwierigkeit, beweglich und zügig in ihrem Reaktionspotenzial zu sein, dank der Stabilität ihrer Normenstruktur nicht so anfällig wie die Athener in *ὑβρις* zu verfallen. Man sieht, die oberflächliche Bevorzugung der Athener, die man Herodot oft vorwirft, wird, wenn man sie grundsätzlich untersucht, stark relativiert. Die Stabilität der Lakedaimonier entspricht keiner Gefahr für ganz Hellas, die Wandlung der Athener nach dem Sieg gegen die Perser schon. Das werde ich im nächsten Kapitel im Detail untersuchen.

2.4.4 Der Sinn des letzten Kapitels

Die Trennung der Flotte und der weitere Alleingang der Athener hat eine besondere Bedeutung für die Darstellung der Athener, ihre Bedeutung für das Werk und für die Wendung, die dieser Alleingang verursacht hat. Bis jetzt konnte es zweimal festgestellt werden, einmal nach der Schlacht von Marathon und einmal nach der Schlacht von Salamis, dass die athenischen Feldherren (in dem ersten Fall Miltiades, in dem zweiten Themistokles) durch Übermut, Gier und Selbstüberschätzung, militärische Feldzüge unternommen hatten, die ihren eigenen Zwecken dienen sollten (Geld und Macht zu erschaffen). Jetzt aber geht es nicht um den Wunsch eines Mannes, sondern es ist das selbstgewonnene und selbst erarbeiteten Selbstbewusstsein der Athener, das sie als Volk zu einem Alleingang bei der Eroberung Sestos ermutigt. Die Abhängigkeit von den Lakedaimonier ist zerbrochen, Athen gewinnt mit dieser Entscheidung an innere Freiheit und ihre Macht als Volk zeigt sich stärker als vorher. Die Athener segelten bis Sestos und begannen eine Belagerung der Stadt. Der

persische Statthalter war Artaÿktes, der durch eine List⁸⁰⁵ die Schätze des hellenischen Heroen Protesilaos⁸⁰⁶ geraubt hatte. Das Problematische dieses Handelns, was für die Untersuchung der Bedeutung dieser Wendung der Athener wichtig ist, ist wie sich die Ereignisse (besonders die Bestrafung des Artaÿktes) entwickelt haben. Dazu eine kurze Zusammenfassung der Fakten: Die Belagerung dauerte bis zum Spätherbst. Einerseits waren die Athener ungeduldig, da sie nach Hause zurückkehren wollten, auf der anderen Seite war die Situation der Belagerten katastrophal, weil sie nichts mehr zum Essen hatten. Eine Nacht machten sich die Perser unter der Leitung von Artaÿktes und Oiobazos auf die Flucht und ließen die Chersonesier allein, die sich am nächsten Tag ergaben. Oiobazos wurde in Thrakien gefasst und dem Gott des Landes geopfert. Artaÿktes und seine Leute (darunter sein Sohn) wurden festgenommen. Dann beschreibt Herodot folgendes Zeichen, das ein göttliches Urteil über Artaÿktes' Freveltaten zeigt: „Die Chersonesier erzählen, dass einem von der Wachmannschaft, der Salzfische für sich röstete, folgendes Wunderzeichen begegnete; Als die gesalzenen Fische über das Feuer kamen, sprangen und zappelten sie gerade wie frisch gefangene Tiere“ (IX, 120.2). Artaÿktes aber erkannte den Sinn des Zeichens und sagte:

„Protesilaos von Elaius will mir zu verstehen geben, dass er, obgleich er tot und eine Mumie ist, dennoch die Macht von den Göttern erhält, den Frevler zu züchtigen. Darum will ich mir folgendes Bußgeld auferlegen: Für die Schätze, die ich aus dem Heiligtum nahm, will ich der Gottheit 100 Talente weihen; für mich und meinen Sohn aber will ich den Athenern 200 Talente zahlen, wenn

805 Dazu Herodot, *Historien*, IX, 116, 3: „Er hatte Xerxes durch folgende Wort getäuscht: 'Herr, hier steht das Haus eines Griechen, der gegen dich in den Kampf zog und dabei seine gerechte Strafe im Tode fand. Schenk mir sein Haus, damit sich jeder andere hüte, gegen dein Land ins Feld zu rücken'“.

806 Boedecker, D., *Protesilaos and the End of Herodotus' Histories*, S. 35-36, kommentiert über Protesilaos: „To the Elaiousians, as to all of Herodotus' audience, Protesilaos was probably best known for his role in the Trojan War, where he was the first Achean to die: ... he left a wife, (her face) lacerated on both sides, in Phylake and a house half-finished, and a Dardanian man killed him as he leaped from his ship far the first of the Achaeans.... What does emerge from the scattered references to Protesilaos and his role in the expedition to Troy is that his self-sacrifice cut short what might have been the most glorious career at Troy. Indeed, in many respects he appears to be an Achilles manqué, sharing a surprising number of attributes with the hero of the Ilias.“

ich am Leben bleibe“ (IX, 120, 3-4).

Unbeachtet dieser Reue und Angebot von Artaÿktes, entschieden die Athener ihn zu töten. Dazu Herodot: „Sie führten ihn an die Stelle der Küste, wo Xerxes die Brücke hatte schlagen lassen ... schlügen ihn ans Kreuz und hängten ihn so auf. Den Sohn aber steinigten sie vor den Augen des Artaÿktes⁸⁰⁷ (IX, 120, 4). Dazu eine Analyse von Wessel:

The motive for the Athenian' punishment of Artaÿctes is the Elaeans' desire for revenge on behalf of Protesilaos. There can be no doubt that Artaÿctes has earned punishment from the gods for his crimes: he himself acknowledges as much at 9.120.2. ... But throughout the Histories, the reader will have seen that revenge is a perilous practice for mortals. Properly, vengeance belongs to the

807 Dazu Boedecker, Ebd. 821, S. 44-45, : „Xerxes' crossing from Asia to Europe, which we have considered thus far as part of the Herodotean theme of hostility between the continents, also evokes a pervasive Greek attitude toward the Hellespont that can help us further to understand the emphasis given to the Protesilaos-Artayktes episode. Long before Herodotus and Xerxes, the treacherous Hellespont was already marked as a place of dangerous transition. The significance is reflected even in the etymology of its name. As Emile Benveniste has described (*Problème de la linguistique générale*, S. 296-98), πόντος derives from a stem that also produces Latin pons 'bridge' and Sanskrit pánthah 'path'. The root denotes not 'sea' but 'crossing' and more specifically „dangerous crossing“, as a survey of comparative contexts indicates. In myth, the Hellespont was indeed dangerous for the unfortunate Helle who gave it her name....For Xerxes to bridge this demarcation between the separate and long-hostile land masses in an action that foreshadows his own requital. ... Xerxes bridge is, moreover, a visible sign of his attempt to enslave Hellas, a meaning reflected even in the word used to denote its construction.... As Immerwahr (*Form and Thought in Herodotus*, S. 146) and Cobet (*Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes*, S. 172) note, the bridge is an important theme in the structure of the Histories: at the very beginning of the Sestos account Herodotus says that the main reason the Greeks came to the Hellespont in the first place was to find the bridge cables (9.114); at the end, he reports that the Athenians brought the bridges cables back to Greece (9.121). Moreover, to consider the larger structure of the Histories, the execution of Artayktes is mentioned once just as Xerxes' first bridge is completed, and again as part of the final episode in Herodotus' account of the Persian Wars: thus the Protesilaos-Artayktes story exactly frames the invasion of Xerxes. As a Hero buried at the entrance to the Hellespont, and one not fated to survive a hostile crossing between the continents, Protesilaos colors Herodotus' logos about the end of the Persian invasion of Europe. His vengeance against Artayktes suggested a broader justice directed against the entire armada, which, like Artayktes, has entered into forbidden territory. The parallel is especially reinforced, as we have seen, by geographical convergence: Artayktes is executed precisely where the Persians entered Europe“ Und später, auf, S. 47 kommt er zu folgendem Schluss: „The setting of the Protesilaos-Artayktes story has special significance for Herodotus, as we have seen: the last Persian killed in Xerxes' offensive is punished for his transgression against the first Greek killed in the Trojan War; at the very spot of Persian transgression against Greece. More than just providing a structural framework for the Histories, rounding off the work with references to the division between Asia and Europe, the Protesilaos logos bridges the temporal boundaries between the two greatest transcontinental invasions“

*gods, and even men who claim to seek revenge on behalf of gods or heroes often bring guilt upon themselves in doing so. This is true especially if their acts are unjustified or involve excessive cruelty. That “excessive acts of human vengeance are begrimed by the gods” is the moral of Herodotus’ story of Pheretime, who died horribly when worms boiled out of her living body after her harsh revenge against the people of Barca for their treatment of her son, Arcesilaus (4.205)... So when the Eleans and Xanthippus seek vengeance for Protesilaus, the reader will be expected to recall that vengeance in Herodotus often involves the avenger in some new transgression. In fact, the details of the Athenians’ treatment of Artayctes tend to reinforce the idea that their vengeance is also a transgression. Xanthippus elects to punish Artayctes despite the later’s recognition of his error (9.120.2-4) and his offer of compensation and ransom (*ἀποία*). Other transgressions in Herodotus who see the error of their ways later become sympathetic figures and are generally well treated. For example, when Croesus at last appreciates and communicates to Cyrus the lessons of Solon’s wisdom, Cyrus becomes fearful of retribution (*δεισαντα τὴν τισιν*, 1.86.6) and (with the timely assistance of Apollo) saves Croesus from death on the pyre⁸⁰⁸.*

Schlimmer noch wird die grausame Art, wie Artaÿktes ermordet wird, dargestellt, besonders die Bestrafung von Artaÿktes Sohn, der vor den Augen seine Vaters zur Tode gesteinigt wird. Dazu Wesel:

Even more than the decision to execute Artayctes, however, it is the manner of his execution that must give the reader pause. Artayctes is fastened alive to a plank and „hung up“ and his son is stoned to death before his eyes (9. 120. 4). These punishments are not only inherent barbaric, but also recall previous passages in Herodotus in which one person does wrong by doing these things to another. „Hanging up“ is precisely the indignity that Oroites inflicted upon Polycrates (3.125.4) and others who treat theirs enemies in this way later repent of the act. It is notable that

808 Welser, C., Two Didactic Strategies at the End of Herodotus’ Histories, S. 367-368.

the Spartan regent Pausanias -an exemplar of virtue in Herodotus -refuses to inflict a comparable humiliation, impalement, upon the head of Mardonios in revenge for the treatment of Leonidas' corpse at Thermopylae (9.78-79). Pausanias declares that such acts are appropriate to barbarians rather than Greeks (9.79.1) and that Leonidas has already been greatly avenged (9.79.2).

The stoning of Artaÿctes' son before his father's eyes is the last instance of a Herodotean motif involving children who are killed in order to inflict some punishment upon their parents. To hurt a parent by forcing him to witness the murder of his child is nearly always portrayed by Herodotus as an act of madness and it always portends ill for those who do it. ... Again. It is Pausanias who knows better than to engage in such behavior; and though he kills the Thebans who have made common cause with Persia, he frees the sons of the Medizing Theban Attaginus (9.88)⁸⁰⁹.

Das grausame Handeln der Athener wird von Herodot hervorgehoben als Signal dieser Wendung, die einer neuen Einstellung, einem neuen Geist entspricht. Moles⁸¹⁰ erkennt in der brutalen Bestrafung des Artaÿktes und seines Sohnes, dass „*the moral boundaries too – between Greek civilization and Persian brutality – are beginning to dissolve*“. Dazu Pelling⁸¹¹: „*This sort of atrocity is almost exactly ... what we have come to expect of the Persian side. The Athenian story is beginning as the Persian story ends; the Thucydidean notion of the enslaving tyrant-city, with its insinuation that Athen is Persia's successor, is already here*“.

Alle diese Stimmen zeigen eine neue Einstellung der Athener, die sich von dem Volk, das für die Freiheit seines Territoriums gekämpft hat, deutlich unterscheidet und davon entfernt. Die Unterscheidung zwischen hellenischem und barbarischem Benehmen wird verwischt, die Opposition

809 Ebd. 808, S. 368-370.

810 Moles, J. L., *Herodotus warns the Athenians*, S. 277

811 Pelling, C. B. R., *East is East and West is West – Or are they?*, zitiert nach Scardino, C., Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides, S. 323, Anm. 648.

zwischen den Kulturen und ihren Werten verliert an Deutlichkeit, weil die Athener eine Art Gewalt anwenden und ohne das geringste Mitleid handeln, was sie, als neue Macht, neu definiert. Herodot zeigte am Anfang seines Athener-Passus, seine Unsicherheit oder Unentschlossenheit Athen offen zu loben (man hat erklärt, dass es den Leuten der Zeit wo das Werk geschrieben oder gelesen wurde schwer fallen würde, für ein imperialistisches Athen Lobgesänge zu hören). Man muss aber nicht so viel in der Zeit voran gehen. Was Herodot über die Taten der Athener bei Sestos erzählt, ist nicht lobenswert sondern bezeichnet eine Wendung, die schwer zu verteidigen ist. Herodot zeigt sie ohne zu thematisieren, trotzdem hat es eine große Bedeutung, weil sie einer negativen Entwicklung entspricht. Hätte Herodot sein Werk bei Mykale oder bei der Ankunft in Abydos beendet, hätte dieses Ende eine ganz andere Bedeutung gehabt (man könnte dann an die Einheit der Hellenen denken, die zusammen den Invasor besiegt hatten und zusammen nach Hause zurückkehren). Die Trennung der Flotten, die Einnahme von Sestos und die grausame Bestrafung des Artaykes und seines Sohns, beweist den Wunsch Herodots, diese Wendung seinem Leser deutlich zu zeigen; eine Wendung die die Zukunft Hellas (was Herodots Gegenwart entspricht) deutlich durchblicken lässt. Diese Wendung zeigt eine Gefahr, eine Übertretung, die er, wie den Grund für die Auseinandersetzung zwischen Hellenen und Barbaren oder Allgemein gedacht, den Grund für jede Art von Krieg, in einer von *ὕβρις* motivierten Einstellung des „zu viel des Wollens“ findet. Die Untersuchung dieser neuen Einstellung der Athener ist sehr hilfreich, um das Ende des Werkes verstehen zu können.

Nach der Ermordung des Artaykes und seines Sohns, führen die Athener die erbeuteten Schätze heim, besonders die Geräte von den Brücken, um sie in ihren Tempeln zu weihen. Dann schliesst Herodot seine Erzählung ab: „In diesem Jahr geschah nichts weiter als das, was ich erzählt habe“ (IX, 121). Dieses Ende zeigt dass Herodot kein Interesse hatte, das Ende des Konfliktes mit den Barbaren darstellen zu wollen, oder mindestens die Einnahme von Byzanz, die dieser Region Stabilität brachte oder wie sich die Hellenen nach dem Konflikt entwickeln haben. Er will auch nicht,

wie ich oben erklärt habe, sein Werk mit einer Idee der Einheit der zwei hellenischen Mächte enden. Er entschied sich bewusst dazu, sein Werk mit einem Zeichen zu beenden, einer roten Lampe, die eine Gefahr andeutet, die die Zukunft Hellas beeinflussen wird.

Herodot endete sein Werk mit einem kleinen Exkurs: Ein Vorfahre Artayktes namens Atembares gab den Persern einen Rat, den sie vor Kyros brachten. Der Ratschlag besagte folgendes:

„Da Zeus den Persern die Herrschaft gegeben hat, von den Männern aber dir, Kyros, nachdem er Astyages stürzte, wohl, so wollen wir unser Land verlassen, weil es klein und rauh ist, und in ein besseres auswandern. Viele Länder liegen in unserer Nachbarschaft, viele aber auch in größerer Ferne. Wenn wir eins von diesen erobern, werden wir in noch weiterer Hinsicht als jetzt bewundernswert sein; so ziemp es sich für ein Herrenvolk. Wann werden wir dazu eine bessere Gelegenheit finden als jetzt, wo wir über viele Völker und ganz Asien herrschen?“⁸¹².

Die Antwort des Kyros wird von Herodot in indirekter Rede wiedergegeben:

Als Kyros diesen Vorschlag hörte, darüber aber nicht sehr entzückt war, meinte er, sie sollten ihren Plan nur ausführen, riet ihnen aber, sich darauf gefasst zu machen, aus Herren zu Knechten zu werden. Weichliche Länder pflegten auch weichliche Männer hervorzubringen; denn es liege keineswegs in der Art desselben Landes, herrliche Früchte und zugleich tapfere Krieger zu erzeugen. Die Perser sahen das ein; sie nahmen von ihrem Plan Abstand und gingen heim; denn Kyros hatte sie überzeugt. Sie zogen es doch vor, lieber ein mageres Land zu bewohnen als auf

812 Herodot, *Historien*, IX, 122, 2.

fruchtbare Ebene säend anderen Knecht zu sein⁸¹³.

Dieses ist das Ende von Herodots' Werk. Die Frage, die sich der Forschung oft, besonders am Anfang des 20.Jh. gestellt hat, ist, ob dieser Exkurs das von Herodot intendierte Ende überhaupt sein könnte. Dazu möchte ich zwei Aussagen präsentieren, die sich dagegen äußern. Zunächst Willamowitz:

Dass der jetzige Abschluss des herodoteischen Werkes nicht vom Verfasser beabsichtigt ist, liegt auf der Hand oder sollte es doch tun. Mit der Eroberung von Sestos möchte Herodot allenfalls schliessen: mit der Geschichte von dem gepökelten Heros Protesilaos und einer Anekdote aus Kyros konnte er es nicht. Vor allem aber ist kein Buch fertig das kein Ende hat, sondern abreisst: das des Herodotos aber hat seine Einleitung und Ordnung und will ein Kunstwerk sein⁸¹⁴.

Jacobi nimmt eine weit extremere Position gegenüber diesem Ende und erklärt: „Soll das Ironie sein (was niemand glaubt, auch Gomperz nicht), oder hat Herodot den Verstand verloren?“⁸¹⁵ und später ergänzt er folgende Begründung: „Am Schluss eines Werkes, das uns zeigen soll, wie die Macht dieses Reiches zerschellt ist an dem Nationalgefühl und der Macht Athens ... wäre diese Anekdote nicht bloss unpassend, sondern unmöglich und eines denkenden Menschen unwürdig. Also ist das Werk unvollendet“⁸¹⁶. Auch Pohlenz stellt sich die Frage nach dem Mangel an Struktur am Ende des Werkes und sagt: „Warum fehlt dem Ganzen die formelle Abrundung, die er bei jedem

813 Herodot, *Historien*, IX, 122, 3-4.

814 von Willamowitz-Moellendorff, U., Aristoteles und Athen, Buch I, S. 26.

815 Jacoby, F, »Herodotus«, RE Suppl. 2: 1913, S. 375.

816 Ebd. 815, S. 376.

Teile für notwendig hält?“⁸¹⁷. Ich finde, diese Kritiken Herodot nicht nur bestimmte Absichten unterstellen sondern Produkt einer bestimmten ideologischen Einstellung sind, die das Werk nach ihren eigenen Massstäben, nach ihren Kriterien und Werten verstehen wollen. Es geht nicht darum, zu entdecken, was Herodot damit sagen wollte sondern zu zeigen, ob das Werk sich den ideologischen Modell des Kritikers anpasst oder nicht. Unter solchen Voraussetzungen ist es unmöglich, Varianten, wie das von Herodot vorgestellte Ende des Werkes, genau in ihrer Unkonventionalität zu untersuchen und versuchen, so einen Sinn zu finden.

