

WOHLTATEN ZUGUNSTEN VON MIGRANTEN UND NICHTBÜRGERN. MÖGLICHKEITEN UND GRENZEN DER INTEGRATION VON FREMDEN IN GRIECHISCHEN STÄDTEN

Peter Scholz

1. Die Ohnmacht der Migranten

In den „Hiketiden“, den Schutzflehenden des Aischylos, wird in sprachlich eindrucksvoll verdichteter Form das Schicksal einer Gruppe von Migranten in der Fremde thematisiert. Dies ist die Ausgangssituation der Tragödie: Die 50 Töchter des Danaos verweigern sich einer Verheiratung mit den Söhnen des Aigyptos und fliehen nach Argos – in die Heimat des Geschlechts ihres Vaters Danaos. Der einleitende Chor weist das Publikum einleitend auf die großen Schwierigkeiten von Flüchtenden, Vertriebenen und Verbannten (19–22) hin: „In was für ein Land also könnten wir ziehn, / wohlgesinnter als dies, in der Hand, / so wie’s Schutzflehenden geziemt, / diese wollumwundenen Zweige?“¹

Schon in diesen drei Versen klingt das an, was später breiter ausgesprochen wird: Für jeden Migranten sei es ein schlimmes Schicksal, seine angestammte Heimat – aus welchen Gründen auch immer – verlassen zu müssen: das Gefühl der Entwurzelung von der Erde, in die man hineingeboren wurde; schlimmer noch das Schicksal der Migranten, die über keine Verwandtschaftsverbindungen verfügen, die sich auf keinen gemeinsamen Ahnherr, keine gemeinsame mythisch-historische Abkunft, noch allgemeiner gesagt, auf keine gemeinsame kulturelle Tradition zu berufen vermögen.² Daher ist Argos die einzige Hoffnung der Töchter des Danaos; aber auch hier können sie nicht darauf rechnen, sondern nur hoffen, auf das Wohlwollen bei der aufnehmenden Bürgerschaft von Argos zu stoßen. Diese nämlich ist in keiner Weise dazu verpflichtet, die Flüchtlinge aus Ägypten aufzunehmen.

1 Aisch. Hiket. 19–22 (in der Übersetzung von Oskar Werner [Aischylos. Tragödien und Fragmente, Griechisch-Deutsch. München 2005]): τίν’ ἂν οὖν χώραν εὐφρονα μᾶλλον / τῆσδ’ ἀφικοίμεθα / σὺν τοῖσδ’ ἰκετῶν ἐγχειρίδιοις / ἐριοστέπτοισι κλάδοισιν; Vgl. die Übersetzung von Johann Gustav Droysen (Tragödien. Aischylos. In neuer Textrevision von Siefried Müller. Wiesbaden/Berlin 1958): „An welch gnädiger Land vermöchten wir je / zu gelangen um Schutz / mit der Waffe der Flehenden in unserer Hand, / den mit Wolle umwundenen (Olivenzweigen?“

2 Vgl. generell zum Thema Walter, Uwe: Paradigmen für fast alle Typen: Migration in der Antike. In: Geschichte, Politik und ihre Didaktik 32 (2004) 62–74. Einige Beispiele zur Migration in hellenistischer Zeit bietet Chaniotis, Angelos: Die hellenistischen Kriege als Ursache von Migration: Das Beispiel Kreta. In: Olshausen, Eckart/Sonnabend, Holger (Hg.): Troianer sind wir gewesen. Migrationen in der antiken Welt. Stuttgart 2006 (Geographica Historica 21), 98–103.

Es gibt keine moralische Instanz, kein ethisches Gebot, das den Argeiern eine Zurückweisung unmöglich machen würde – es sei denn, es käme Hilfe von anderer, göttlicher Seite. Entsprechend wenden die schutzfliehenden Danaiden sich an die Götter, rufen diese in ihrer verzweifelten Lage direkt an und bitten um Beistand: „O Stadt, o Land, und o Wasser so hell / O ihr Götter der himmlischen Höhen und ihr / Schwer strafenden unter der Erde, / und zum dritten: Retter Zeus, der du wahrst / die Geschlechter der Frommen; nehmt auf diesen Zug / der flehenden Frauen mit gnädigem Hauch / dieses Lands [...]“³

Auf Gedeih und Verderben sind die von Aischylos vorgestellten Flüchtlinge somit auf ihrer Suche nach Schutz vor der Gewalt und Willkür ihrer Verfolger auf die freiwillige Hilfeleistung angewiesen, kurzum: auf ein wohlwollendes Verhalten seitens der aufnehmenden Bevölkerung, das freilich noch kein solidarisches Handeln im strengen Sinne darstellt. Ihre Abkunft und das Verwandtschaftsverhältnis ist der einzige, äußerst prekäre Ausgangs- und Anknüpfungspunkt in der Beziehung der Danaos-Töchter zu den Bürgern von Argos: Die daraus erwachsene Empathie soll ihnen Hilfe und Aufnahme bringen.⁴

Ein erstes besonders anschauliches Beispiel dafür, welche Wohltaten aus familiären oder sonstigen Freundschaftsverbindungen hervorgehen konnten, bietet ein samischer Volksbeschluss zu Ehren des Antileon von Chalkis, der in den Jahren zwischen 321 und 319 v. Chr. verabschiedet worden sein muß.⁵ Die damalige Lage

3 Aisch. Hiket. 23–29 (Übersetzung: Johann Gustav Droysen): ὦ πόλις, ὦ γῆ, καὶ λευκὸν ὕδωρ, / ὕπατοί τε θεοί, καὶ βαρῦτιμοὶ / χθόνιοι θήκας κατέχοντες, / καὶ Ζεὺς σωτὴρ τρίτος, οἰκοφύλαξ / ὀσίων ἀνδρῶν, δέξασθ' ἰκέτην / τὸν θηλυγενῆ στόλον αἰδοίω/ πνεύματι χάρας: [...]. Zur Stelle vgl. den Kommentar von Friis Johansen, H./Whittle, Edward W.: Aeschylus – The Suppliants II: Commentary: Lines 1–629. København 1980, 20–22.

4 Als Möglichkeit der Zuflucht im Krieg werden die Heiligtümer genannt (83–85, Übersetzung: Oskar Werner): „Und es leih selbst im Krieg Flüchtlingen / in qualvoller Not der Altar / Schutz, wo Scheu vor Göttern herrscht.“ Zur Erklärung der schwierigen Stelle vgl. Friis Johansen/Whittle, Edward: Aeschylus, 79. Das Heiligtum ist gewissermaßen ein autonomer extraterritorialer Raum, der von Seiten der betreffenden Bürgerschaft mehr oder weniger aus freien Stücken gewahrt wird. Ein antikes Heiligtum, ein abgegrenzter Kultbezirk mit Altar, besaß neben anderen Funktionen die eines institutionalisierten, das heißt aus Tradition und Gewohnheit erwachsenen Schutzraums für Notleidende und Schutzsuchende. In extremen Krisensituationen wurden die Heiligtümer daher zu Orten des Asyls, mithin zu Orten, an denen ein direkter körperlicher Zugriff auf Schutzsuchende zur Verletzung göttlichen Gebots wurde. Daraus konnten die Migranten freilich keinerlei rechtlichen Anspruch auf Aufnahme in der betreffenden Polis ableiten. Vgl. Dreher, Martin: Hikesie und Asylie in den „Hiketiden“ des Aischylos. In: ders. (Hg.): Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion. Köln/Weimar/Wien 2003, 59–84 (gegen Schlesinger, Eilhard: Die griechische Asylie. Diss. Gießen 1933, 39). Zur Lage der Fremden im klassischen Athen vgl. Peter Spahn: Fremde und Metöken in der athenischen Demokratie. In: Demandt, Alexander (Hg.): Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. München 1995, 37–56. Allgemein zu Fremden in der griechischen Sozialgeschichte vgl. Baslez, Marie-Francoise: L'étranger dans la Grèce antique. Paris 1984.