Ich finde Bischoff trifft die inhaltliche Bedeutung des Exkurses, indem er sagt: „Solche 'Anekdoten' sind keine nebensächlichen Geschwätzigkeiten, sondern gedankliche Schätze, die sich in Geschichtsverwandelt haben“⁸¹⁸. Er bezieht ihre Bedeutung auf eine Menge von Ratschlägen, die wie der Rat von Kyros versuchten, das „zu viel des Wollens“ zu vermeiden und zu ambitionierte Züge zu bremsen. Als Beispiel dienen der Rat des Sandanis (I, 71, 2), der Rat des Demaratos (VII, 209) sowie der Rat von Kroisos (I, 155, 4), wo er dem Kyros rät, die Lyder zu erledigen, indem man sie zu einer üppigen Lebensweise zwingt und so zu Weibern macht, oder der Rat von Bias oder Pittakos (I, 27), die Kroisos abraten, die Inselbewohner zu unterwerfen. Er verbindet diese Bedeutung mit der Tradition des Warners, was besonders deutlich in den ersten zwei Beispielen vor kommt, die, weil sie ignoriert wurden, zum Verfall des lydischen und später auch des persischen Reiches geführt haben. Bischoff ahnt eine mögliche Deutung des Endes: „Die Griechen oder gar die Athener in ihrer neuen Größe zu zeigen, konnte eben gerade nicht der Abschluss eines Geschichtswerkes sein, dessen Sinn darin besteht, das Verfallen jeder Macht zu beweisen“⁸¹⁹. Dann beschreibt er das herodoteische Denksystem als eine Art metaphysischen Pessimismus. Diesen „konnte er nicht unter dem Einfluss selbst eines perikleischen Athens oder irgendwelcher anderer

817 Pohlenx, M., Herodot der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes, S. 165.

818 Bischoff, H., Der Warner bei Herodot, S. 78.

819 Ebd. 818, S. 82.

tagespolitischer Bindungen so sehr aus dem Bewusstsein verlieren, um dem siegreichen Griechentum die ewige Dauer seiner Macht zu garantieren“⁸²⁰. Er findet aber im Text keine Stelle, die solchen Verfall beweisen könnte und deswegen schließt er: „Freilich wie Herodot weiterdachte und mit welchen Empfindungen er sich unter seine Zeitgenossen – die nicht Marathonkämpfer oder Salamissieger sind – bewegte, darüber könnten wir nur phantasieren, denn gesagt hat er uns davon nichts“⁸²¹. Mit dieser letzten Behauptung bin ich nicht einverstanden. Ich finde dass Herodot, wenn er auch nicht explizit darüber erzählt, trotzdem eine Warnung zeigt, die in sich schon eine Bewertung beinhaltet. Dewald beschreibt die Problematik vom Ende des Werkes und die Schwierigkeit einer möglichen Deutung:

It is the Cyrus story that presents interpreters of Herodot with the most serious problems, because, depending on what elements in the preceding narrative one wants to stress, and how one links them up, the political importance of the Cyrus anecdote can be interpreted in so many different and even mutually contradictory ways⁸²².

Sie präsentiert drei Interpretationsmodelle: *The Hero Gives Good Advice* (wo die Richtigkeit des Rates hervorgehoben wird als Zeichen von Weisheit, die auch für die Hellenen als Beispiel dienen sollte), *Persian Loose, Greek Wins* (hier wird erinnert, dass die Perser im Laufe der Zeit den Rat von Kyros vergessen haben sollen, im Gegenteil haben die Hellenen ihre Freiheit verteidigt und die Perser besiegt), *The Persians Forgot and Perhaps the Greeks (or at least the Athenians) will too* (Dewald zeigt ihre Skepsis gegenüber dieser möglichen Deutung die für ihre Glaubwürdigkeit viele

820 Ebd. 818, S. 83.

821 Ebd.

822 Dewald, C., *Wanton Kings, Pickled Heroes, and Gnomic Foundings Fathers: Strategies of Meaning at the End of Herodotus' Histories*, S. 75.

Gedankenverbindungen zu brauchen scheint. Dazu Dewald:

Granted that the Persians of 479 do not seem to have followed Cyrus's advice; perhaps the implication is that the Greeks, and in particular the imperialistic Athenians which whom the contemporary narrative of events has ended, are also likely to forget their simple roots and come to grief. In this interpretation, the most important narrative connection is not a contrast between Persian failure and Greek success, but an implicit parallel between the (ironic?) interpretive vagueness in the immediately preceding Sestos episode, and the (ironic?) portrait of hardy Persians listening to Cyrus here. That is, if we read Sestos episode and its lack of articulated values as a tacit lack of enthusiasm for Athens's leadership and Xanthippus's decision to crucify Artayctes, the connection between the last two narratives in the Histories is again analogical rather than polar: Greeks again resemble Persians rather than acting as their opposites. Where the analogy in the first interpretation advance above was opposite, however, the analogy is now a negative one. Perhaps Herodotus is implying that the Athenians are at Sestos already on their way to becoming like the Persians, so that they, too, will fail to remain simple and hardy, and thus deserving of empire⁸²³.

Dies ist eine sehr interessante Darstellung, die hier Dewald vorschlägt. Leider aber, genau an dieser Stelle, wo man glaubte eine konsequente Deutung bekommen zu haben, zeigt Dewald wieder skeptische Zeichen die zum Zweifeln an dieser Interpretation führen: „*For Herodotus, writing in the late 430s and perhaps into the 420s, the Athenians have not yet been brought low, but given the fact that 'small becomes big and big small', it might well happen*“ (S. 75), was sie später in ihrem Aufsatz weiter ergänzt:

823 Ebd. 822, S. 74-75.

Was the contemporary Athenian empire a good thing or a bad thing? Herodotus's Histories does not tell us. But everything else we have seen about the Histories shows us that Herodotus expected that the real connections between the Sardis, Sestos, and Cyrus episodes would be revealed in time. The Histories is silent on this score not because Herodotus thought there was no answer, or because he didn't want to offend someone, or because the answer didn't matter, but because at the time of his writing this part of the pattern had not yet emerged⁸²⁴.

Ich bin mit dieser letzten Bemerkung von Dewald überhaupt nicht einverstanden. Die Wendung der Athener zeigt sich schon in ihrer alleingängigen Eroberung von Sestos. Die imperialistische Einstellung der Athener zeigt sich nicht erst ab 420, sondern ist ein Prozess der gerade bei Sestos anfängt und durch die ganze *πεντηκονταετία* (die 50 Jahre zwischen dem persischen Feldzug und dem peloponnesischen Krieg) sich bestätigt, entwickelt und wie selbst Thukydides sagt, dem Grund für die Entstehung des Konfliktes entspricht⁸²⁵. Deswegen scheint es mir sehr schwer, die Zurückhaltung von Dewald zu verstehen, besonders, nach einer klaren und konsequenten Interpretation des Textes.

Jetzt, da ich viele unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten untersucht habe, wird meine eigene Interpretation präsentiert. Nach der Schlacht von Plataiai (IX 78-79) zeigt Herodot zwei Elemente, zwei Aktionen von Pausanias, die Herodot in ihrer Bedeutung hervorhebt, zunächst: Lampon, einer der Vornehmsten des aiginetischen Heeres, lobte Pausanias für seinen Sieg „Gott hat es dir vergönnt, Griechenland zu retten und, soweit wir wissen, von allen Griechen den größten Ruhm zu erwerben“. Dann bittet er ihn, den Kopf des Mardonios auf einen Pfahl zu stecken, um damit die

824 Ebd. 822, S 81.

825 Dazu spricht Thukydides, Der peloponnesische Krieg, S. 25 über die Gründe, die zum Krieg zwischen Athenern und Lakedamonern führten: „Den letzten und wahren Grund, von dem man freilich am wenigsten sprach, sehe ich im Machtauwachs der Athener, der den Lakedaimoniern Furcht einflößte und sie zum Krieg zwang“.

Tat des Xerxes (er hatte Leonidas nach der Schlacht bei den Thermopylen den Kopf abgeschlagen und auf einen Pfahl gesteckt) zu rächen und sagt „dann werden dich zuerst die Männer von Sparta und dann auch die übrigen Griechen dafür rühmen“. In den zwei Zitaten kommt der Versuch von Lampon, mit Lob und besonders mit der Anwendung des Ruhms-Begriffs, Pausanias Gefühle zu mobilisieren, um ihn für die Rachetat zu gewinnen. Pausanias aber zeigt sich von dem Angebot empört und antwortet: „Um diesen Preis will ich den Beifall der Aigineten nicht, auch nicht aller anderen, die ebenso denken“. Er beschreibt diesen Wunsch als eine „Erniedrigung“ und dann ergänzt er: „Das ziemp sich wohl mehr für Barbaren als für Griechen; aber auch an den Barbaren tadeln wir etwas Derartiges“. Endlich erklärt Pausanias nach welchem Ruhm er strebt: „Mir genügt es, wenn die Lakedaimonier mich für meine rechten Worte und Taten loben“. Hier zeigt Herodot eine Opposition zwischen hellenischen und barbarischen Handeln, Werten und Denken. Die Besonderheit dieser Aussage ist, dass es hier ein Lakedaimonier und nicht ein Athener ist, der diesen Unterschied zeigt. Pausanias zeigt auch große Integrität, weil er seinen Prinzipien treu bleibt und sich nicht überreden lässt⁸²⁶. In der zweiten Episode (IX, 82) lässt Pausanias zwei Mähler (eines auf persische, eines auf lakonische Art) anrichten. Damit will er den Kontrast zwischen beiden Kulturen zeigen; die Üppigkeit der Perser, die Armut der Lakonier. Damit stellt er die Torheit der Perser dar, die ein armes Land angegriffen hatten, was an den Rat des Sandanis im I, 71, 2 erinnert. Damals wurde Kroisos geraten, nicht gegen Männer zu ziehen die „nicht essen, was ihnen beliebt, sondern was sie haben“ und auch wurde ihm klar gemacht, man sollte den Götter danken, dass „sie den Perser nicht den Gedanken eingeben, gegen die Lyder zu ziehen“. Kroisos gehorchte damals nicht und er brachte sein Reich in den Ruin. Pausanias seinerseits, zeigt mit dieser Aktion die Sinnlosigkeit des persischen Feldzugs. In diesen zwei Episoden erweist sich Pausanias als ein reflexiver und vernünftiger Führer, der seiner Prinzipien wegen Lob- oder Ruhm- Versprechungen nicht nach-

826 Seine Integrität, wie die lakedaimonische Tapferkeit ist nicht an einem Ziel orientiert. Man handelt nicht auf eine bestimmte Weise, weil es etwas bringen kann (was dem Handeln des Themistokles entsprechen würde) sondern man handelt so, weil man so handeln muss (nach den lakedaimonischen Normen).

gibt und stattdessen eine sachliche Analyse der Taten vorbringt. Herodot kontrastiert diese Episode mit der nächsten, wo er in der Geschichte der Frau des Masistes, den menschlichen Untergang des Xerxes präsentiert. Hier geht es nicht um Xerxes als Herrscher, um die Verarbeitung der Niederlage oder Ähnliches, hier zeigt Herodot, wie Xerxes, der Mensch der von seinen Trieben dominiert wird, seine eigene Familie zum Abgrund bringt. Mit einer kalten Klarheit zeigt Herodot, wie die von *ὕβρις* motivierten Züge des Xerxes ihn und die Seinigen in Verderbnis bringen. Was als eine Haaremsgeschichte beginnt, nimmt tragische Züge an und dem Leser bleibt kein Leiden erspart, wenn Herodot die Brutalität der Bestrafung von Masistes Frau beschreibt. Wie ich schon vorher erklärt habe, diese Episode hat eine große Bedeutung für das Verständnis des *ὕβρις* Begriffes bei Herodot. Dieser unkontrollierbare Zustand, der Drang zu mehr, die überhebende Einstellung, alles was dieses „zu viel des Wollens“ beinhaltet, habe ich mehrmals als Begründung für Konflikte definiert. Krieg, Eroberung, Gewalt sind äußere Zeichen dieses Zustandes, dieses Leidens. Was sich in dem Fall von Masistes' Frau zeigt, sind die innere Wirkungen der *ὕβρις*, die dem Mensch in seiner Gefühlsebene zerstört und zum Scheitern führt. Sofort danach, ohne jegliche Unterbrechung, ohne Übergang erzählt Herodot von der Trennung der hellenischen Flotte und vom Alleingang der Athener und der Eroberung von Sestos. Was ist das Besondere an diesem Feldzug? Was unterscheidet ihn von anderen militärischen Aktionen der Athener? Die Besonderheit an diesem Zug der Athener ist die Brutalität, mit der sie handeln, die Grausamkeit mit der sie Gewalt anwenden, was eine Abgabe aller seinen ethischen Prinzipien bedeutet. Das kann man an dem Beispiel von der Ermordung des Artayktes sehen, der ans Kreuz gehängt wird, während sein Sohn vor seinen Augen gesteinigt wurde. Nie vorher hatten die Athener solche Methoden im Krieg benutzt, nie so barbarisch gehandelt. Diese neue Einstellung der Athener kommt noch deutlicher hervor, wenn man mit der vorher erwähnten Haltung des Pausanias vergleicht. Was neu ist, und das ist auch die Funktion welche, die Episode der Frau des Masistes hat, dass Herodot eine Ähnlichkeit zwischen den

Athenern und den Persern zeigt. Die Opposition zwischen Hellenen und Barbaren, die das ganze Werk geprägt hat, verwischt jetzt wegen dieser neuen Einstellung der Athener. Hier ist der Punkt, wo ich Dewalds Aussage nicht zustimmen kann. Hier zeigen sich neue Eigenschaften bei den Athenern, die ein zukünftiges imperialistisches Athen vermuten lassen. Hier unterscheidet sich diese neue athenische Einstellung stark genug von dem Athen, das die Freiheit von Hellas verteidigt und garantiert hat, um nicht von Herodot oder seinen Lesern wahrgenommen werden zu können. Hier entsteht eine Gefahr dass in der Zukunft (die Gegenwart des Herodots aber auch die Gegenwart seiner Leser⁸²⁷) sich verwirklichen wird⁸²⁸. Die Episode der Frau des Masistes, die stark antithetisch gegenüber der Episode von Pausanias wirkt, findet ihre Synthesis bei der Episode der Eroberung von Sestos nicht. Es entsteht hier eine neue Situation, die nicht spezifisch zum Thema des Werkes gehört, die aber auch wegen ihrer Konsequenzen für ganz Hellas sehr wichtig ist und die Herodot auf seine Weise darstellen will. Nach der Ermordung Artayktes, erzählt Herodot, fuhren die Athener mit den erbeuteten Schätzen nach Hause zurück, besonders mit den Geräte von den Brücken, um sie in ihren Tempeln zu weihen. Hier bringt Herodot seine umstrittene Kyros' Anekdoten. Woraus besteht genau der Rat des Kyros? Er wird gefragt, ob die Perser ihre rauhe Land verlassen sollen und in ein besseres auswandern, jetzt da sie Herren über viele Länder in Asien seien, weil es sich für ein Herrenvolk ziemp, andere Länder zu erobern. Kyros aber warnt, wenn sie das tun würden, würden sie aus Herren zu Knechten werden. Er gibt dazu folgende Begründung: „Weichliche Länder pflegten auch weichliche Männer hervorzubringen; denn es liege keineswegs in der Art desselben Landes, herrliche Früchte und zugleich tapfere Krieger zu erzeugen“ (IX, 122, 3-4). Wenn man zu viel will, riskiert man, sich selbst zu verlieren. Die Perser gaben ihm recht und gingen heim. „Sie zogen es doch vor, lieber ein mageres Land zu bewohnen als auf fruchtbarer Ebene säend anderen

827 Ich spreche hier von der Entstehung des peloponnesischen Krieges.

828 Noch ein Beweis die Dewalds Aussage widerlegt ist der Angang der so genannte Athen Passus (VII, 139). Hier tut es Herodot selber sehr schwer ein lobendes Wort für Athen zu betätigen: „Jetzt muss ich offen meine Meinung sagen, so unangenehm sie den meisten Menschen ist“. Das beweist die negative Meinung die bei seinen Zuhörer über Athen herrschte.

Knecht zu sein“ (IX, 122, 49). Die Ironie dieses Rates ist dass derjenige der den Rat gibt, das heißt Kyros, selber sein eigenen Rat nicht befolgt hat⁸²⁹. Dieser verfehlte Rat, steht für ein verfehltes Volk, das durch ein „zu viel des Wollens“ seine Idiosynkrasie verfehlt und darum gescheitert ist. Wäre diese Anekdoten direkt nach der Episode der Frau des Masistes gewesen, könnte man glauben, sie dient als eine Analeipse, die den Ursprung des persischen Verfehlens zeigt. Diese Anekdoten steht aber nach der Episode von der Eroberung des Sestos, nach der Wendung der Athener. Jetzt erscheint der Sinn der Anekdoten in einer anderen Richtung. Diese Anekdoten ist nicht analeptisch und bezieht sich nicht auf die Perser; sie ist proleptisch und bezieht sich auf die Athener. Es sind die Athener, die jetzt in Hellas (wieder) Herren geworden sind und im Alleingang versuchen, neue Orte zu erobern, neue Machtansätze zu zeigen. Sie handeln nicht mehr als Verteidiger, sie sind Aggressoren geworden. Die Warnung ist proleptisch, weil sie sich auf eine Zukunft bezieht, die der Gegenwart von Herodot entspricht. Es ist eine Art Voraussagung mit einer bestimmten Gewissheit. Diese Gewissheit entspricht dem ganzen Werk Herodots. Man könnte das ganze Werk Herodots als eine Art Analeipse denken die an dem Beispiel der Perser das Schicksal der Athener voraussagt. Dazu Moles:

„So, implicitly, the warning is Herodotus' and includes Athens, the coming imperial power; already at the History's end pushing against the re-established and natural geographical boundaries, already erupting beyond the textual boundaries. The series of ring structures enacts the close of one 'cycle' and the beginning of another“⁸³⁰.

829 Dazu Scardino, C., Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides, S. 325: „Kyros, der wie andere vor ihm – z.B. Sandanis 1,71 und Demaratos 7, 102 – als Warner auftritt, hält sich zunächst an seine Maxime, verbietet den Persern, sich am Geld der Lyder zu vergreifen (1, 153) und folgt Kroisos' Rat (155, 4), den Lyder ihren Luxus und ihre üppige Lebensweise zu belassen. Aber bei der Eroberung Babylons wird Kyros von Habgier und Hybris getrieben, ebenso beim Feldzug gegen die Massageten. Durch die Eroberung ändern die Perser ihre Sitten und beginnen, den Luxus zu lieben“.

830 Moles, J., Herodotus and Athens, S. 49.

Diese Interpretation bedeutet auch eine Absage an die oft vermutete pro-athenische Haltung von Herodot. Es zeigt, wie differenziert er beide Völker (Athener und Lakedaimonier) behandelt aber auch kritisiert hat. Die Lakedaimonier, dank ihrer rigiden sittlichen Struktur, hätten nie eine solche Wendung, wie die Athener verursachen können. Was damals als Kritik besprochen wurde, stellt sich jetzt als ein Vorteil dar. Bei den Lakedaimonien wird dieses „zu viel des Wollens“ durch ihre Normen verdrängt. Die Athener sind der Gefahr verfallen, ihre gute individuelle Stärke in eine Energie zu verwandeln, die nur die eigene Gier füllt, anders gesagt sie sind der *ὕβρις* verfallen. Die *ὕβρις*, die Cyrus in dieser Anekdote zeigt, entspricht der *ὕβρις* die als Grund/Ursache des Konfliktes zwischen Hellenen und Barbaren gilt, und der *ὕβρις*, die die Athener zur imperialistischen Macht machen wird, was ich in dieser Arbeit als ein „zu viel des Wollens“ bezeichnet habe. Die Tragik des Kyros als Warner, der an ihn gerichtete Warnungen selber nicht wahrnehmen kann, entspricht der Unfähigkeit Desjenigen der in *ὕβρις* verfallen ist, sein Schicksal zu ändern, was für die Perser, die Athener, die Spartaner⁸³¹ oder auch für unsere Zeit noch gültig ist.

831 Die Spartaner erlitten ein ähnliches Verfallen in *ὕβρις* in der Zeit nach dem peloponnesischen Krieg. Dazu Barcelo, P., kleine griechische Geschichte, S. 105: „Einen zuverlässigen Bericht über den Niedergang Spartas verfasste der spartafreudliche Historiker Xenophon, der folgende Gründe dafür benennt: Denn ich weiß, dass die Lakedaimonier es früher vorzogen, unter mässigen Bedingungen zu Hause miteinander zu leben, statt als Harmosten in den Städten umschmeichelt und so verdorben zu werden. Und ich weiß, dass sie früher fürchteten, offenbar werden zu lassen, dass sie Gold besassen. Jetzt aber gibt es welche, die sogar mit ihrem Besitz prahlen. Ferner weiß ich, dass früher deswegen Fremde ausgewiesen wurden und es nicht erlaubt war, ausser Landes zu gehen, damit die Bürger nicht von den Freuden mit Leichtsinn erfüllt wurden. Jetzt sehe ich aber, wie die, welche die Erste zu sein schienen, sich bemühen, dass ihr Harmostenamt in der Fremde niemals zu Ende gehen solle. Und es gab eine Zeit, in der ihnen daran lag, dass sie würdig seien geführt zu werden; jetzt aber sind sie viel mehr damit beschäftigt, die Herrschaft zu erlangen, als ihrer würdig zu sein“ (Xenophon, Staat der Lakedaimonier 14).

Schlusswort

Ich komme jetzt zu der Titelfrage dieser Arbeit zurück um ein Fazit dieser Untersuchung zu ziehen: was ist die hermeneutische Frage bei Herodot? Ich habe diese Frage in zwei Teilen gestellt: erstens, wie kann man den Weg ebnen um an das Werk von Herodot zu kommen, es in seiner epistemischen Struktur wahrzunehmen, in seinen sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten zu betrachten, und zweitens: welches Ziel ergibt sich vorurteilsfrei aus dem Text, welche Fragen haben Herodot dazu bewegt, dieses Werk zu schreiben, was wollte Herodot überhaupt mit dieser Darstellung zeigen?

Erster Teil

Die erste Frage entspricht dem ersten Teil dieser Arbeit. Der erste Punkt, den ich hier behandelt habe, war die Bedeutung des Begriffs *Iotopía* bei Herodot. Das ist nicht nur wichtig, weil wir das Werk so nennen, sondern weil sich ein großer Unterschied zwischen Herodots Begriff und unserem zeigt. Das ist einer der wichtigen Punkten der sich aus dieser Arbeit herausgestellt hat: Herodot benutzt Begriffe in seinem Werk, die im Laufe der letzten 25 Jahrhunderte eine Wandlung in ihrer Bedeutung erfahren haben. Wenn wir diese Begriffe nach unseren Maßstäben zu verstehen suchen, werden wir nur Herodots Werk an unsere Zeit anpassen, es aber nie in seinem ursprünglich beabsichtigten Sinn begreifen können.

Die ausführliche Beschreibung von Snell, die ich dargestellt habe, hat gezeigt, dass der Begriff

Iστορία bei Herodot eine sehr eingeschränkte Bedeutung zeigt, und einer Art Erkundung entspricht. Das Terminus *iστορέω* ist eine Tätigkeit, die mit dem Sehen zu tun hat. Aber nicht nur das Sehen ist wichtig, sondern auch darüber zu berichten. Wichtig ist auch, dass dieser Terminus typisch ionisch war und für die Athener sogar ein Fremdwort war (Thukydides hat diesen Begriff z. B. nie benutzt). Der von Anfang bestehende synchronische Unterschied wird sich diachronisch noch multiplizieren, was zu einem totalen Missverständnis des ursprünglichen Begriffes *Iστορία* führen wird. Ursprünglich entspringt das Wissen der *Iστορία* aus der Empirie; sie eine Tätigkeit, eine Forschung, aber auch Gegenstand und Ergebnis dieser Forschung, das eine Art von Wissen produziert. Die nächste Untersuchung, die ich unternommen habe war die eines Zitates, das für die Betrachtung von Herodot als Historiker eine grosse Rolle gespielt hat: *Herodotus, pater historiae* aus *De Legibus* von Cicero (1,5). Dieses Zitat ist als ein Lob und Anerkennung Ciceros für Herodot in die Geschichte eingegangen und hat Herodot als ersten Vertreter dieser Gattung gesetzt. Ich habe den ganzen Anfang von *De Legibus* untersucht, um den Sinn der Passage und nicht nur den Begriff *pater historiae* zu erhellen. Cicero geht es um die Wahrheit, um die inhaltliche Wahrheit bei den Erzählungen. Es wird ein Unterschied zwischen dem Wahrheitsgehalt der Dichtung, die auf Unterhaltung und der Geschichtsschreibung, die auf Wahrheit zielt, thematisiert. Cicero bezieht sich zunächst auf die Schilderung des Aristoteles in dessen *Poetik*, besonders auf den Unterschied zwischen Dichtung und Geschichtsschreibung (1451a-1451b). Jetzt erreicht man den Kern des Zitats, das im Original lautet: „quamquam et apud Herodotum patrem historiae et apud Theopompum sunt innumerabilis fabulae“⁸³². Die Einschränkung, die dieses „quamquam“ bedeutet, macht es schwer das Zitat als Lob zu verstehen. Cicero sagt, dass sogar bei dem bekannten Herodot (so bekannt, das man ihn als Vater der Geschichte bezeichnen kann) und bei Theopomp, viele phantastischen Erzählungen zu finden sind. Damit empuppt sich dieses Zitat als eine Kritik. Es ist schwer, dieses Zitat als Lob zu verstehen, wenn der gelobte selber sich nicht an die Regeln der Gattung hält. Ich habe deswegen ge-

⁸³² Cicero, *De Legibus*, 1,5, S. 16.

schlossen, dass das Epitheton „*pater historiae*“ nicht als Lob sondern als Beispiel von Cicero benutzt wurde um die Schwierigkeit, die extreme Strenge der oben gestellten Unterscheidung einzuhalten, (Dichtung-Geschichtsschreibung) hervorzuheben. Es zeigt sich hier schon bei Ciceros Zeit eine Wandlung, eine Erweiterung des Begriffes *Iστορία*, die logischerweise das Werk Herodots, da früher entstanden, nicht erfüllen kann. Auf einer kleinen Skala entspricht diese Situation genau unserer modernen Betrachtung von Herodots Werk. Er wird mit unseren Begriffen, Ideen, Theorien und Methode betrachtet und ist von Anfang an deswegen verurteilt, missgedeutet zu werden. Das Problem das Cicero darstellt, ist die Schwierigkeit, ein Geschichtswerk zu schreiben ohne literarische Elemente zu benutzen, was der Voraussetzungen von Aristoteles Definition entspricht⁸³³. Das Zitat möchte diese Schwierigkeit herausstellen und weniger das Lob auf Herodot als Geschichtsschreiber. Ohne Betrachtung des Kontextes hat sich diese lobende Aussage mit der Zeit etabliert, deswegen habe ich sie gründlich untersucht um ihre wahre Bedeutung (für Cicero und für uns heutzutage) zu zeigen.

Da der Begriff *iστορία* im Laufe der Zeit eine starke Bedeutungswandlung durchlaufen hat, habe ich die Geschichte als Gattung und ihre Bedeutung in unserer Zeit untersucht⁸³⁴. Ich konnte feststellen, dass die aristotelische Betrachtung (Opposition Dichtung - Geschichte) heute noch eine große Rolle spielt. Die moderne Geschichtswissenschaft versucht sich von der Dichtung zu separieren: Ranke hält es für das Ziel der Geschichtsschreibung „bloss sagen, wie es eigentlich gewesen“⁸³⁵. In der gleichen Richtung äußert sich Droysen, der die Geschichte als eine Betrachtung von Zeugnissen und ihre Verarbeitung mit wissenschaftlichen Methoden sieht. Der Widerspruch in diesem System

833 In der Tat zeigt Cicero eine viel strengere Unterscheidung zwischen Dichtung und Geschichte als Aristoteles. Es ist klar, dass er sie aus die Opposition Dichtung - Geschichte von Aristoteles entwickelt hat. Trotzdem stellt Aristoteles Herodot als Beispiel für die Geschichtsschreibung vor. Cicero, in dem von mir untersuchten Zitat, polemisiert mit dieser Entscheidung und zeigt mit Recht dass Herodot an der von Aristoteles gestellten Opposition sich nicht hält. Das zeigt die Schwierigkeit über einem Begriff zu urteilen, wenn dieser Begriff eine Wandlung in seiner Bedeutung erlitten hat.

834 Nach von Willamowitz-Moellendorff gilt der Begriff moderne Geschichtswissenschaft ab den Anfang des 19. Jahrhundert.

835 Ranke, L., Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1949 bis 1535, Leipzig, Berlin: 1824, VII.

aus dem 19. Jahrhundert ist, dass es nach Objektivität sucht, aber mit subjektiven Mitteln (wie z. B. die Divination bei Schleiermacher oder die psychologische Einfühlung bei Dilthey). Trotzdem behauptet so verstandene Geschichte eine Wissenschaft zu sein. Im 20. Jahrhundert zeigt sich eine Wandlung aus der Sprachwissenschaft, die die Macht des Textes hervorhebt und auf die Utopie der „Objektivität“ verzichtet. Der Text wird jetzt (siehe White's Stellungnahme S. 38ff.) als ein Konstrukt betrachtet und der Historiker wird als ein Geschichtserzähler geschildert, der aus einer ungeordnete Masse von Fakten eine plausible Geschichte zu machen versucht (siehe Collinwood. S. 39). Das große Problem dieser Methode ist ihre Unfähigkeit sich die Subjektivität ihrer Arbeit bewusst zu machen. Deswegen bin ich mit White einverstanden, der die Geschichte als eine Art Roman betrachtet und den Historiker als jemand, der durch die Kodierung des Materials, die Daten in vertrauter Form (wie eine Plotstruktur) präsentiert: „Die historische Erzählung bildet nicht die Dinge ab, auf die sie verweist; sie *ruft* die Bilder von Dingen, auf die sie verweist, *ins Bewusstsein*, in derselben Weise, wie es eine Metapher tut⁸³⁶. Obwohl White für eine Überwindung der aristotelischen Opposition plädiert, da „wir das *Tatsächliche* nur erkennen, wenn wir es mit dem *Vorstellbaren* kontrastieren oder vergleichen“ ist die Betrachtung des Historikers heutzutage noch zu einem relativ großen Anteil von dem Positivismus des 19. Jahrhundert geprägt. Durch meine Analyse kann man schliessen, dass die Geschichtsschreibung ein Prozess ist, wo der Autor nach seinen Kriterien etwas zu erklären und erzählen versucht. Diese Kriterien, was und besonders, wie er das, was er erzählen wird, zu erklären vermag ist von vielen (historischen, soziologischen, kulturellen) Faktoren abhängig. Auf der anderen Seite zeigt sich auch bei dem Leser eine bestimmte Perspektive, mit der das Erzählte betrachtet wird. Um diese Doppelproblematik im Hinsicht auf die geschichtliche Wahrheit zu überwinden, stellte ich die von Assman vorgeschlagene „konnektive Denkstruktur“ (siehe S. 47) dar, welche die diskursive Ordnung eines Textes, dass die Anschauungen einzelner Individuen zu einem *Wir* zusammenbindet, verkörpert. Wenn man einen historischen Text aus dieser Ordnung und

836White, H., Der historische Text als literarisches Kunstwerk, Bd. 64, S. 141.

nicht aus unserer Perspektive betrachten kann, wird eine richtige Deutung des Textes möglich. Diese von Assmann vorgestellte Ordnung des Diskurses habe ich mit der Darstellung von ähnlichen Ideen von Foucault vertieft. Die Ansichten von Foucault zeigen sich als ein hilfreiches Instrument, um für die Eigenartigkeit des Textes eine Begründung zu finden. Jeder Text besitzt eine bestimmte Ordnung. Das Problem, Herodots Ordnung zu verstehen, hat mit der allgemeinen Problematik zu tun: die Möglichkeit eine andere Ordnung als die unsere zu verstehen, was uns in Unruhe versetzt. Foucault bringt als Beispiel eine Erzählung von Borges (siehe S.49) wo logische und phantastische Elemente nacheinander dargestellt werden. Es zeigt sich als problematisch für den Betrachter, dass eine Trennung zwischen den Bereichen (logisch – fantastisch) fehlt. Die Akzeptanz der Möglichkeit anderer Diskursformen bedeutet den ersten Schritt um eine Relativierung unseres selbstzentrierten Denkens zu erreichen. Man kann klar feststellen, dass Herodots Diskurs motiviert und determiniert wird. Foucault spricht von historischem *a priori*, das eine bestimmte Art Gedanken, Philosophie oder Wissenschaft nicht nur determiniert sondern überhaupt erscheinen lässt. Dazu noch: unsere Diskurs ist auch motiviert und determiniert (nur unsere historischen *a priori* sind andere als bei Herodot aber wir stellen sie nicht in Frage). Als Schluss dieser Betrachtungen ist klar, dass man mit einer dezentralisierten Einstellung folgendes erreichen kann: statt Herodot als Historiker zu betrachten, kann der Versuch unternommen werden, zu hinterfragen, warum Herodot sagt, was er sagt, und besonders, wie er es sagt. Dieser Ansatz von Foucault ist eine große Hilfe in Bezug auf die Einstellung, mit der man Herodots Werk angehen kann. Er gibt uns die Möglichkeit, Herodot aus Herodot zu verstehen und die Bedeutung seines Diskurses aus den epistemischen Aspekten seiner Zeit zu betrachten und seine Andersartigkeit zu erkennen und daraus eine Deutung zu versuchen.

Nach der formalen Voruntersuchung dieser Elemente, habe ich mich dem zentralen Thema gewidmet, das dieser Arbeit den Titel gibt, der Hermeneutik. Am Anfang dieses Kapitels habe ich die Erkenntnistheorie Kants untersucht, welche die Basis für das wissenschaftlichen Denken des 19. Jh.

ist. Seine Unterscheidung zwischen „Erscheinung“ und „Ding an sich“ zeigt, dass sogar unsere Wahrnehmung nicht begreift, was ist, sondern nur, was und wie wir wahrnehmen können. Wir können die Realität nicht erfassen wie sie ist, sondern nur, wie wir nach unseren Möglichkeiten sie wahrnehmen können. Es zeigt sich sogar in der Wahrnehmung, als Vorstufe und Bedingung der Möglichkeit des Verstehen, schon eine subjektive Einstellung des Betrachters, was schon als erste Warnung auf dem Weg eines möglichen Verstehens gelten soll. Dieser Weg des Verstehens zeigt sich bei Schleiermacher (Divination) oder bei Dilthey (psychologische Einfühlung) stark von einer subjektiven Einstellung abhängig. Sogar bei einem Vertreter des Historismus wie Droysen, der eine „Logik des Verstehens“ darzustellen versucht zeigt sich in ihrem Schluss ihr starke interpretatorischer und subjektiver Charakter: „was wir dabei gewinnen, ist freilich nicht ein Bild des Geschehens an sich, sondern unserer Auffassung und geistigen Verarbeitung davon“⁸³⁷. Diese sichere Stellung des Subjektes als Deuter wird von Nietzsche stark in Frage gestellt. Seine Kritik am Subjektivismus („Ich denke“) habe ich in Bezug auf die verschiedenen Übersetzungsvorschläge für den ersten Satz des Werkes und dessen Vergleich zum ersten Fragment von Hekataios untersucht und festgestellt dass Nietzsches Kritiken, die an Kants Subjektsidee gerichtet wurden, für die Wissenschaftler die sich mit Herodot beschäftigen (in diesem Fall die Übersetzer) nicht an Gültigkeit verloren haben. Was Nietzsche stark in Frage stellt, ist die anscheinende Sicherheit der Werte, diese unreflektierte und unhinterfragte Sicherheit, die er als Angst vor Unbekanntem erklärt: „Mit dem Unbekannten ist die Gefahr, die Unruhe, die Sorge gegeben – der erste Instinkt geht dahin, diese peinlichen Zustände wegzuschaffen. Erster Grundsatz: irgend eine Erklärung ist besser als keine“⁸³⁸. Was ist ein Wort?, Was ist Wahrheit? Metaphern „die nach langem Gebrauche einem Volkes, canonicisch und verbindlich dünken“⁸³⁹. Nietzsche demaskiert die Fundamente, Grundwerte, die dem wissenschaftlichen Diskurs Inhalt geben. Er erklärt wie determiniert und motiviert unsere Begriffe sind.

837 Droysen, J. G., Historik, S. 116.

838 Nietzsche, F., Götzen-Dämmerung, S. 93.

839 Nietzsche, F., Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, S. 880-881.

Sie sind nicht „von Natur aus“ gültig. Diese Betrachtung des Denkens sollte eine Anregung für jeden Wissenschaftler sein, sich aus der Gemütlichkeit der Tradition zu entfernen, jeden Begriff, Werte und Ideen zu hinterfragen, jede Perspektive zu reflektieren um eine schöpferische, freie Leistung schaffen zu können.

Eine andere Ebene der Suche nach einer Möglichkeit des Verstehens zeigt Heidegger in seiner ontologischen Arbeit. Hier wird das Verstehen immanent, konstitutiv als Grundmodus des Daseins betrachtet. Das epistemische Verstehen gilt als eine Reflexion des Verstehens, als Entwerfen des Verstehens, um die eigenen Möglichkeiten auszubilden. Heidegger verlangt „die eigene hermeneutische Situation durchsichtig zu machen, damit sich das Fremde oder Andersartige des Textes allererst zur Geltung bringen kann“⁸⁴⁰. Das Problem, dass Heidegger pointiert, ist, das Sichselbstverfehlen des Daseins, das heißt, das Verfallen des Daseins in das „Man“. Das bedeutet den Verlust des eigenen Verstehens, seine Übertragung in den *Mainstream* des Denkens, was n. m. E. dem Zustand großer Teil der heutigen Forschung entspricht. Statt selber sich das eigene Verstehen zu verarbeiten, zu reflektieren, nimmt man das, was man für allgemein gültig und das, was man für richtig und akkurat hält, als Basis des Verstehens. Diese Betrachtung von Heidegger halte ich für besonders wichtig, weil sie zum Ursprung der Problematik des Verstehens geht und dazu einen Weg aus diesem Selbstverlust vorschlägt. Diesen Weg nennt Heidegger „Destruktion“ und das bedeutet die Abkehr von der Tradition und vom Idee einer absoluten Wahrheit.