5 Eben in der kurzen Zeitspanne, als auf der Insel das Fest der Könige zu Ehren von Philipp Arridaios und Alexander IV. abgehalten wurde; vgl. Habicht, Christian: Athen. Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit. München 1995, 44f.

nahm sich folgendermaßen aus: Eine größere Anzahl verbannter Samier hatte sich auf dem kleinasiatischen Festland (Anaia, in der Nähe des heutigen Kusadasi) zurückgezogen und wartete auf ihre Rückkehr. Veranlaßt durch das seit dem Sommer 324 v. Chr. bekannte Verbanntendekret Alexanders kehrten diese eigenmächtig – wohl noch zu Lebzeiten Alexanders, also vor dem Juni 323 v. Chr. – zurück. Daraufhin wurde der athenische Stratege auf Samos von der athenischen Volksversammlung angewiesen, die samischen Rückkehrer gefangenzunehmen. Die Gefangenen wurden nach Athen überführt und zum Tode verurteilt.

In dieser Situation griff Antileon von Chalkis ein und erwirkte die Rettung der unglücklichen Samier aufgrund der Freundschaft zwischen Chalkis und Athen – und mehr wohl noch aufgrund seiner Zuwendungen aus seinem Privatvermögen an den Rat der 500 und an die für Exekutionen zuständige Elf-Männer-Behörde. Sie wurden nach Chalkis gebracht, bis abermals glückliche Umstände ihre endgültige Rückkehr ermöglichten.

Interessant und bemerkenswert für das Thema, dem unser Interesse gilt, ist die Begründung des privaten Engagements dieses wohlhabenden Bürgers aus Chalkis: Wenn im Dekret gesagt wird, daß er „die (von alters her) bestehende Freundschaft zwischen den Chalkidiern und Samiern bewahrte (und fortführte)“⁶, stellt diese wiederum die Grundlage für eine außerordentliche wohlwollende Haltung und Verbundenheit dar (*eunoia*), die er gegenüber den Samiern an den Tag legte. Die Voraussetzung für ein solidarisches Handeln wird in der Inschrift deutlich benannt: Es ist die historische Erinnerung an eine alte, allseits bekannte Waffenbrüderschaft zwischen den beiden Städten, die überhaupt erst ein solidarisches Handeln ermöglicht. Freilich ist bezeichnend, daß sich nicht die gesamte Bürgerschaft von Chalkis zur Auslösung der gefangenen Samier entschloß, sondern nur ein gewiß herausgehobener Bürger.

Der Fall macht deutlich, daß mit dieser Art von Hilfe in der Regel gerade nicht zu rechnen war. Eine solch solidarische Intervention war von vielen kontingenten Umständen abhängig und war keineswegs selbstverständlich; allein der persönliche Einsatz eines reichen Privatmannes bewahrte die Samier vor dem Tod. Die Polis