Gadamer seinerseits sieht das Verstehen als einen dialektischen Kontrapunkt zwischen den Vorurteilen, das heißt, den Kenntnissen die man zur hermeneutischen Situation mitbringt, und dem Zeitabstand zu dem Text, dem Horizont des Verstehens und den historisch gebundenen Sinn-Entwürfen, was Gadamer Wirkungsgeschichte nennt. Dieses Gespräch, diese Auseinandersetzung mit einem Text, der aus einer anderen Realität stammt, und dem, was im Laufe der Geschichte an Bedeutung gewonnen hat und meinem eigenen selbstbewussten Verstehen entspricht, kann zu einer

840 Grondin, J., Einführung in die philosophische Hermeneutik, S. 139.

hermeneutischen Deutung des Textes führen. Diese Analyse erweist ein anderes Problem: den hermeneutischen Zirkel. Können wir nur verstehen, was wir verstehen können? Ist diese Zirkularität nicht überwindbar? Ich habe in der Arbeit unterschiedlichen Betrachtungen zur diesem Problem dargestellt. Die klassische Betrachtung des Zirkels (Ast, Schleiermacher) versucht einen Weg aus dem selben zu finden und hebt die Schwierigkeit des Verstehens hervor. Heidegger und Gadamer finden in der Zirkularität die Struktur des Verstehens und schlagen also keine Weg aus dem Zirkel vor. Für Heidegger kommt nur auf Grund des Verstehens die Auslegung zum Verstehen. Sie bedeutet für Heidegger „die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten“⁸⁴¹. Gadamer reformuliert die Struktur des hermeneutischen Zirkels aus einer Konfrontation verschiedener Vorverständnisse und wird damit zum allgemeinen Verstehensmodell gehoben.. Der Zirkel „beschreibt das Verstehen als das Ineinanderspiel der Bewegung der Überlieferung und der Bewegung der Interpreten“⁸⁴². Bei Heidegger und Gadamer zeigt sich eine dynamische Erklärung des Verständnisprozesses. Der Zirkel ist in ständiger Bewegung wie das Leben selbst. Als Schluss dieses Abschnittes kann man eine Entwicklung in der Hermeneutik feststellen, die aus der subjektiven Betrachtung der Welt zu einem sich-in-der-Welt-Verstehen zielt. Verstehen wird nicht mehr teleologisch verstanden. Man sollte, in der Sprache von Aristoteles das Verstehen und die Hermeneutik insbesonders als eine *πρᾶξις* betrachten, einen Prozess der Interaktion von innerem und äusserem Wissen. Wichtig ist eine Bewusstmachung der unterschiedlichen Bedeutung dieser zwei Arten von Wissen. Tendiert man zu sehr dazu, das eigene Wissen in das Werk zu projizieren oder, auf der anderen Seite, zieht man nur die äußen Elemente in Betracht (z. B. Die Wirkungsgeschichte), dann wird das Resultat eine verfehlte Ausdeutung der Werkes sein.

Nach dieser theoretischen Beschreibung habe ich eine Darstellung der unterschiedlichen Betrachtungen der Forschung über Herodot vorgestellt. Die Idee dahinter war, das breite Spektrum von Ein-

841 Heidegger, M., Sein und Zeit, S. 148.

842 Gadamer, H. G., Wahrheit und Methode, S. 298.

stellungen zu zeigen, wie das Werk interpretiert wird. Dazu kann man in den verschiedenen Interpretationen die von mir untersuchte Problematik des Verstehens klar beobachten. Es ist nicht der Sinn der Betrachtung, allgemein diese Arbeiten zu kritisieren, sondern die Problematik der Deutung hervorzuheben. Ganz deutlich zeigt sich diese Problematik im Werk von Fehling (siehe Seite 111-114) und von Pritchett, der die Thesen von Fehling zu widerlegen versucht (S. 115-120). Diese Auseinandersetzung ist beispielhaft in Bezug auf die Art, wie man einen Text falsch deuten kann. Fehling versucht, indem er viele Stellungnahmen Herodots widerlegt, seine These zu beweisen, dass Herodot alles erfunden habe, was er geschrieben hat. Er beurteilt Herodot mit seinen eigenen Vorurteilen. Er untersucht die Wahrhaftigkeit Herodots nach seinen wissenschaftlichen Kriterien. Er verfehlt es, Herodot in seiner Andersartigkeit zu betrachten. Seine Untersuchung hat eine innere logische Struktur, die der Wissenschaft seiner Zeit entspricht, nicht aber der Logik des Zeitalters von Herodot. Das halte ich für ein Grundfehler, der sich bei vielen Forschern zeigt, die aber bei Fehling strukturell in einer Größe erscheint, wie sie beispielhaft für eine verfehlte Interpretation ist. Auf der anderen Seite steht die Arbeit von Prichett: warum verfehlt auch sie die Möglichkeit einer richtigen Ausdeutung, wenn diese Arbeit die Thesen von Fehling eine nach dem andern zu demontieren vermag? Weil Prichett „nur“ wissenschaftlich denkt und handelt. Indem er alle Thesen von Fehling widerlegt, verfehlt er es, den Grundfehler an Fehlings Konzept zu begreifen und dadurch schafft er eine Legitimation seines Werkes. Es geht mir nicht darum, die Fehler von Fehling zu korrigieren, sondern seine verfehlte Einstellung ins Licht zu stellen. Diese beiden Werken dienen mir als Beispiel einer Forschungsmethodologie, die an dem Werk vorbei geht, oder besser gesagt, nicht an das Werk kommen kann weil sie es nur aus einer bestimmten Perspektive betrachten kann.

Das letzte Thema, das ich in diesem Abschnitt bearbeitet habe, betrifft die Schwierigkeit der Übersetzung, die auch denselben Prämissen und Einschränkungen wie die des Verstehens unterliegt. Das habe ich an dem letzten Teil des Prooimions *δι' ἦν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήοισι* untersucht. Dabei

habe ich die Bedeutung des Begriffes *aitía* in verschiedenen Lexika gegenübergestellt. Es zeigt sich eine unterschiedliche Bewertung dieses Begriffes, entweder in Richtung „Ursache“ oder „Schuld“. Damit habe ich bewiesen, wie wichtig die Rolle des Übersetzers für ein richtiges Verstehen des Textes sein kann (es macht einen riesigen Unterschied, ob die Ursache des Konfliktes oder wer an dem Konflikt schuldig sei, als Grund für die Erkundung steht) und welche Rolle für die Deutung des Werks die Wahl des Wortes bei der Übersetzung spielen kann.

Nach dieser allgemeinen Betrachtung der Schwierigkeiten der Annäherung an den Text, der Problematik des Verstehens und der Gefahr einer verfehlten Deutung des Werkes habe ich am Ende des ersten Teiles der Arbeit mein eigenen Vorschlag zur Vorgehensweise bei der Interpretation gegeben: *die selbstbewusste Reflexivität*, die sich auf zwei Ebenen zeigt. Die erste Reflexivität zeigt sich auf der Seite des Lesers. Als Leser betrachtet man den Text als „wir selbst“, das heißt, aus unserer Perspektive. Dieses „wir selbst“ bedeutet jemand, der mit einer bestimmten Wahrnehmung, Verstehen, Vorurteilen und Weltanschauung einen Text betrachtet. Wir können nicht aufhören „wir selbst“ zu sein, das heißt, man wird immer den Text aus der eigenen Perspektive betrachten. Wofür ich plädiere, ist, sich diese Situiertheit bewusst zu machen, weil unsere Art die Welt zu verstehen meistens anders ist als die des Textes. Ich habe die Problematik der Betrachtung der anderen aus der eigenen Weltanschauung an dem Beispiel der Tragödie von Aischylos „Die Perser“ vorgeführt. Die reflexive Bewusstmachung der eigenen Anschauung erlaubt die Offenheit in der Betrachtung des Werkes, weil sie dem Leser ermöglicht, seine zentrale Position des Betrachters zu verlassen (oder zu verschieben, indem man ein Schritt zur Seite macht) und dadurch andere Betrachtungen, andere Ordnungen in ihrer Eigenartigkeit wahrnehmen zu können. Die zweite Reflexivität zeigt sich in der Betrachtung des Werkes. Ich habe diesen Bereich in zwei Ebenen unterteilt: die Ebene des Textes und die Ebene des Diskurses. Der Text soll als ein Konstrukt wahrgenommen werden. Das Werk von Herodot ist für mich ein Schwellentext, der mit vielen Stilmitteln (mythologischen, durch

Exkurse, durch erfundene Geschichten oder phantastische Erzählungen) erzählt. Als Beispiel dient das Treffen zwischen Kroisos und Solon (I, 26-33). Statt die historischen Quellen des Treffens zu suchen, sollte man die Bedeutung untersuchen, die dieses Treffen für das Werk hat. Wenn man sich zu sehr auf das, *was* erzählt wird konzentriert, läuft man Gefahr schnelle Urteilen zu produzieren. Wenn man sich stattdessen mehr auf das *wie* richten kann, wie Herodot seine Geschichte präsentiert, welche Beziehungen er zwischen den Völkern konstatiert und wie er das Handeln und Leben der Menschen darstellt, dann kann man die dem Text immanente Wahrheit erscheinen lassen, ohne sie nach bestimmten wissenschaftlichen Regeln interpretieren zu müssen.

Die Reflexivität auf der Ebenen des Diskurses untersucht die Bedingung der Möglichkeiten solchen Diskurses. Welche Faktoren haben diesen Diskurs ermöglicht? Wie ist er entstanden? Dann wird die Struktur des Textes hinterfragt. Welche Bedeutung hat die Wahl der Prosa als Sprachform für die Verfassung des Werkes? Ist es eine bewusste Unterscheidung von den Vorgängern? Ich habe ein Element gefunden und untersucht, das die Eigenartigkeit von Herodots Diskurs prägt: *aitia*. Ich behaupte dass die Frage nach der *aitia* Einheit und Ziel des Werkes bezeichnet. Im I,5 bricht Herodot mit der Vergangenheit, mit der epischen Erklärung der Welt durch die Musen, und behauptet selber über den ersten Mann zu berichten, der die Feindseligkeiten gegen die Hellenen begann. Es ist nicht wichtig festzustellen, ob die Nachricht stimmt oder nicht, wichtig ist der Wille, mit den eigenen Mitteln nach einer Begründung, unabhängig von der Tradition, selber zu streben. Die Suche nach der *aitia* (Schuld/Ursache) des Konfliktes erlaubt Herodot, verschiedene Völker und Realitäten zu präsentieren. Der Diskurs des Werkes ist durch bestimmte historische a priori (Entstehung und Eigenschaften der Sprache, Kontakt der Ionier mit fremden Kulturen, Beschäftigung mit der eigenen Vergangenheit, usw.) determiniert. Sich das bewusst zu machen, anstatt den Text an den Leser anpassen zu wollen, die eigene Logik des Text- Diskurses wahrzunehmen, erlaubt eine Eröffnung des Textes mit seiner Vielfalt an Bedeutungen.

Mit meinem methodologischen Vorschlag der selbstbewussten Reflexivität schliesse ich den ersten Teil der Arbeit, der das Ziel hatte, alle möglichen Hindernisse abzubauen, um das Werk Herodots in seiner Einzigartigkeit betrachten zu können, was ich in dem zweiten Teil der Arbeit unternommen habe.

Zweiter Teil

Herodots Werk wird von der Forschung als das erste Geschichtswerk (z.B bei Pohlenz: "Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes") gelesen. Die Schwierigkeit dieser Betrachtung habe ich grundsätzlich thematisiert. Herodot Einzigartigkeit zeigt sich in der Art, wie er mit den Ereignissen der Vergangenheit umgeht, sie betrachtet, untersucht, sammelt und dem Leser präsentiert. Was das Werk zu etwas ganz Besonderen macht ist die Tatsache, dass es sich um das erste erhaltenen Prosawerk der hellenischen Literatur handelt. Zwei Fragen haben diese Untersuchung geleitet: warum *ιστορία*? Warum Prosa?. Um diese Fragen zu beantworten, habe ich die Entstehung der Schriftlichkeit bei den Hellenen sowie ihre literarische Entwicklung bis Herodots Zeit ausführlich untersucht. Das Alphabet ist zwischen dem 10. und 8. Jh. als Produkt des Kontaktes zwischen Hellenen und Phönikern entstanden⁸⁴³. Das entspricht einer **ersten Besonderheit**: Der Kontakt mit fremden Kulturen, der von Anfang an das hellenische Leben geprägt hat. Zudem das Alphabet wurde nicht einfach übernommen sondern transformiert: Die semitische Schrift notiert im wesentlichen nur die Konsonanten, an ihnen aber besitzt sie einen Reichtum, der in anderen Sprachen keinen Gebrauch finden. Bei der Adaption haben die Hellenen einige Buchstaben, die sie in ihrer

843 Nach Latacz 1990, S. 231, erfolgte diese Anpassung in einem kommerziellen Zusammenhang.

Sprache nicht brauchten, zu Vokalzeichen umfunktioniert. Das ist die **zweite Besonderheit**: das Modifizieren und Veredeln des Übernommenen. Die **dritte Besonderheit** zeigt sich in der wichtigsten Eigenschaft der Sprache: in der Abstraktion. Dazu kommentiert Assmann: „Ein Schriftsystem, das gesprochene Sprache in Atome (Konsonanten und Vokale) zergliedert, und damit in Bestandteile, die unterhalb der Artikulationseinheiten der gesprochenen Sprache liegen, ein solches System vermag mit äußerster Geschmeidigkeit beliebige Lautfolgen zu transkribieren“⁸⁴⁴. Damit zeigt sich das Alphabet als ein Mittel, die Welt abstrakt in Bedeutung zu fassen. Dieses Alphabet unterscheidet sich grundsätzlich von anderen Schriftsystemen (wie Hieroglyphen) weil diese sich direkt auf die Welt und mit ihrer Zeichenfunktion sowohl auf die phonetische als auch die semantische Ebene der Sprache beziehen. Deshalb ist ein solches System wesentlicher schwieriger zu handhaben als die griechische Alphabetschrift und bleibt in den Händen der Spezialisten. In Ägypten wird es als Gottesgeschenk begriffen und ihr Gebrauch für eine religiöse Schicht eingeschränkt. Die orientalischen Schriften (wie z. B. Mesopotamien) sind in erster Linie ein Instrument organisierender Wirklichkeitsbewältigung und herrschaftlicher Repräsentation. Hier wird das Schreiben auf eine Schicht der Bürokratie (z. B. als Schreiber Beamte) beschränkt. Hier zeigt sich die **vierte Besonderheit** des hellenischen Alphabetes: die allgemeine Zugänglichkeit der Schrift was zu einer Demokratisierung der Schriftsprache führt. Man kann sie als Freiraum bezeichnen, „der weder von der Weisung-gebenden Stimme eines Herrschers noch eines Gottes besetzt ist. Dieses Macht-Vakuum hat das Eindringen von Oralität in die griechische Schriftkultur begünstigt“⁸⁴⁵. Dieses Macht-Vakuum zeigt sich als die Vorbedingung für die Möglichkeit der Äußerung des eigenen Selbst. Dieses Selbst zeigt sich zuerst in mündlichen Erzählungen, die später die Schrift zu fixieren, zu erhalten, zu tradieren hilft. Dieses Bewahren oder „sich Erinnern“ zeigt sich als grundsätzliches Element der ersten literarischen Erscheinung der griechischen Literatur: der epischen Erzählung.

844 Assmann, A. und Jan, Einleitung, in: Havelock, Eric, Schriftlichkeit, S. 6 (Kapitel 2.1, S. 135 ff. in dieser Arbeit).

845 Assman, J., Das kulturelle Gedächtnis, S. 268-269.

Ich habe eine ausführliche Untersuchung über die Werke Homers und Hesiods unternommen (siehe S. 139 ff.). Wichtig in Bezug auf Herodot ist die Art, wie sich diese Autoren ihr Wissen aneignen: Ihre Werke beginnen mit einem Appell an die Musen. Die Autoren empfangen ihr Wissen von der Muse. Sie gilt als Garant der Wahrheit des Erzählers. Der Autor hat eine passive Stellung und ist nur als Medium, diese Botschaft zu empfangen und mitzuteilen. Bei Hesiod zeigen die Musen sogar einen Wahrheitsanspruch, wodurch die von der Dichtung verbreiteten Lügen (und er meint damit Homer) korrigiert werden. Die andere wichtige Eigenschaft der epischen Erzählung ist, dass sie in gebundener Sprache gedichtet ist. Hier habe ich meine Diskrepanz mit Havelock erklärt, der die Poesie als eine Art Hilfsmittel beschreibt, um eine Botschaft besser zu übermitteln. Ich hingegen empfinde die Dichtung als eine bewusste Form des Diskurses. Erstens wird damit die Andersheit des Erzählten (die Geschichten der Zeit der Helden) durch diese nicht alltäglichen Sprachform deutlich hervorgehoben. Zweitens erweist die Darstellung in gebundener Sprache das Werk als ein Kunstwerk, nicht als Bericht. Das worüber erzählt wird, wird durch die Art, wie es dargestellt wird, als etwas Besonderes, etwas Neues entwickelt: ein Kunstwerk⁸⁴⁶.

Die erste Erscheinung der Prosa finden sich in Situationen des alltäglichen Lebens (wie z.B. die Notizen aus Logbüchern bei Entdeckungsfahrten). Die ersten Erzählungen in Prosa waren kleine Genealogien oder Übertragungen von Sagen. Durch den Kontakt mit anderen Völkern und Kulturen zeigt sich bei den Hellenen ein neuer Weg des Denkens, betreffend neue Reflexionen über das Selbst, die eigene Herkunft und die eigene Geschichte. Die Prosa zeigt sich hier nicht wie bei der Epos als Kunstwerk, sondern als Werk, das heißt als ein sachlicher Weg des sich-erinnerns, des Erkundens (was der ursprünglichen Bedeutung von *iστορία* entspricht). Es zeigt sich hier, dass es die „historischen a priori“ sind, die eine bestimmte Form des Diskurses ermöglichen. Man kann schließen, dass jede Form der Äußerung einen sozialen Ort hat, an dem sie normalerweise vorgetragen

846 Die Dichtersprache ist eine Metasprache, eine künstliche Struktur, die der Bemühung um eine Ästhetisierung der Sprache entspricht.

wird.

In Ionien zeigt sich der Iambus (ein Versmaß, das der alltäglichen Sprache ähnlich ist) als Mittelglied zwischen der traditionellen Dichtung (Hexameter) und der Prosa. Seit dem VI. Jh. hat man schon begonnen Prosa in literarischer Absicht zu schreiben (Logographen). Was diese Gruppe kennzeichnet, ist eine neue Beziehung zur Sage: es wird eine sachliche Behandlung des Geschichtsstoffs geübt, und wenn poetische Elemente zugelassen werden, dann nur Märchen oder Novellenstil, der heroischen Schwung ausschließt (siehe S. 164 ff.).

Als Vorgänger Herodots gilt Hekataios von Milet. Er zeigt eine Entwicklung gegenüber allen seinen Vorgängern. Er unternimmt selber die Erkundung durch Reisen und eigene Beobachtungen. In seinem Werk *Γενεαλογίαι* kommt er zu einem Bruch mit der Vergangenheit, indem er nicht sein Wissen von göttlicher Hilfe abhängig macht, sondern selber einen Wahrheitsanspruch für das, was er sagt, aufstellt: „Dieses schreibe ich, wie es mir wahr zu sein scheint. Denn der Hellenen Reden sind viele und lächerliche, wie sie sich darstellen“⁸⁴⁷. Diese Einstellung Hekataios bedeutet auf einer diskursiven und literarischen Ebene einen Meilenstein, wo der Autor selbst als Kritikinstanz erscheint. Er nimmt eine aktive Rolle in der Verarbeitung der Informationen an. Hier sind es nicht mehr die Musen, die den Wahrheitsanspruch des Textes garantieren, sondern der Autor selbst, der als Richter zwischen wahren und lügnerischen Erzählungen unterscheidet. Ich habe dieses Interesse an der *ιστορία* mit der Entstehung der Sprache verbunden und ihre Entwicklung aus der Kunst der epischen Erzählung zu der Prosa des alltäglichen Lebens beschrieben. Jetzt kann man aus diesem historischen a priori das Werk von Herodot als Produkt dieses Substrats wahrnehmen, um eine Herodot angemessene Deutung finden zu können. Es gibt in der Forschung zwei Hauptgruppen, die eine unterschiedliche Einstellung zum Werk Herodots zeigen: die Analytiker (darunter Jacoby, Momigliano, von Fritz oder Powell), die behaupten, Herodot habe als Reisender seine schriftliche Tätigkeiten angefangen und sei später zum Historiker geworden, und die Unitarier (darunter Regenbo-

⁸⁴⁷ Jacoby, F., F Gr Hist.1, Frg. 1.

gen, Pohlenz, Egerman, Immerwahr, Schadewaldt) die behaupten, Herodot habe von Anfang an historisch gedacht und gehandelt. Ich rechne mich zu der Gruppe der Unitarier, würde aber den Begriff Historia, wie sie ihn verstanden haben in Frage stellen (er entspricht nicht dem Begriff, den Herodot als *iστορία* benutzt, wie ich am Anfang der Arbeit schon erklärt habe).

Herodot zeigt im Prooimion seines Werkes, welche Ziele er damit anstrebt. Erster wichtiger Eindruck: der Name des Autors steht im *genitivus possesivus*. Das entspricht einem Bruch mit der Tradition und zeigt, dass es Herodot grundsätzlich um die Darstellung der Erkundung (*iστορίης ἀπόδεξις*) statt um die Hervorhebung seines Namens als Verfasser des Werkes⁸⁴⁸ geht. Der nächste Bruch mit der Tradition zeigt sich bei Inhalt und Rahmen der Erzählung: Herodot wird von „Menschenwerk“ erzählen (*τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων*). Herodot markiert damit eine Abgrenzung zur Mythologie und Genealogie, was eine Erneuerung des Diskurses bedeutet. Das Ziel des Erzählens ist, dass sein Gegenstand mit der Zeit nicht in Vergessenheit gerät. Die Zeit bedeutet bei Herodot Veränderung. Sie wird als Ordnung beschrieben, in der der Prozess des Werdens und Vergehens geschieht (was später in I,5 wieder angemerkt wird). Dieses „hier“ und „jetzt“ des Erzählens zeigen eine Verbindung zum vorsokratischen Philosophen Anaximander aus Milet und lässt die Methodologie, die Herodot für die Darstellung seiner Erkundung benutzt erkennen. Es geht ihm darum, die Leistungen (*ἔργα μεγάλα*) der Hellenen und der Barbaren darzustellen, was er im Laufe des Werkes in der Form von Exkursen macht, besonders jedes Mal, wenn ein Volk präsentiert wird (siehe z. B. den Exkurs über Ägypten im Buch II). Herodot zeigt in seinem Prooimion eine vom Allgemeinen zum Speziellen aufsteigende Gedankenreihe. Dazu Pagel: „Zu unterst steht der Gedanke, 'was von Menschen geschehen ist', darzulegen: dieses 'Geschehen' wird spezialisiert als 'große bewunderungswürdige Leistungen', der Begriff 'Menschen' wird zerlegt in 'Griechen und Barbaren'⁸⁴⁹. Jetzt folgt die letzte Spezialisierung und der Begriff, worauf das ganze Prooimion zielt, die durch die

848 Im Gegensatz zu seinem Vorgänger Hekataios und seinem Nachfolger Thukydides.

849 Pagel, K. A., Die Bedeutung des aitiologischen Momentes für Herodots Geschichtsschreibung, S. 5.

Wendung „unter anderem“ oder „besonders dies“ (*τά τε ἄλλα καὶ*) eingeleitet wird: *δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἄλλήλοισι*. Alles Andere, was vorher im Prooimion als Inhalt gezeigt wurde, richtet sich auf die Ursache/Schuld oder allgemein gesagt, auf die Entstehung der Feindschaft zwischen Hellenen und Barbaren (was in der Tat der ganzen damaligen Menschheit entsprach). Die Suche nach dieser *aitía* entspricht dem Ziel des Werkes.

Wenn man meine Arbeit mit mathematischen Zeichen darstellen würde, würde ich folgendes Zeichen wählen: "> <" (vom Allgemeinen zum Speziellen und zurück). Ich habe am Anfang der Arbeit aus verschiedenen Bereichen der Wissenschaft unterschiedliche Elementen untersucht, um ein gerechtfertigtes Verständnis des Werkes zu erreichen. Diese Allgemeinheit hat sich langsam spezifiziert, indem ich zur Untersuchung der Bedingungen der Möglichkeiten der Erscheinung eines Werkes, wie das von Herodot fortgeschritten bin. Dann habe ich das Prooimion des Werkes von Herodot untersucht und bin beim Begriff *aitía* zum Zenith der Spezialisierung, zum zentralen Punkt, zum atomaren Zentrum gekommen, aus dem das ganze Werk und der Rest meiner Arbeit entwickelt wird.

Nach dem Prooimion stellt Herodot den Stand der Wissenschaft seiner Zeit dar, das heißt, die verschiedenen Erzählungen oder Legenden über den Ursprung der Feindschaften zwischen Hellenen und Barbaren. Dann in I,5 kommt Herodot zu einem radikalen Bruch mit der Vergangenheit bezüglich der Suche nach der Wahrheit (ich habe schon erwähnt, dass bis jetzt die Autoren eine passive Einstellung bezüglich der Wahrhaftigkeit des Erzähltes gezeigt haben, die von der Musen gewährleistet wurde). Dann sagt Herodot: „Ich selber will nicht entscheiden, ob es so oder anders gewesen ist. Aber ich werde den Mann nennen, von dem ich sicher weiss, dass er die Feindseligkeiten gegen die Griechen begann“. Hier ist der Autor (*ἐγὼ δέ*) im Zentrum der Erzählung als Richter (*ἴστωρ*) der selber entscheidet, welcher Erzählung er Glauben schenken kann. Der Unterschied zu Hekataios ist, dass es nicht die eigene Meinung ist, was die Entscheidung begründet,

sondern das Wissen ist. Dieses Wissen ist dem Autor nicht inhärent, sondern ist das Produkt des sich Erkundigen und entspricht der Entstehung einer neuen Art der Untersuchung der Menschentaten, die später als Historie bezeichnet wird⁸⁵⁰. Dazu bringt Herodot eine Bemerkung über die Zeit: durch sie ändert sich alles. Wer klein war, wird groß, wer mächtig ist, wird unbedeutend. Dazu Herodot: „ich weiss, menschliche Größe hat keineswegs Bestand“ (I, 5, 4). Dieser Gedanke wird später eine der Hauptthesen von Solon bezüglich des Glücks sein. Alle Menschen unterliegen einem ständigen Wandel. Was er im Laufe des Werkes explizit erklären wird, ist dass der Wunsch sich im Glück einzunisten, sich unangreifbar zu machen, ein Irrtum mit fatalen Konsequenzen ist. Sich über diese Grenzen zu setzen, oder anders gesagt, im Glück stehen bleiben zu wollen, bedeutet eine Übertretung, die als *ὕβρις* bezeichnet wird, die wegen eines „zu viel des Wollens“ als Keim für alle Konflikte und Kriege gilt. Herodot untersucht diese Problematik an dem lydischen König Kroisos und an der Linie der persischen Könige (Kyros, Kambyses Dareios und Xerxes), die ich in dieser Arbeit intensiv untersucht habe (siehe S. 234 ff.) In diesem Schlusswort werde ich den ersten und letzten Fall besprechen, weil sie einen exemplarischen Wert für die ganze Untersuchung tragen.

Kroisos, der erste Barbarenkönig der gegen die Hellenen Krieg geführt hat, zeigt einen Mensch, der durch sein allzu großes Streben nach Macht, Reichtum und Ruhm alles verliert, dafür bestraft, *in extremis* gerettet wird und endlich sein Leben als Berater von Kyros und Kambyses endet.

Der ganze Logos wird vom Treffen zwischen Solon und Kroisos geprägt, das als erste Gegenüberstellung westlicher und östlicher Kultur dient. Im Gespräch zeigen sich zwei unterschiedliche Ansichten über das Glück (*εὐδαιμονία*): Kroisos verbindet Glück mit seinen statischen eigenen Eigenschaften (Reichtum und Macht). Solon sieht das Glück als einen Prozess (das gute Leben, das gute Handeln und einen ehrenvollen Tod). Das Glück in diesem Fall betrifft nicht nur die eigene Person,

⁸⁵⁰ In der Tat zeigt sich ein grundsätzlicher Unterschied zu seinem Vorgänger Hekataios, der selber (*έγώ δέ*) entschied, seiner Meinung nach, was wahr war, wie zum Nachfolger Thukydides, der als Ziel seines Werkes die Suche nach der Wahrheit (*ζήτησις τῆς ἀληθείας* I, 20) anstrebt. Die Suche nach der Wahrheit (ob es so oder anders gewesen ist) als ausdrückliches Ziel seiner *Historien* kommt bei Herodot nicht vor.

sondern seine Familie und auch die ganze Polis, was das Glück als ein soziologisches, ein allgemeines Phänomen darstellt. Das menschliche Glück ist eine, der Zeit und damit dem Wandel unterworfen Erscheinung, was das Glück als *συμφορή*, Zufall, bezeichnet und daher sollte man es nehmen „wie es gerade kommt“. Demgegenüber zeigt sich Kroisos Haltung (*πλοῦτος = εὐδαιμονία*) als Keim seiner *ὕβρις*. Er empfindet das Glück als etwas, das man besitzen kann, gegenüber Solon, der das Glück als einen Prozess bezeichnet, als einen Zustand, den man erreichen kann. Die *ὕβρις* an Kroisos Glücksidee ist, dass er glaubt, dass materieller Besitz Glück bringen kann. Reichtum und Macht können Glück bringen, deswegen sein übertriebenen Wunsch, sein Drang mehr zu besitzen, zu erobern, zu unterdrücken. Ein Zeichen dieser durch die *ὕβρις* geprägten Einstellung ist die Unmöglichkeit einen Rat annehmen zu können. Herodot bringt oft im Werk die Figur des Warners, der immer die vernünftige Haltung vertritt und nimmer gehört wird (siehe Rat des Sandanis I, 71). Wegen dieses „zu viel des Wollens“ verliert Kroisos seinen Sohn (siehe Adrastos Episode I, 35 ff.), sein Reich, wird von Kyros besiegt und *in extremis* durch ein Wunder von Apoll gerettet (hier zeigt sich noch eine starke Einwirkung der Götter, die im Laufe des Werkes an Bedeutung verlieren wird). Kroisos versucht seine Schuld auf ein Orakel abzuwälzen („wenn Du gegen die Perser ziehst, wirst Du ein großes Reich zerstören“ I, 53, 3). Die Pythia aber erklärt (I, 91): "Selbst ein Gott kann dem bestimmten Schicksal nicht entgehen". Nach Herodot wurde Kroisos durch ein von den Moiren gestelltes Schicksalsurteil bestraft (wegen des Frevels seines Vorfahren). Außerdem ist er schuldig, das Orakel falsch interpretiert zu haben. Hier zeigt Herodot die von mir oft erwähnte doppelte Urteilebene: die göttliche und die menschliche. Trotz göttlicher Einwirkung ist es letztendlich der Mensch mit seinen Entscheidungen, der sein Schicksal in die eine oder andere Richtung zielen kann.

In seiner späteren Berufung als Berater (zuerst von Kyros und dann von Kambyses) findet Kroisos wieder sein Gleichgewicht und sein Ende wird von Herodot nicht erzählt. Als Fazit seines Lebens

zeigt Herodot, dass die *ὕβρις* kein unausweichlicher Zustand ist. Ob Kroisos ein glücklicher Mann war, werden wir nicht wissen. Was man hingegen aus Herodots Werk lernen kann ist, dass man, wenn man die eigenen Fehler beseitigen kann, aus einer *ὕβρις*-beladenen Existenz sich befreien kann, was Kroisos gemacht hat.

Der Exkurs über das Schicksal des hellenischen Tyrannen Polykrates aus Samos dient als Beweis, dass nicht nur die Barbaren in die *ὕβρις* verfallen können. Dieser Exkurs zeigt die tragischen Konsequenzen wenn man im eigenen Glück beharren will, wenn man Ratschläge nicht achtet (siehe Rat des Amasis III, 40) und glaubt sein unangemessenes Wollen unbegrenzt weiter treiben zu können, was sich an Polykrates' schmählichem Ende (er wurde auf unbeschreiblich grausame Art von Oriotes umgebracht, der ihn danach ans Kreuz schlagen liess) erwies. Oriotes, der Polykrates grundlos ermordete, wird später selber durch Dareios getötet. So traf ihn, wie Herodot erklärt, die Vergeltung für den Mord an Polykrates, was die Ordnung wieder etabliert.

Bei keinem Herrscher zeigt Herodot die verfehlte Einstellung des „zu viel des Wollens“, die Entwicklung der Macht durch *ὕβρις* und das Verfallen als König und als Mensch, das heißt, den totalen Untergang, deutlicher als bei Xerxes. Er kommt an die Macht nach dem Tod seines Vaters, der zwei Feldzüge vorbereitet hatte, einen gegen das Abfallen der Ägypter und einen gegen Hellas (wegen der Unterstützung der Athener beim ionischen Aufstand). Xerxes aber verspürte, wie Herodot erklärt, „anfangs kein großes Verlangen, gegen Griechenland zu ziehen“ (VII, 5, 1). Nach der Unterwerfung der Ägypter ändert er seine Meinung und ruft einen Rat um die Möglichkeit eines Feldzuges zu diskutieren. Er gibt folgende Begründung dafür: „Wie ich von den Älteren weiss, sind wir noch niemals zur Ruhe gekommen, seit wir diese unsere Herrschaft von den Medern durch Kyros übernahmen, der Astyages stürzte. Aber die Gottheit führt uns so und hilft uns selbst, dass unsere zahlreichen Unternehmungen zum Besten geraten“ (VII, 8, a). Diese Worte erweisen sich als über großes Vertrauen auf die Kontinuität des Glückes, die, wie Bischoff richtig erklärt, der Anfang und

eine Stufe der *ὕβρις* ist. Rache und Vergeltung bewegen ihn zum Krieg, besonders für „das Unrecht das sie den Persern und meinem Vater angetan haben“ (VII, 8, β). Xerxes erscheint als Sohn, der seinen Vater rächen wird, aber auch als Nachfolger, der den Willen seines Vaters zu erfüllen hat. Xerxes übertriebener Willen, dessen *ὕβρις* Züge Herodot seinem Leser in aller Klarheit darstellt, gibt folgendes Ziel für seine Unternehmung aus: „Wenn wir sie ... bezwingen, dann machen wir den Himmel des Zeus zur Grenze des Perserlandes. Denn die Sonne wird kein Land bescheinen, das an das unsere grenzt; vielmehr werde ich sie alle im Bunde mit euch zu einem einzigen Land vereinen, indem ich durch ganz Europa ziehe“ (VII, 8, γ-2). Diese Allmachtbestrebungen und Gleichsetzung mit Zeus zeigt bereits in Voraus, dass seine Unternehmung zum Scheitern verurteilt ist. Wirkungslos zeigt sich die Mahnung seines Onkels Artabanos: „Gott pflegt alles zu stürzen, was sich überhebt“ (VII, 10, 2ε) und „Gott duldet nicht, dass ein anderer außer ihm stolz ist (VII, 10, 2ζ). Hier zeigen sich wieder die zwei Ebenen die über das menschliche Handeln urteilen: die göttliche, mit der Bestrafung gegen die Überhebung, aber auch die menschliche, weil Xerxes, durch sein „zu viel des Wollens“, an seinen fehlerhaften Entscheidung scheitern wird (z. B. hat Xerxes wegen des Baus des Athoskanals drei Jahren vergeudet und die Möglichkeit verpasst, die Hellenen in einem viele schlechteren Zustand anzutreffen)⁸⁵¹. Diese Serie von Fehlentscheidungen zeigt sich auch an der Interpretation von Träumen und Signalen (Sonnenfinsternisse, Erdbeben usw.) Bei der Überquerung des Hellesponts begeht Xerxes *ὕβρις* nicht nur indem er eine Grenze überquert (Asien – Europa) sondern auch in dem Versuch, die Natur zu vergewaltigen (er verordnet dem Hellespont 300 Geißelhiebe zu geben und ein Paar Fußschellen in das offene Meer zu versenken, als Bestrafung für das Unwetter, das seine Brücke zerstört hatte). Hier reagiert Xerxes mit den gleichen *ὕβρις*-beladenen Zügen wie damals Kyros beim Gyndes (I, 189). Die Charakterzüge des Xerxes, besonders seine Unfähigkeit andere Meinungen wahrzunehmen, werden von Herodot in den Gesprächen

⁸⁵¹ Man kann hier eine Verschiebung des Gleichgewichts in diesem Modell feststellen: die göttliche Ebene zeigt sich nur durch die Warnung von Artabanos und hat keine praktische Wirkung oder Einfluss auf die Ereignisse, die zum Untergang des Xerxes führen. Dafür ist nur Xerxes, durch seine Fehlentscheidung, verantwortlich.

mit Artabanos, mit Demaratos und mit Artemisia in aller Deutlichkeit dargestellt. Hier wird nicht nur darüber erzählt; hier zeigt Xerxes selber in seiner Handlung und Reaktion die oben beschriebene Problematik. Bei Artabanos, zeigt Xerxes, nachdem er sein ganzes Heer gemustert hat, Unsicherheit wegen der Kürze des Menscheslebens ("von allen diesen vielen Leuten wird in 100 Jahren keiner mehr am Leben sein" VII, 46, 2). Artabanos aber bringt Xerxes aus seinen ontologischen Reflexionen zu der harten Wirklichkeit zurück und erwähnt die, seiner Meinung nach, zwei großen Probleme, die Xerxes wahrnehmen sollte: die Größe des Heeres und die Größe der Flotte. Artabanos appelliert an Xerxes' Vernunft: "Der Mann aber dürfte also wohl der beste sein, der im Rat furchtsam ist und jeden Fehlschlag einrechnet, im Handeln aber den Mut nicht verliert" (VII, 49, 5). Xerxes aber sieht eine Opposition zwischen zu viel Denken und handeln ("wenn du bei allem, was dir begegnet, alle möglichen Folgen ohne Unterschied einrechnen wolltest würdest du niemals etwas schaffen" VII, 50). Hier wird nicht miteinander sondern aneinander vorbei gesprochen. Statt irgendeinen Fehler einzugestehen, bleibt Xerxes stur in seiner Einstellung. Das Gleichnis $\pi\lambda\omega\tau\sigma\varsigma$ = $\varepsilon\nu\deltaai\muovia$ von Kroisos spiegelt sich hier wieder in Größe = Erfolg. Artabanos kann Xerxes nicht dazu bewegen, an die logistische Problematik seines überdimensionierten Feldzuges zu denken, weil dieser nur die positiven Aspekte der Größe des Heeres (Macht, scheinbare Erfolgsgarantie) betrachten kann. Kritiken werden als Verrat wahrgenommen. Immerhin, sein Onkel Artabanos bleibt als Statthalter in Susa und man hört von ihm in den *Historien* nichts mehr.