6 Inscriptiones Graecae XII 6,1,42 Z. 14–27, bes. 17–19: Ἀντιλέων δὲ Λεοντί/νου Χαλκιδεὺς τῶν ἀπ’ Εὐρίπου, πυθόμενος/ τοὺς περιστάσας κινδύνους Σαμίων τοῦς/ ἐν Ἀθήναις εἰργμένους, διαφυλάσσωσιν τήν/ τε φιλίαν τήν Χαλκιδεῶσι καὶ Σαμίσις ὑπά/ ρχουσαν καὶ τὴν εὔνοιαν ἣν εἶχεν αὐτὸς [ε]/ἰς Σαμίους ἐνδεικνύμενος, χρήματα’ ἀπ[ο]/στείλας ἐκ τῶν ἰδίων εἰς Ἀθήνας εἰς τῆ[μ]/ βουλῆν καὶ τοὺς ἑνδεκα διέσωσεν [εν τοῦ]/ς ἄνδρας καὶ διεκώλυσεν ὑπ’ Ἀθην[αίων ἀ]/ποθανεῖν, καὶ τῶν ἀνδρῶν διασωθ[έντων]/ εἰς Χαλκίδα κατα[σκε]υάσα[ς] ἐφοδί[οις] τε καὶ τοῖς/ ἄλλ[λοις] ὅ[ν] ἐτύ[γχανον] δεόμενοι ἀπέστει[λε] αὐτοῦς – –] („[...] da hat Antileon, Sohn de Leonti/nos aus Chalkis am Euripos, in Erkenntnis/ der drohenden Gefahren für die in Athen/ eingesperrten Samier, indem er bewahrte/ die zwischen Chalkidern und Samiern bestehende/ Freundschaft und das Wohlwollen, das er selbst/ gegenüber den Samiern an den Tag legte, Geld aus dem/ eigenen Vermögen nach Athen an den/ Rat und das Elf-Männer-Kollegium geschickt, die/ Männer gerettet und verhindert, daß sie durch die/ Athener starben; und als die Männer gerettet waren/ nach Chalkis, hat er sie ausgestattet mit Zehrgeld und/ anderem, was sie gerade benötigten, und hat sie/ (heim) geschickt“).

Chalkis zog es – womöglich aus diplomatischen Gründen – vor, nicht in Erscheinung zu treten.⁷

2. Solidarisches Handeln in der griechischen Kultur: Ehrerhaltende Wohltätigkeit statt ehrverletzendes Mitleid und Erbarmen

Die griechische Sprache hat keinen Begriff, der unserer Vorstellung von ‚Solidarität‘ oder ‚solidarischem‘ Handeln entspricht; dieser ist vielmehr ein römisches Erbe und geht von seiner Entstehung her auf das römische Recht zurück, in dem das Adjektiv *solidus* die Bedeutung von ‚zuverlässig, moralisch begründet‘ annahm. Dies ergab sich aus der sogenannten *obligatio in solidum*, einer Haftungsform, in der die Schulden einer Gemeinschaft oder eines ihrer Mitglieder von allen Angehörigen der Gemeinschaft mitgetragen werden mußten.⁸ Hoffnungen auf Hilfe und Unterstützung gründeten deshalb in der griechischen Kultur auf den bereits bestehenden personalen oder kollektiven Beziehungen. Entsprechend wurde in der griechischen Theorie die Pflicht zur Hilfeleistung aus der Natur des Menschen abgeleitet. In seiner grundsätzlichen Hilfsbedürftigkeit – als ein Mängelwesen – trage der Mensch ebenso die Fähigkeit zu Freundschaft, zu Mitleid und zu gegenseitiger Hilfe in sich wie die Fähigkeit zur Feindschaft, wie beispielhaft Xenophon in der ersten Hälfte des 4. Jahrhundert v. Chr. in seinen „Erinnerungen an Sokrates“ konstatiert.⁹