Bei dem Gespräch mit dem damaligen spartanischen König Demaratos (das auf europäischen Boden bei Doriskos stattfindet, wo Xerxes mit seinem ganzen Heer angekommen ist) fragt Xerxes: "Werden die Hellenen den Mut aufbringen, ihre Hand gegen mich zu erheben?" Hier sieht man erstens, Xerxes Vertrauen auf die Größe des Heeres, anderseits zeigt sich in diesen Versuchen, eine Bestätigung für seine Erfolgschancen zu bekommen, eine innere Unsicherheit, die wiederholt (wie beim Gespräch mit Artabanos) beruhigt werden muss. Demaratos erzählt von den armen Lebens-

bedingungen in Hellas aber auch von der Tapferkeit der Lakedaimonier "Dann werden sie sich dir im Kampf stellen, selbst wenn alle übrigen Griechen auf deine Seite träten. Frage nicht, ob sie zahlenmäßig stark genug sind! Sie werden kämpfen, mögen tausend Mann ausgezogen sein oder weniger oder mehr" (VII, 102). Xerxes erscheint die Antwort lächerlich. Er kann den kulturellen Unterschied nicht begreifen, weil er selbstzentriert ist und alles nur aus seiner Perspektive betrachten kann. Dazu erzählt Demaratos:

"Sie sind zwar frei, aber nicht in allem. Über ihnen steht das Ge-setz als Herr, das sie viel mehr fürchten als deine Untertanen dich. Sie handeln stets, wie ihnen das Gesetz befiehlt. Es gebietet aber stets das gleiche: vor keiner Zahl von Gegnern aus der Schlacht zu fliehen, sondern auf dem Platz zu bleiben, in Reih und Glied zu siegen oder zu sterben"(VII, 104, 4-5).

Hier wird etwas klar: die persischen Herrschaften regieren mit absoluter Macht. Das stärkste Gefühl, das die Untertanen in Bezug auf eine solche Herrschaft empfinden, ist Angst. Demgegenüber steht ein Volk, das zwar auch unter der Autorität eines Königs lebt: Der *vóμος* aber ist ein Instrument der Allgemeinheit, für die Allgemeinheit, die ihre Idiosynkrasie bezeichnet. Das Handeln unter dem Befehl des *vóμος* ist kein Gehorsam durch Angst oder von Gewalt beeinflusst. Es verkörpert ein Gefühl der Zusammengehörigkeit.

Das dritte Gespräch findet vor der Schlacht von Salamis statt. Xerxes hat einen Rat berufen, um die Meinung seiner Flottenkommandanten bezüglich einer Seeschlacht zu hören. Alle Könige außer Artemisia erklären sich zur Schlacht bereit. Das entspricht der normalen Haltung der Untertanen von Xerxes, die sich (oft aus Angst) nicht widersetzen wollen und einfach Xerxes' Meinungen wiedergeben. Artemisia aber spricht: "Schone deine Flotte und vermeide eine Seeschlacht". Trotz der

sachlichen Begründung (erstens sind die Hellenen zur See überlegen, was schon bei Euboia und Artemision unter Beweis gestellt wurde, und zweitens, die Erinnerung, dass mit der Eroberung Athens das offizielle Kriegsziel erreicht war) und einer Warnung von Artemisia ("Wenn du aber sofort auf einen Kampf zur See drängst, fürchte ich, dass der Verlust deiner Seeschlacht das Landheer mit ins Verderben zieht" VIII, 68, γ) kann sie Xerxes nicht überreden. Xerxes zeigt Respekt und Lob für den Rat Artemisia (in dieser Bemerkung von Herodot sehe ich keine Entwicklung bei Xerxes' Personalität, sondern einen Versuch Herodots, der Herrscherin seines Heimatort Halikarnassos eine besondere Ehre zu zeigen) entscheidet sich aber für die Seeschlacht mit folgender Begründung: "Die Flotte habe sich bei Euboia feige gezeigt, weil er nicht teilgenommen hatte: jetzt aber hatte er sich entschlossen, persönlich der Seeschlacht zuzusehen" (VIII, 69, 2). Hier zeigt sich die Opposition zwischen der sachlichen Begründung von Artemisia und der realitätsfremden Einstellung von Xerxes der nur durch das Gefühl seiner übersteigerten Wichtigkeit (man könnte auch sie als *ὕβρις* des "zu viel des Wollens" bezeichnen) seine Entscheidung begründen will. Xerxes büsst seine Sturheit und Verschlossenheit mit dem Verlust des größten Teils seiner Flotte in der Schlacht von Salamis. Die vorher übertriebene Selbsteinschätzung wandelt sich in eine übertriebene aus Angst beeinflusste Reaktion (hier sieht man, dass hinter der übertriebenen Selbsteinschätzung eine große Unsicherheit steckte). Er will sofort nach Persien fliehen. Jetzt hört er den Rat der Artemisia, die ihm empfiehlt, nach Hause zurückzukehren, um das Königshaus zu erhalten. Xerxes nimmt den Rat an, nur weil sie das sagte, was er dachte, und damit wurde letztendlich seine Flucht ermöglicht. So endet die militärische Karriere des Xerxes. Nicht auf Gotteswunsch sondern aufgrund der vielen falschen Entscheidungen, die er im Laufe des Feldzuges getroffen hat. Er wurde mehrmals gewarnt und beraten, aber sein übertriebener Drang zu Mehr liess ihn alle Warnungen nicht wahrnehmen. Das ist die Erklärung, die Herodot ohne sie zu thematisieren, dem Leser über die Gefahr des "zu viel des Wollens" in seinem Werk näher bringt. Herodot aber will dazu den

menschlichen Untergang des Xerxes darstellen, der die Vollendung des Kreises der *ὕβρις*, die Konsequenz seines Handelns und seiner fehlerhaften Einstellung bedeutet. Die Haaremsgeschichte (Der Fall der Frau des Masistes) habe ich schon in der Arbeit referiert (siehe S. 374 ff.). Dieser Untergang hat n. m. E. symbolischen Charakter. Er entspricht dem unvermeidlichem Ende, dem unwiderstehlichen Scheitern, das diese Überheblichkeit, dieses "zu viel des Wollens" als Konsequenz in seiner Struktur beinhaltet. Diese *ὕβρις* ist die Ursache/Schuld für die Konflikte, was Herodot am Ende des Prooimions als Ziel des Werkes beschreibt und ist das Produkt einer bestimmten ethischen Einstellung. Das wird nicht direkt von Herodot thematisiert. Er wird aber auf extensive Weise in den Charakteren seiner Geschichten, Antworten auf die wichtigsten Fragen des Werkes, dargestellt. Xerxes, als größter persischer König, größter, weil unter ihm der größte Konflikt mit dem Westen durchgeführt wurde, zeigt sich in seinem Handeln und besonders in seinem Scheitern als Paradeispiel einer bestimmten Art von Dasein, als Vertreter einer Art von Lebensführung die durch ihre *ὕβρις*-beladenen Einstellung die Keime für das Auftreten von Konflikten beinhaltet und wegen dieser *ὕβρις* zum Scheitern verurteilt ist, und deswegen repräsentiert er für Herodot das deutlichste Beispiel von *ὕβρις* als Grundfaktor für die Entstehung von Kriegen wie für das menschliche Scheitern.

Dass die *ὕβρις* kein exklusives Phänomen ist, das nur bei den Barbaren auftritt, habe ich schon bei der Untersuchung von Polykrates bewiesen. Herodot präsentiert dazu (ohne es aber zu thematisieren) die Unterschiede zwischen den hellenischen Völkern (besonders zwischen Athenern und Lakedaimoniern), welche sich als ein wichtiger Beitrag zur Problematik der *ὕβρις* zeigen (siehe S. 380 ff.): Die Spartaner sind ein Volk, das die *ἀρετή* über alles stellt (was man an dem Beispiel von Leonidas sehen kann, der nicht an den Tod, auch nicht an den Erfolg, sondern an die Bewahrung der Haltung der Spartaner denkt) und unbedingt den *vόμος* respektiert. Ihre Idiosynkrasie entspricht der Überwindung der Individualität für die Allgemeinheit. Diese Strukturierung, die für die Stabilität

des politischen Systems vorteilhaft war, zeigt ihre Nachteile in einem Hieratismus, einem Mangel an Spontaneität, einer Verlangsamung der Reaktionen, ein nach Innen orientiert zu sein, was für die Spartaner negative Wirkung zeigte (wie z.B. die Verspätung, mit der sie zur Schlacht von Marathon kommen, oder die egoistische Haltung des Eurybiades vor der Schlacht bei Salamis, der nur die Möglichkeit der Abfahrt der lakedaimonischen Flotte zur Verteidigung des Isthmus in Betracht zieht, oder die Verschiebung ihrer Antwort für die Ausrüstung des Heeres um gegen die Perser bei Plataiai zu kämpfen). Im Gegensatz zu diesem Hermetismus und Hieratismus zeigt sich bei den Athenern die Wandlung oder die Veränderung als ihre wichtigste Eigenschaft. Im politischen Bereich sind sie aus der Tyrannie zur Demokratie gekommen. Was dieses Volk am meisten bezeichnet, ist die Kraft des Individuums Entscheidungen zu treffen und Probleme zu lösen. Diese Spontaneität zeigt sich in der Eigenschaft, Probleme auf nichtkonventionelle Art zu lösen, besonders mit der Macht der Sprache, die sich bei den Athenern als ein wichtiges Instrument für die Verwirklichung ihrer Pläne erweist. Das zeigt sich an der Bestechung der Pythia des delphischen Orakels durch die Alkmenoiden, um die Spartaner zu zwingen, Athen von der Tyrannie zu befreien. Zu der Zeit besass Athen weder ein großes Heer noch eine Seestreitkraft, ihre Macht war der der Spartaner unterlegen. Das zeigt sich auch an dem Krieg gegen die Aigineten, den die Athener wegen des Mangels an Schiffen und strategischer Organisation verlieren. Erst bei Marathon zeigt sich eine Wendung ihrer Einstellung. Ohne die Hilfe der Lakedaimonier mussten sie sich allein für den Kampf entscheiden. Dank ihrer prompten Entscheidung (und der Hilfe der Plataaier) konnten sie den Feind besiegen. Jetzt zeigt sich ein Phänomen, das später bei den Athenern einer großen Bedeutung einnehmen wird und für die Untersuchung des von mir im Laufe der Arbeit mehrmals angeführte Begriffs des "zu viel des Wollens" als Grund für die Entstehung von Konflikten, aber auch als Grund des menschlichen Untergangs eine große Rolle spielt. Miltiades (der Führer der Athener) forderte nach der Schlacht von Marathon von den Athenern 70 Schiffe, ein Heer und Geld ohne zu sagen welche Ziel

er angreifen würde. Es handelte sich um eine private Rachetat (gegen den aus Paros stammenden Lysagoras) und um die Erpressung der Parier (von denen er 1000 Talente forderte). Nach einer erfolglosen Belagerung ging er nach dem Rat einer Priesterin (die ihm erklärte, was er machen müsste, um Paros zu erobern) verbotenerweise in den Tempel der Demeter und verletzte sich beim Herabsspringen von der Mauer. Dann kehrte Miltiades krank mit der Flotte zurück nach Athen, wo Xanthippos gegen ihn wegen Betrug klagte. Man bestrafte ihn mit 50 Talenten, die sein Sohn Kimos bezahlen musste, weil Miltiades kurz danach starb. Die Wandlung der Tapferkeit in Übermut, das Verfallen in die *ὕβρις*, der menschliche Untergang zeigt sich hier genau wie auch die doppelte Urteilsebene (die menschliche bei der Klage des Xanthippos, die göttliche bei der durch die Tempelübertretung erlittenen Verletzung, die letztendlich seinen Tod verursacht hat). Im Unterschied zu den Persern gibt es bei den Athenern eine Kontrollinstanz in der demokratischen Struktur, die solche Exzesse kontrollieren kann.

Alle Charakterzüge und Eigenschaften der Athener werden von Herodot in der Person von Themistokles ausführlich dargestellt. Seine günstige Ausdeutung des Orakels über die "hölzerne Mauer", der Bau der Flotte (zuerst gedacht, um den Kampf gegen Aigina zu vorbereiten) aus dem Ertrag der Silberminen, die nicht nur militärisch für den Sieg gegen die Perser bedeutend war sondern auch die soziale Struktur der Polis geändert hat, die List bei Artemision (Themistokles wurde von den Euboieren mit 30 Talenten bestochen, damit die Flotte nicht wegsegeln würde, davon gab er fünf Eurybiades und drei Adeimatos und behielt den Rest für sich selbst), die List der Botschaft an die Ionier (wo er sie einerseits für die Hellenen zu gewinnen und sonst Unsicherheit über ihre Treue bei den Persern erwecken versuchte), die Übernahme der These des Mnesiphos dass die Schiffe bei Salamis kämpfen sollten, die er vor Eurybiades vortrug, die Sendung seines Diener Sikinnos zu den Persern mit der Botschaft, dass die Hellenen fliehen wollten, um einen persischen Angriff zu provozieren, alle diese Handlungen dienen als Beispiel für die Spontaneität der Athener, seine Fähigkeit sich als

Individuum mit jedem Mittel durchzusetzen, die Beherrschung der Sprache als Machtmittel, aber auch, was sich schon bei Artemision zeigte, die Gefahr des Übermasses, der eigenen Bereicherung, zusammenfassend eine Tendenz die zum Verfall in der *ὕβρις* führt. Diese Gier und übersteigerte Selbsteinschätzung steigern sich nach der Schlacht von Salamis. Themistokles wollte bis zum Hellespont segeln, um die Brücke zu zerstören, die die Perser gebaut hatten. Eurybiades stellt sich dagegen und erklärt Themistokles, das würde den Perser zwingen, in Europa zu bleiben. Jetzt zeigt Themistokles keine Scheu, sich die Position des Eurybiades sich anzueignen und vor seinen Leute als die eigene zu verkünden und zu verteidigen (das an die Eristik, die Übungen, die die Sophisten machten, erinnert), was Herodot als Täuschung der Athener bezeichnet: "Themistokles also täuschte die Athener mit seinen Worten. Sie aber gehorchten ihm" (VIII, 110). Dazu schickt Themistokles seinen Diener Sikinnos zu Xerxes mit der Botschaft, er sei es gewesen, der die Athener abhielt, seine Schiffe zu verfolgen und die Brücke am Hellespont zu zerstören. Jetzt handelt Themistokles nur für sich selbst, für den eigenen Profit, und ohne jeglichen moralischen Skrupel. Seine von der *ὕβρις* geprägten Einstellung zeigt sich weiter, indem er die Inselbewohner zu erpressen versucht, die auf der Seite der Perser gestanden hatten (Geld das er auch wieder für sich selbst behielt). Der Neid und die missgünstige Meinung über Themistokles zeigt sich bei der Wahl des besten Strategen nach der Schlacht von Salamis, wo er die Stimmenmehrheit nur für den zweiten Platz erhielt. Das Ende des Themistokles wird von Herodot nicht erzählt (seine Verurteilung als Verräter, seine Flucht aus Athen und sein Ende als Untertan des Xerxes, wo er als Statthalter der Stadt Magnesia diente, wird von Thukydides referiert I, 135-137). Vielleicht wollte Herodot denjenigen nicht tadeln, der den Athenern und im allgemeinen Sinn den Hellenen einen großen Dienst für den Sieg gegen die Perser geleistet hat, trotzdem kann man auch bei Themistokles eine Wendung nach Salamis finden, ein Übermass an Selbstüberschätzung, eine *ὕβρις* die den Anfang seines Endes voraussagt. Das Bild von Themistokles, das Herodot in seinem Werk darstellt entspricht, wie Blösel ganz akkurat erklärt,

der Widersprüchlichkeit der athenischen Politik von den Perserkriegen bis weit in die *πεντηκονταετία*. Dazu Blösel:

So wie Themistokles den Abwehrkampf der Hellenen bis zur Schlacht von Salamis anführte, danach aber der Geldgier und *ὕβρις* verfiel, so erwarben sich die Athener zwar in der Perserabwehr des Jahres 480/479 die größten Meriten von allen Hellenen; ihrem im Delisch-Attenischen Seebund institutionalisierten Anspruch, Garant der griechischen Freiheit gegenüber der orientalischen Despoten zu sein, wurden sie jedoch in den folgenden Jahrzehnten nicht mehr gerecht, sondern verkamen selbst zu Ausbeutern und Unterdrückern vieler Griechen⁸⁵².

Herodot aber geht sehr vorsichtig mit der Kritik an seiner Zeit um. Die gleiche Einstellung zeigt Herodot auch wenn er seine Meinung offen äußert, wie bei dem sogenannten Athener Passus (VII, 139). Bei dem Lob für die Athener erwähnt er keine einzelne Person (wie z.B. Themistokles, was man hätte erwarten können). Es scheint Herodot wichtig, das Volk als Ganzes für den Sieg zu loben und nicht einzelne Menschen, die trotz tapferer oder kluger Taten, sich als des Lobes nicht würdig zeigten.

Bis jetzt entsprachen dieser von der *ὕβρις* geprägten Einstellung, die Herodot bei den Athenern kritisch betrachtet einzelne Personen (Miltiades, Themistokles). Nach der Schlacht von Mykale aber zeigt sich eine Wendung, die das Ende des Werkes und seine Bedeutung stark beeinflussen wird. Nachdem die Hellenen bei Abydos die Reste der Brücke fanden, beschliessen die Lakedaimonier nach Hellas zurückzufahren, die Athener aber entschieden im Alleingang, Sestos zu erobern. Jetzt aber geht es nicht um den Wunsch eines Mannes, sondern es ist das selbst gewonnene und selbst erarbeitete Selbstbewusstsein der Athener, das sie als Volk zu einem Alleingang bei der Eroberung

852 Blösel, Themistokles bei Herodot, S. 363

von Sestos ermutigt. Bei dieser Eroberung zeigt Herodot die Grausamkeit, mit dem die Athener handeln, besonders bei der Hinrichtung von Artaýkes: "Sie führten ihn an die Stelle der Küste, wo Xerxes die Brücke hatte schlagen lassen ... schlügen ihn ans Kreuz und hängten ihn so auf. Den Sohn aber steinigten sie vor den Augen des Artaýkes" (IX, 120, 4). Jetzt zeigen die Athener ein Benehmen, das vorher nur bei den Barbaren gesehen wurde. Die Opposition Hellenen-Barbaren beginnt sich zu verwischen. Die Wendung der Athener, Produkt einer *ὕβρις*, eines Übermasses des "zu viel des Wollens" zeigt eine Gefahr für die Zukunft der Athener. Herodot will das auf seine Weise am Ende seines Werkes andeuten, wofür er die Anekdote mit dem Rat des Kyros einschiebt (IX, 122, 2). Ich habe festgestellt, dass diese Anekdote den Athenern als Warnung gewidmet ist. Eine Warnung gegenüber diesem "zu viel des Wollens", das trotz anfänglicher Prosperität, wegen seiner von der *ὕβρις* geprägten Einstellung den Keim des Scheiterns in sich trägt. Die Ironie des Rates des Kyros ist, dass derjenige, der den Rat gibt, selber seinen eigenen Rat nicht befolgt hat. Dieser nicht beachtete Rat, steht für ein verfehltes Volk, das durch ein "zu viel des Wollens" seine Stellung verloren hat. Die ganze extensive Erzählung der persischen Linie gilt als Beweis und als Konsequenz des verfehlten Handeln, des nicht befolgten Rates, des Dranges nach mehr, was ich als "zuviel des Wollens" im Laufe dieser Arbeit bezeichnet habe. Dieser Rat bezieht sich aber besonders auf die Zukunft Athens, die neu entstandene Macht, und warnt sie, sie werde genau wie die Perser enden, falls sie ihre von der *ὕβρις*-beladenen Einstellung nicht kontrollieren kann. Herodot bringt damit seine Erzählung zu Ende, eine Erzählung, die die *ὕβρις* bei Menschen und Völkern untersucht, eine *ὕβρις* die als *άιτια* für alle Konflikte steht, eine *ὕβρις* bei Einzel-Menschen und bei Völkern, die obgleich unterschiedlich in ihrer Dimension, trotzdem etwas Gemeinsames beinhaltet: das Scheitern und den Untergang. Diese meine zentrale These wird von Herodot nicht explizit dargestellt⁸⁵³. Sie

853 Es gibt etwas an dieser Behauptung was mir unheimlich erscheint und mich jedes Mal, wenn ich sie lese, zum Nachdenken zwingt. Was bedeutet, wenn man es genauer betrachtet, die oben von mir aufgestellte Aussage: "nicht explizit dargestellt"? Ich habe in dieser Arbeit die Problematik untersucht, Herodots Werk als Geschichtswerk zu betrachten, weil das Werk einer Gattung zugeordnet wird, die Herodot fremd war und die vielmehr mit unserer Be trachtung des Werkes zu tun hat. Indem wir Herodots Werk als "etwas" betrachten, das für uns als Wissenschaftler eine

lässt sie aber aus der extensiven Art der Erzählung verstehen: Aus seiner Erkundung lässt sich eine ethische Betrachtung des Menschen und seiner Konflikte herauslesen, Konflikte deren Konsequenzen sich in den Taten der Erzählung wiederspiegeln. Der punktuelle Adressat dieser Erkundung mag Athen sein, ich finde aber es richtet sich, in größter Allgemeinheit, auf die Zeit von Herodot, aber auch auf unsere Zeit als Warnung gegen eine Gefahr, der der Mensch stets grundsätzlich und sehr nahe steht, und die seinen Untergang verursachen kann.

bestimmte Bedeutung, Struktur und Form hat, werden wir nur feststellen können, wie das Werk von Herodot sich an diese Eigenschaften anpassen kann (oder nicht). Auf diese Weise werden wir das Werk in seiner Eigenartigkeit nie erreichen können weil wir es nur aus einer bestimmten Perspektiv betrachten.

In dieser Arbeit schlage ich vor, dass hinter allen Betrachtungen im Werk sich eine philosophische, eine ethische Idee zeigt (was ich das Vermeiden des "zu viel des Wollens" nenne), die nicht nur als Begründung oder Ursache von Konflikten sondern auch als Mahnung für die Zukunft der Athener (was der Gegenwart Herodots entspricht) dargestellt wird. Es wäre aber genau so falsch Herodot als ersten Geschichtsschreiber zu beschreiben wie als ersten Ethiker. Herodot erklärt lediglich in seinem Werk Themen die wir als philosophisch betrachten können. Jetzt komme ich zurück zu der obigen Aussage: "nicht explizit dargestellt". Was wäre in der Tat "explizit"? Nach welchen Kriterien?

Man kann jetzt feststellen, dass in dieser Aussage, die auf den ersten Blick ganz sachlich erscheint, sich die ganze Problematik zeigt, die ich in dieser Arbeit untersucht habe. Mit einem bedeutenden Unterschied: in der Arbeit habe ich die verschiedenen Annäherungen an das Werk und die Einstellung verschiedener Wissenschaftler, die das Werk nur aus ihren Perspektiven betrachten konnten, kritisiert, ihre Fehler gezeigt und meine Vorschläge zu einer besseren Annäherung vorgeschlagen.

In dieser Aussage bin ich es selbst, der die gleichen Fehler begeht, die ich vorher in der Arbeit an anderen Wissenschaftlern kritisiert habe. Ich selber, nachdem ich die fehlerhafte Einstellung der Forschung bezüglich der Betrachtung von Herodot Werks ans Licht gebracht habe und nachdem ich das Werk von Herodot aus seiner eigenen Dynamik und Diskurs untersucht und interpretiert habe lege im Schlusswort die gleiche fehlerhafte Einstellung an den Tag und bemängle die Art, wie Herodot seine Gedanken äussert, weil sie nach meinen wissenschaftlichen Kriterien nicht explizit (oder explizit genug) dargestellt worden sind.

Man könnte sich fragen, ob es überhaupt Sinn macht, am Ende der Arbeit meine fehlerhafte Betrachtung zu zeigen. Würde das nicht meine Glaubwürdigkeit untergraben und damit der Thesen dieser Arbeit ihre Beweiskraft entziehen? Im Gegenteil. Mit diesem, meinem eigenen Fehler will ich deutlich zeigen, dass die von mir vorgeschlagene wissenschaftliche Methode der selbstbewussten Reflexivität nicht einem einmaligen Verfahren entspricht sondern einen Prozess, eine kontinuierliche Kontrollinstanz verkörpert, die unsere Tätigkeit als Wissenschaftler ständig begleiten soll. Ich kann als Forscher nicht weg von meinem Selbst, von meiner Erziehung, meinen Einstellungen. Ich kann mir aber diese Ort aus dem ich die Welt betrachte bewusst machen und damit die Möglichkeit eröffnen, diese meine Perspektive sichtbar zu machen, wenn ich anderen Realitäten, andere Ordnungen untersuche. Dann und erst dann besteht die Möglichkeit einer Annäherung an das Werk, ohne meine Einstellungen zu opfern aber auch ohne dem Werk seine Eigenartigkeit zu entziehen. Erst dann wird eine Auslegung möglich, die dieser Eigenartigkeit entspricht, statt nur eine Auslegung, die das Werk an meine wissenschaftlichen Kriterien anpasst.

Die von mir erwähnten ethischen Aussagen von Herodot (das "zu viel des Wollens") als Grund/Ursache von Konflikten zeigen sich nicht am Rande oder akzidentiell sondern bauen einen roten Pfad im Text durch die ganze Linie der Barbaren Könige (von Kroisos bis Xerxes). Diese ethische Einstellung zeigt sich nicht als eine exklusive Eigenschaft der Barbaren sondern wird von Herodot auch an den Hellenen (Polykrates, Miltiades und Themistokles) gezeigt. Am Ende des Werkes zeigt sich dieses "zu viel des Wollens" als die neue Einstellung der Athener bei Sestos. Hiermit stellt Herodot eine Mahnung an die Athener, dass ein Volk, das so handelt, das gleiche Ende wie die Perser haben wird, das heißt, zum Scheitern verurteilt ist. Das ist eine Bestätigung meiner Thesen im Bezug auf die Botschaft des Textes einerseits sowie auf die Problematik der Annäherung an dem Text und beweist die Notwendigkeit eines methodologischen Instruments, das den Weg zum Text von den eigenen eingeschränkten Kriterien befreien kann: die von mir entwickelte "Methode der selbstbewussten Reflexivität".

Literaturangaben:

Feix, J., (Hrsg. Und Übers.), *Herodot, Historien*, 2Bde, Haimeran Verlag, München: 1977.

Horneffer, J., (Übers.), *Herodot, Historien*, Alfred Körner Verlag, Stuttgart: 1955.

Sekundärliteratur:

Alonzo-Nunet, J. M. (Hg.), Geschichtsbild und Geschichtsdenken im Altertum, WBG, *Wege der Forschung*, Band 631, Darmstadt: 1991, S 63-89.

Adrades, F. R., *Geschichte der griechischen Sprache*, Franke Verlag, Tübingen/Basel: 2001.

Aly, W., Volksmärchen, *Sagen und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen. Eine Untersuchung über die volkstümlichen Elemente der altgriechischen Prosaerzählung*, Göttingen: 1921.

Angehrn, E., *Interpretation und Dekonstruktion*, Velbrück Wissenschaft, Weilerwist: 2004.

Angehrn, E., *Geschichtsphilosophie*, Schwabe Verlag, Basel: 2012.

Angermüller, J., Bunzmann, K., Nonhoff, M. (Hg.), Diskursanalyse: *Theorien, Methoden, Anwendungen*, Argument Verlag, Hamburg: 2001.

Arieti, J. A., *Discourses on the First Book of Herodotus*, Boston: 1995.

Aristoteles, *Poetik*, Griechisch/ Deutsch, Reclam Verlag, Stuttgart: 1994.

Aristoteles, *Politik*, Reclam Verlag, Stuttgart: 2003.

Asher, D., Erodoto. *La Lidia e la Persia. Libro I delle Storie*, Mondadori Editore, Milano: 1988.

Assman, J., Das Kulturelle Gedächtnis, Verlag C. H. Beck, München: 1992.

Augustinus, *Confessiones /Bekenntnisse*. Latein Deutsch, übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Kurt Flasch, Reclam Verlag, Stuttgart: 2008.

Bakker, E. J., De Long, J. F., van Wess, H.(Hrsg.), *Brill's Companion to Herodotus*, Brill Academic Pub, Leiden u. a.: 2002.

Barceló, P., *Basilea, Monarchia, Tyrannis, Untersuchung zu Entwicklung und Beurteilung von Alleinherrschaft im Vorhellenistischen Griechenland*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart: 1993.

Barceló, P., *Kleine Griechische Geschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt: 2004.

Bengston, H., *Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis in die Kaiserzeit*, C. H. Beck Verlag, München: 1977.

Bertram, G. W., *Hermeneutik und Dekonstruktion*, Wilheim Fink Verlag, München: 2002.

Behmel, A., *Themistokles, Sieger von Salamis und Herr von Magnesia*, Ibidem Verlag, Stuttgart: 2001.

Benveniste, E., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris: 1966.

Bernadete, S., *Herodotean Inquires*, Den Haag: 1969

Bichler, R., *Herodots Welt*, Akademie Verlag, Berlin: 2000.

Bichler, R., Rollinger, Robert, *Herodot*, Olmns Studienbücher Antike, Hildesheim: 2000.

Bischoff, H., *Der Warner bei Herodot*, Diss., Universitätsverlag von Robert Noske in Borna-

Leipzig: 1932.

Bleckmann, B. (Hrsg.), *Herodot und die Epoche der Perserkriege, Realitäten und Fiktionen*, Böhlau Verlag, Köln/Weimar/Wien: 2007.

Blösel, W., *Themistokles bei Herodot: Spiegel Athens im fünften Jahrhundert*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden: 2004.

Boedecker, D., Protesilaos and the End of Herodotus' „Histories“, in: *Classical Antiquity*, University of California Press, Vol. 7, No. 1 (Apr. 1988) S. 30-48.

Bornitz, H. F., Herodot-Studien. *Beiträge zum Verständnis der Einheit des Geschichtswerks*, Berlin: 1968.

Bravo, B., Aecowski, Marek, The Hedgehog an the Fox: Form ans Meaning in the Prologue of Herodotus, in: *The Journal of Hellenistic Studies*, Vol. 124 (2004), S. 143-164.

Buchheim, T., *Die Vorsokratiker*, C. H. Beck Verlag, München: 1994.

Brehm, J., *Generationenbeziehungen in den Historien Herodots*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden: 2013.

Burkert, W., Das Ende des Kroisos: Vorstufen einer herodoteischen Geschichtserzählung, in: Schäublin, Ch. (Hrsg.), *Catalepton*. FS B. Wyss, Basel: 1985, S. 4-15.

Buckert W., *Kleine Schriften VII Tragica et Historica*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: 2007.

Bury, J. B., Cook, S. A., Adcock, F. E. (Hrsg.) *The Cambridge Ancient History, Volume III, IV, V*, Cambridge University Press, London: 1958.

Cassin, B., (Hrsg.), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, Princeton University Press: 2014.

Cicero, M. T., *De Legibus, Paradoxa Stoicorum*, hrsgg. und übersetzt von Rainer Nickel, Artemis und Winkler, 3. Auflage: 2004.

Cicero, M. T., *De Oratore*, hrsgg. und übersetzt von Theodor Nüßlein, Artemis & Winkler, Düsseldorf: 2007.

Cobet, J., *Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes*, Wiesbaden: 1971.

Creuzer, F., *Die historische Kunst der Griechen in ihrer Entstehung und Fortbildung*, Druck und Verlag von Carl Wilhelm Leske, Leipzig: 1845.

Collinwood, R. G., *The idea of History*, Clarendon Press, Oxford: 1946.

Dahlmann, C., *Herodot aus seinem Buch, sein Leben*, Johan Friedrich Hammerich Verlag, Altona: 1823.

Daniel, U., *Kompendium Kulturgeschichte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main: 2001.

De Jong, I. J. F., *Narators and Focalizers. The Presentation of the story in the Illias*, Diss. Amsterdam: 1987.

De Jong, I. J. F., Aspects narratologiques des „Histories“ d' Herodote, in: *Lalies* 19, (1999), S. 215-275.

De Jong, I. J. F., Herodotus and the dream of Cambyses; in: Lardinois, A.P.M.H., Poel, M.G.M. Von der Hunink, V.J.C. (Hrsg.), *Land of Dreams*. FS A.H.M. Kessels, Leiden/ Boston: 2006, S. 3-17.

De Jong, I. J. F., Narrative unity and units, in: Bakker, E.J./ de Jong, I.J.F./ van Wees, H.(Hg.), *Brill's companion to Herodot*, Leiden: 2002, S. 245-266.

De Jong, I. J. F., Herodotus, In: de Jong, I.J.F./ Nünlist, R./ Bowie, A. (Hg.), *Narrators, narratees*

and narrative in ancient Greek literature, Leiden: 2004, S. 101-114.

De Sanctis, G., La composizione della Historia di Erodoto, in: *Riv. Fil. Istr.* Cl. IV: 1926.

De Sanctis, G., il "Logos" die Creso e il proemio della storia erodotea, in: ders., *Studii di storia della storiografia greca*, Firenze: 1951, S. 21-45.

Desmond, W., Punishment and the Conclusion of Herodotus, in: *GRBs* 44: 1 (204): S. 19-40.

Derow, P. and Parker, R. (Hrsg.), *Herodotus and his World*, Oxford University Press, Oxford, New York: 2003.

Dewald, C.. u. a. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge University Press, Cambridge u. a.: 2006.

Dewald, C., Wanton Kings, Pickled Heroes, and Gnomic Foundings Fathers: Strategies of Meaning at the End of Herodotus's *Histories*, in: Roberts, D., Dunn, F., Fowler, D., (Hrsg.), *Classical Closures, reading the end in greek and latin literature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey: 1997.

Dihle, A., Herodot und die Sophistik, in: *Philologus*, Vol. 106 (1962), Schmidt Periodicals GmbH, Bad Feilnbach: 1944, S. 207-220.

Drexler, H., *Herodot-Studien*, Hildesheim/New York: 1972.

Dodds, E.R., *The Greeks and the irrational*, Sather Classical Lectures 25, Berkeley/ Los Angeles: 1963.

Droysen, J. G., *Grundriss der Historik*, Veit Verlag, Leipzig: 1868.

Eco, U., *Wie man eine wissenschaftliche Abschlußarbeit schreibt*, C. F. Müller Verlag, Heidelberg: 1977.

Eco U., *Die Grenzen der Interpretation*, Carl Hanser Verlag, München/ Wien: 1992.

Erbse, H., 4 Bemerkungen zur Herodot, in: *RhM* 98 (1955), S. 99-120.

Erbse, H., Histories Apodexis bei Herodot, in: *GLOTTA* Bd. 73 1./4. H (1995/1996) pp. 64-67, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: 1996

Erbse, H., *Studien zum Verständnis Herodots*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin – New York: 1992.

Erbse H., Der erste Satz im Werke Herodots, in: *Festschrift Bruno Snell*, C. H. Beck Verlag, München: 1956.

Erbse, H., Über Herodots Kroisoslogos, in: *Ausgewählte Schriften zur Klassischen Philologie*, Walter de Gruyter, Berlin/New York: 1979, S. 180-202.

Erbse, H., Sieben Bemerkungen zu Herodot, in: *Ausgewählte Schriften zur Klassischen Philologie*, Walter de Gruyter, Berlin/New York: 1979, S. 139-179.

Erbse, H., *Fiktion und Wahrheit im Werk Herodots*, Vandenhoeck, Göttingen: 1991.

Erbse, H., Fiktion und Wahrheit im Werk Herodots, in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Philologisch-historische Klasse, 1991, S. 129-150.

Evans, J.A.S., Father of history or father of lies. The reputation of Herodotus, in: *Classical Journal* 64 (1968), S. 11-17.

Evans, J. A. S., Notes on Thermopylae and Artemisium, in: *Historia* 18, (1969), S. 389-406.

Evans, J.A.S., *Herodotus*, Twayne Publishers, Boston: 1982.

Evans, J.A.S., *Herodotus, explorer of the past. Three essays*, Princeton: 1991.

- Fehling, D., *Die Quellenangaben bei Herodot*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin – New York: 1971.
- Fehling, D., *Herodotus and his 'Sources', Citation, invention and narrative art*, Francis Cairns Publications, Leeds: 1989.
- Fichte, J. G., *Die Bestimmung des Menschen*, Reclam Verlag, Stuttgart: 1966.
- Finley, M., Myth, Memory and History, in: Alonzo-Nunet, José Miguel (Hg.), *Geschichtsbild und Geschichtsdenken im Altertum*, WBG, Wege der Forschung, Band 631, Darmstadt: 1991, S. 9-38.
- Focke, F., *Herodot als Historiker*, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 1, Stuttgart: 1927.
- Föllinger, S., *Aischylos*, C. H. Beck Verlag, München: 2009.
- Fornara, C. W., *Herodotus. An interpretative essay*, Clarendon press, Oxford: 1971.
- Foucault, M., *Die Ordnung des Diskurses*, Ullstein Verlag, Frankfurt /m, Berlin, Wien: 1977.
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris: 2009.
- Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris: 2008.
- Fowler, R. L., »Herodot und die Sophistik«, in: *Philologus* 106 (1962), S. 207-220.
- Friedell, E., *Kulturgeschichte Griechenlands*, Verlag C. H. Beck, München: 1994.
- Frisch, P., *Die Träume bei Herodot*, Verlag Anton Hain, Meisheim am Glain: 1968.
- Fryes, N., *Anatomy of Criticism. Four essays*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey: 1957.

Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode*, in: *G. W.* Band 1, Mohr Siebeck Verlag, 6. Auflage, Tübingen: 1990

Gammie, J. G., *Herodotus on kings and tyrants: Objective historiography or conventional portraiture*, in: *JNES* 45 (1986), S. 171-195.

Gemoll, W. und Vretska, K., *GEMOLL, Griechisch-Deutsch Schul- und Handwörterbuch*, Hölder-Pichler-Temsky Verlag, Wien: 2006.

Goldscheider, K., *Die Darstellung des Themistokles bei Herodot*, Diss., Gutenbergdruckerei Robert Oberkirch, Freiburg im Breslau: 1965.

Graser, U., *Griechen besiegen Perser bei Salamis! Wendepunkte der Geschichte*, Theiss Verlag, Stuttgart: 2011.

Greshake, G., *Historie wird Geschichte*, Ludgerus Verlag, Essen: 1963.

Gudopp von Behm, W. D., *Solon von Athen und die Entdeckung des Rechts*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg: 2009.

Hall, E., *Inventing the Barbarian*, Clarendon Press, Oxford: 1989.

Hall, E., *Aeschylus Persians*, Edited Introduction und Kommentar, Aris und Phillips ltd. Warmister: 1996.

Harrison, T., *Divinity and History, The Religion of Herodotus*, Clarendon Press, Oxford: 2000.

Hart, J., *Herodotus and Greek History*, London: 1993.

Hartog, F., *Le miroir d'Hérodote*, Gallimard, Paris: 1991.

Havelock, E. A., *Schriftlichkeit, Das Griechische Alphabet als kulturelle Revolution, mit einer*

Einleitung von Aleida und Jan Assmann, Wilcy-VCH Verlag, Weinheim: 1991.

Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reclam Verlag, Stuttgart: 2002.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen: 1972

Heidegger, M., Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) in : *G.A.* Band 63, Bröcher-Oltmanns,K., (Hrsg.), Vittorio Klöstermann Verlag, Frankfurt am Main: 1988

Hellmann, F., Herodots Kroisos-Logos, in: Jäger, Werner (Hrsg.) *Neue Philologische Untersuchungen*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin: 1934.

Heni, R., *Die Gespräche bei Herodot*, Diss., Heidelberg: 1977.

Hesiod, *Theogonie*, Reclam Verlag, Stuttgart: 1999.

Hoffman, O., *Geschichte der griechischen Sprache*, Göfchensche Verlagshandlung, Berlin und Leipzig: 1916.

Hommel, H., Herodots Einleitungssatz: ein Schlüssel zur Analyse des Gesamtwerks?, in: Nicolai, W. (hsg.), *Festschrift für Walter Mag zum 70. Geburtstag*, Verlag C. H. Beck, München: 1981, S. 271-288.

Hose, M., Am Anfang war die Lüge? Herodot, der 'Vater der Geschichtsschreibung', in: Hose, M. (Hg.), *Große Texte alter Kulturen. Literarische Reise von Gizeh nach Rom*, Darmstadt: 2004, S. 113-146.

Howald, E., Ionische Geschichtsschreibung, in: *Hermes* 58 (1923), S. 113-146.

Howald, E., *Vom Geist antiker Geschichtsschreibung*, Oldenbourg Verlag, München/Berlin: 1944.

Hübner, K., *Die Wahrheit des Mythos*, C. H. Beck Verlag, München: 1985.

Immerwahr, H. R., *Form and Thought in Herodotus*, Press of Western Reserve University, Cleveland, Ohio: 1966.

Immerwahr, H. R., Aspects of historical causation in Herodotus, in: *TAPhA* 87 (1956), S. 241-280.

Irwing, E., To whom does Herodotus speak?, in: Irwin, Elizabeth, Geus Klaus, Pois, Thomas (Hrsg.), *Herodots Wege des Erzählens*, Peter Lang Edition, Frankfurt am Main: 2013, S. 261-322.

Jaeger, W., *Die Theologie der frühen Griechischen Denker*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart: 1953.

Jacoby, F., »Hekataios«, *RE* VII/2: 1912, S. 2667-750.

Jacoby, F., »Herodotus«, *RE Suppl.* 2: 1913, S. 205-520.

Jacoby, F., Atthis: *The local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford Clarendon Press, Oxford: 1947.

Jacoby, F., *Die Fragmenten der griechischen Historiker*, Bd. 1,1, Leiden: 1957

Jaeger, W., *Paideia*, de Gruyter Verlag, Berlin: 1959.

Jones, W. H. S., *Hippocrates*, Vol II, Loeb Classical Library, Cambridge ans Amsterdam: 1923.

Kant I., Kritik der reinen Vernunft, in: ders. *Werke in sechs Bände*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt: 1964, Band II.

Kant I., Der Streit der Fakultäten, in : ders. *Werke in sechs Bände*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt: 1964, Band VI.

Kleinknecht, H., Herodot und Athen. 7, 139 / 8, 140-144, in: W. Marg (Hrsg.), *Herodot, eine Auswahl aus der neueren Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt: 1982, S. 541-573.

Kirchberg, J., *Die Funktion der Orakel im Werke Herodots*, Göttingen: 1965.

Koenen, L., Der erste Satz bei Heraklit und Herodot, in: *ZPE* 97 (1993), 95-96.

Köhnken, A., Der dritte Traum des Xerxes bei Herodot, in: *Hermes* 116 (1988), S. 24-40.

Köhnken, A., Der listige Oibares: Dareios Aufstieg zum Großkönig, in: *RhM* 133 (1990), S. 115-137.

Köhnken, A., *Darstellungen und Erzählstrategien in antiken Texten*, de Gruyter, Berlin: 2006.

Köster, A., *Die Antike Seewesen*, Walter de Gruyter & Co, Berlin: 1969.

Krischer, T., Herodots Prooimion, in: *Hermes* 93 (1965), S. 159-167.

Krischer, T., Solon und Kroisos, in: *Wiener Studien* 77 (1964), S. 174-177.

Landwehr, A. (Hrsg.), *Diskursiver Wandel*, VS Verlag, Wiesbaden: 2010.

Latacz, J., Die Funktion des Symposion für die entstehende griechische Literatur, in: Kullmann, W., Reichel, M., (Hrsg.), *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*, Tübingen: 1990, S. 227-264.

Lattimore, R., The wise adviser in Herodotus, in: *Cph* 34 (1939), S. 24-35.

Leibfried, E., *Literarische Hermeneutik*, Gunter Narr Verlag, Tübingen: 1980.

Liddel, H. G., Scott, R., (Hrsg.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, Oxford: 1940

Long, T., *Repetition and Variation in the Short Stories of Herodotus*, Hain Verlag, Frankfurt am Main: 1987.

Lloyd, A. B., Herodotus on Cambyses. Some thoughts on recent work, in: Kuhrt, A., Sancisi-Weerdenburg, H. (Hrsg.), *Achaemenid history III. Method and theory*, Leiden: 1988, S. 55-66.

Löffler, H., *Fehlentscheidungen bei Herodot*, Günter Narr Verlag, Tübingen: 2008.

Luce, T. J. , *The Greek Historians*, Routledgr, London u. a.: 1997.

Luraghi, Nino (Hrsg.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford University Press, Oxford, New York: 2001

Maehler, H., Bacchylides. *A selection*; Cambridge: 2004 (Cambridge Greek and Latin Classics).

Macan, R. W., *The Seventh, Eight & Ninth Books*, Vol. I: Introduction, Book VII, VIII and IX (Text and Commentaries); Vol II: Appendices, Indices, Maps, London: 1908 (TK).

Mandell, S., Freedman, D. N., *The Relationship between Herodotus History and primary History*, Scholars Press, Atlanta, Georgia: 1993.

Marg, W. (Hrsg.), *Herodot, Eine Auswahl aus der neueren Forschung* (= Wege der Forschung Bd. XXVI), Darmstadt: 1962, 3. Auflage: 1982.

Marg, W., Die Folgen von Salamis, in: Marg, W. (Hrsg.), *Herodot, Eine Auswahl aus der neueren Forschung* (= Wege der Forschung Bd. XXVI), Darmstadt: 1962, 3. Auflage: 1982, S. 609-628.

Mikalson, J. D., *Herodotus and Religion in the Persian Wars*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London: 2003.

McNeal, R. A., On Editing Herodotus, in: *L'antiquité classique*, Tome 52 (1983), S. 110-129.

Meier, Ch., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main: 1980.

Meier, M., Die Deiokes-Episode im Werk Herodots. Überlegungen zu den Entstehungsbedingungen griechischen Geschichtsschreibung, in: Meier, M., Patzek, B., Walter, U., Wieshöfer, J. (Hrsg.), *Deiokes, König der Meder. Eine Herodot-Episode in ihren Kontexten*, Wiesbaden: 2004, S. 27-51 (Oriens et occidens 7).

Moles, J., Herodot and Athens, in: Bakker, E., de Jong, I., Van Hees, H., (Hrsg.) Brill's Companion to Herodot, Brill Verlag, Leiden, Boston, Köln: 2002.

Moles, J. L., Herodot warns the Athenians, in: *Papers of the Leeds International Latin Seminar* 9, S. 259-284.

Momigliano, A., *The Classical Foundations of Modern Historiography*, University of California Press, Berkley, Los Angeles, London: 1990.

Momigliano, A., Die Stellung Herodots in der Geschichte der Historiographie (1958), in: Marg, W., (Hrsg.), *Herodot, Eine Auswahl aus der neueren Forschung* (1982), S. 137-156.

Morrison, J. S., Coates, John E., *Die athenische Triere*, Verlag Phillip von Zabern, Mainz: 1990.

Myres, J. C., *Herodotus father of history*, Oxford: 1953.

Nagy, G., Herodotus the Logios, in: *Arethusa* 20 (1987), S. 175.184.

Nestle, W., *Herodots Verhältnis zur Philosophie und Sophistik*, Druck der Stuttgarter Vereinsbuchdruckerei, Stuttgart: 1908.

Nestle, W., *Vom Mythos zum Logos*, Alfred Körner Verlag, Stuttgart: 1940.

Nestle, W., *Griechische Geistesgeschichte*, Alfred Körner Verlag, Stuttgart: 1956.

Nicolai, W., *Versuch über Herodots Geschichtsphilosophie*, Bibliothek der klassischen Alterstumswissenschaften, Neue Folge, 2. Reihe 77, Heidelberg: 1986.

Nietzsche, F., Über Wahrheit und Lüge in außermoralischen Sinne, in ders.: *Kritische Studienausgabe*, hg. Von Giorgio, G. und Montinari, M., DTV Verlag, München: 1999, Band I , S. 875-890.

Nietzsche, F., Unzeitgemässige Betrachtungen II, Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in ders.: *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Colli, G. und Montinari, M., DTV Verlag, München:1999, Band I, S. 243-334.

Olmstead, A. T., *The History of the Persian Empire*, Univ. of Chicago Press, Chicago: 1948 (Nachdruck 1966).

Pagel, K. A., *Die Bedeutung des aitiologischen Moments für Herodots Geschichtsschreibung*, Diss., Universitätsverlag von Robert Noske in Borna-Leipzig: 1927.

Papastavrou, J., *Themistokles*, Wissenschaftliche Buchhandlungsgesellschaft Darmstadt, Erträge der Forschung, Band 92, Darmstadt: 1978.

Pape, W., *Handwörterbuch der griechische Sprache*, Vieweg und Sohn, Braunschweig: 1914.

Patzer, A., *Wort und Ort, Oralität und Literarizität im sozialen Kontext der frühgriechischen Philosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/ München: 2006.

Paulsen, T., *Geschichte der griechischen Literatur*, Reclam Verlag, Stuttgart: 2004.

Pietsch, Ch., Ein Spielwerk in den Händen der Götter? Zur geschichtlichen Kausalität des Menschen bei Herodot am Beispiel der Kriegsentscheidung des Xerxes (Hist. VII 5-19) in: *Gymnasium* 108 (2001), S. 205-221.

Platon, *Protagoras*, Reclam Verlag, Stuttgart: 2004.

Pohlenz, M., *Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*, Teubner Verlag, Leipzig: 1937.

Powel, J. E., *A Lexicon to Herodotus*, Cambridge u.a. (Nachdruck Hildesheim 1960, 2 Aufl. 1966).

Pritchett, W. Kendrick, *The Liar School of Herodotus*, J. C. Gieben Publisher, Amsterdam: 1993.

Regenbogen, O., Herodot und sein Werk, Ein Versuch, in: ders., *Kleine Schriften*, C. H. Beck Verlagsbuchhandlung, München: 1961, S. 57-108.

Regenbogen, O., Die Geschichte von Solon und Krösus, in: ders., *Kleine Schriften*, C. H. Beck Verlagsbuchhandlung, München: 1961, S. 101-124.

Reinhardt, K., Herodots Persergeschichten, in: Marg, W. (Hrsg.), *Herodot. Eine Auswahl aus der neuen Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt: 1982, S. 320-369.

Rener, M., *Historie und Theorie als Elemente der Personendarstellung bei Herodot*, Diss., Göttingen: 1973.

Ridel, M. (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 Bände, Freiburg: 1972/1974.

Riemann, K. A., *Das herodoteische Geschichtswerk in der Antike*, Diss., München: 1968.

Rose, H. J., *Modern Methods in Clasical Mythology*, Three lectures delivered at University College, London, in February, 1930, University Press, St. Andrews: 1930.

Rösler, W., Die Selbsthistorisierung des Autors. Zur Stellung Herodots zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, in: *Philologus* 135, S. 215-220.

Said, S., Usages de femmes et sauvagerie dans l'ethnographie grecque d'Herodot a Diodor et Strabon, in: *La femme dans le monde méditerranéen*, I. Antiquité (Lyon:1985).

Scardino, C., *Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides*, de Gruyter Verlag, Berlin / New York: 2007.

Schadewaldt, W., *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Suhrkamp Verlag, Frank-furt am

Main: 1978.

Schadewaldt, W., *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main: 1982.

Schadewaldt, W., *Die griechische Tragödie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main: 1991.

Schadewaldt, W., *Die frühgriechische Lyrik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main: 1989.

Schadewaldt, W., Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen (1934), in:

Schleiermacher, F., *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. Von M. Frank, Suhrkamp, Frankfurt am Main: 1977.

Schadewaldt, W., Das Religiös-Humane als Grundlage der Geschichtlichen Objektivität bei Herodot, in: Marg, W. (Hrsg.), *Herodot, Eine Auswahl aus der neueren Forschung* (= Wege der Forschung Bd. XXVI), Darmstadt: 1962, 3. Auflage: 1982, S. 185- 201.

Schaler, W., Themistokles und das Orakel von der hölzernen Mauer, in: *Gymnasium mit Höherer Mädchenschule; Jahresbericht des Gymnasiums mit Höherer Mädchenschule zu Freiberg*, Freiberg: 1930

Schleiermacher, F., *Hermeneutik*, nach den Handschriften neu hrsg. Von H Kimmerle, Heidelberg: 1959.

Schmid, W., Stählin, O., *Geschichte der griechischen Literatur*, C. H. Beck Verlag, München: 1929.

Schneider, H., *Das Griechische Technikverständnis*, Wissenschaft Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt: 1989.

Schuller, W., Die griechische Geschichtsschreibung der klassischen Zeit, in: Alonso-Núñez, J. M. (Hrsg.), *Geschichtsbild und Geschichtsdenken im Altertum*, Darmstadt: 1991, S. 90-112.

Schulte-Altedorneburg, J., *Geschichtliches Handeln und tragisches Scheitern. Herodots Konzept historiographischer Mimesis*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main: 2001.

Sidebotham, S., Herodotus on Artemisium, in: *Classical World* 75 (1982), S. 177-186.

Sieberer, W., *Das Bild Europas in den Historien*, Verlag des Instituts für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, Innsbruck: 1995.

Shapiro, Susan O., Herodotus and Solon, in: *Classical Antiquity*, Vol. 15 No. 2 (Oct. 1996), S. 348-364.

Snell, B., Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie, in: Kiesling, A., und Wilamowitz-Moellendorff, U., *Philologische Untersuchungen*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin: 1924

Snell, B., *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*. Griechische und lateinische Quellen erläutert und übertragen von B. Snell, München: 1971.

Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (1946), 9. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: 2011.

Stahl, H.P., Learning through Suffering? Croesus' Conversations in the History of Herodotus, in: *YCSt* 24 (1975), 1-36.

Stahlenbrecher, W., *Die Motivation des Handelns bei Herodot*, Diss., Hamburg: 1953.

Strabon, *Geographika*, Band 1, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen: 2003.

Strassburger, G., *Lexikon zur Frühgriechischen Geschichte*, Artemis Verlag, Zürich: 1984.

Strassburger, H., Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung, in: *Wissenschaftliche Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt/-Main*,

Sitzungsberichte, Band 5, Jahrgang 1966, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden: 1966.

Strassburger, H., Herodot und das perikleische Athen, in: *Studien zur Alten Geschichte*, Georg Olms Verlag, Hildesheim: 1982, Bd.2., S. 592-626.

Strassburger, H., Herodot als Geschichtsforscher, in: *Studien zur Alten Geschichte*, Georg Olms Verlag, Hildesheim: 1982, Bd.2., S.835-919.

Strassburger, H., Homer und der Geschichtsschreibung, in: *Studien zur Alten Geschichte*, Georg Olms Verlag, Hildesheim: 1982, Band. 2, S. 1058-1097.

Tukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, Reclam Verlag, Stuttgart: 2004.

Ude, B., Die Krise der Gegensätze: Historie bei Hekataios, Herodot und Thukydides, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 33ste. Jaarg. Nr. 3 September, Peetrus Publisher, Leuven: 1971.

Thomas, R., *Herodotus in Context*, Cambridge u. a.: 2000.

Visser, E., Herodots Kroisos-Logos: Rezeptionssteuerung und Geschichtsphilosophie, in: *WJA* (2000), S. 5-28.

Vogt, J., Herodot in Ägypten, in: *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, Heft 5, Stuttgart: 1929.

Von Christ, W., *Geschichte der griechischen Literatur*, C. H. Beck Verlagsbuchhandlung, München: 1912, erster Teil: Klassische Periode der griechischen Literatur.

Von Fritz, K., *Schriften zur griechischen Logik, Band I: Logik und Erkenntnistheorie*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart: 1978.

Von Fritz, K., *Die Griechische Geschichtsschreibung, Band I, Von den Anfängen bis Thukydides, Anmerkungen*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin – New York: 1967.

von Ranke, L., *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 14994 bis 1535*, Reimer Verlag, Leipzig: 1824.

Waters, K. H., *Herodotus on Tyrants ans Despots*, Wiesbaden: 1971.

Weber, H. A., *Herodots, Verständnis von Historie*, Diss., Herbert Lang Bern, Peter Lang Frankfurt/M. Und München: 1976.

Welser, C., Two Strategies at the End of Herodotus' Histories (9.108-122), in: *Classical Antiquity*, Vol 28, No. 2 (October 2009), University of California Press, S. 359-385.

Wesselmann, K., *Mythische Erzählstrukturen in Herodots Historien*, De Gruyter Verlag, Berlin / Boston: 2011.

Willamowitz-Moellendorff, U. v., *Aristoteles und Athen*, Weidmann Verlag, Berlin: 1893.

Wilamowitz-Moellendorff, U.v.,*Greek historical writing*, Oxford: 1908. (=Hellenische Geschichtsschreibung, in: Reden und Vorträge II, Berlin: 1926, S. 216-246).

White, H., Der historische Text als literarisches Kunswerk, in: Conrad, C. und Kessel, M. (Hrsg.), *Geschichte Schreiben in der Postmoderne*, Reclam Verlag, Stuttgart: 1994.

Wittgenstein, L., *Philosophischen Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main: 2001.

Wolff, E., Das Weib des Masistes, in: *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*, hrsg. v. Walter Marg, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt: 1982. S. 668-687.

Woos, H., The Histories of Herodotus. An analysis of the formal structure, in: *De proprietatibus literarum. Series practica* 21, Den Haag: 1972.

Zimmermann, Bernhard (Hrsg), *Handbuch der griechischen Literatur der Antike, Band 1: Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit*, Beck Verlag, München: 2011, Band 1, S.338-379.