- 7 Der zweite Beschluß, der für das vorliegende Thema nicht von Belang ist, ehrt Naosinikos von Sestos am Hellespont, der den rückkehrwilligen Samiern zwei Kriegsschiffe zur Verfügung gestellt hatte und bei der Rückkehr behilflich war: Supplementum Epigraphicum Graecum 26, 1022.
- 8 Bayertz, Kurt: Solidarität. Begriff und Problem. Frankfurt am Main 1998, 11; Zürcher, Markus Daniel: Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft. Zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität. Tübingen 1998, 53. Zum antiken Begriffsfeld vgl. Wengst, Klaus: Demut – Solidarität der Gedeimigten. Wandlungen eines Begriffes und seines sozialen Bezugs in griechisch-römischer, alttestamentlich-jüdischer und urchristlicher Tradition. München 1987. Zu einigen Beispielen ‚solidarischer‘ Hilfeleistungen in der griechischen Geschichte vgl. bereits Meißner, Burkhard: Naturkatastrophen und zwischenstaatliche Solidarität im klassischen und hellenistischen Griechenland. In: Olshausen, Eckart/Sonnabend, Holger (Hg.): Naturkatastrophen in der antiken Welt. Stuttgart 1998 (Geographica Historica 10), 242–262.
- 9 Xen. Mem. II 6, 21 (über die Fähigkeit des Menschen zu Freundschaft, Mitleid und gegenseitiger Hilfe): φύσει γὰρ ἔχουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ μὲν φιλικὰ: δέονται τε γὰρ ἀλλήλων καὶ ἐλεοῦσι καὶ συνεργοῦντες ὠφελοῦσι καὶ τοῦτο συνιέντες χάριν ἔχουσιν ἀλλήλοις („Einerseits besitzen die Menschen von Natur aus die Fähigkeit zum freundschaftlichen Umgang: Sie bedürfen nämlich einander (bedürfen der Hilfe), haben Mitleid (= Gewähren von Hilfe) und tragen Nutzen davon, wenn sie zusammenarbeiten, und indem sie darum wissen, fühlen sie sich gegenseitig zu Dank verpflichtet“). Zur Stelle vgl. Gigon, Olof: Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien. Basel 1956, 144f. Indem sie bedürftig sind, erbitten sie Hilfe, und indem sie Mitleid haben, gewähren sie Hilfe. Freundschaft und Gemeinschaft gründen also nach der allgemeinen, in der antiken Literatur breit bezeugten Auffassung auf der „Schwäche“ des Menschen (*imbecillitas*: Cic. Lael. 26 und *chreia*: Plat. rep. 369 b–d), daß der Mensch aufgrund seiner grundsätzlichen Bedürftigkeit als Mängelwesen nicht autark und so notwendigerweise auf die Hilfe von und Freundschaft mit anderen Menschen angewiesen sei.

Der Begriff, welcher der uns so allzu geläufigen, meist appellativ gebrauchten Rede von der ‚Solidarität‘ am nächsten kommt, ist das Substantiv *éleos*, vom Verb *eleein*, sich erbarmen, mitleiden, oder *oiktos*, der Jammer, das Erbarmen.¹⁰ Beide bringen zwar das unmittelbare ‚Mitleiden‘ zum Ausdruck, meinen aber nicht die Überführung dieser durchaus nach außen getragenen Empfindungen in helfende Zuwendung zugunsten der von einem schlimmen Schicksal heimgesuchten Mitbürger oder wenigstens fremder Bürger, und sind gerade nicht universal auf alle notleidenden Menschen bezogen. Nach griechischem Verständnis nämlich brachte man positive Gefühle, Gaben und Gesten der Freundschaft und Hilfe letztlich nur seinesgleichen entgegen – und zwar in wenigen, eng umgrenzten sozialen Räumen: sich selbst und dem eigenen *oikos*, Freunden und Verwandten vor Ort und in der Fremde, schließlich den Mitgliedern des *Demos* und der gesamten Bürgerschaft.¹¹

Bei der Durchsicht der inschriftlichen Zeugnisse ist nun im Hinblick auf das Thema des Bandes bemerkenswert und aufschlußreich, daß die Erwähnung von ‚Jammer‘ und ‚Mitleid‘ zwar auf privaten Grabdenkmälern begegnet, was nicht verwundert, jedoch insgesamt vergleichsweise selten belegt ist. In den offiziellen Dokumenten, das heißt, in den Anträgen und Beschlüssen der verschiedenen Gremien einer Polis, tritt dies noch deutlicher zutage: Hier verfestigt sich der Eindruck, daß es bis auf wenige Ausnahmen geradezu vermieden wird, überhaupt *éleos* oder sogar *oiktos* zu verwenden.

An diesem negativen Befund lassen sich zwei charakteristische Merkmale griechischer Bürger-Mentalität und Sozialität festmachen, die das Mitleiden als in der Öffentlichkeit dargebotener Akt ablehnte: Zum einen, weil es sich dabei um affekt-behaftetes Verhalten handelt. Es ist nicht das Ergebnis vernünftiger Überlegung und

10 Ein weiterer, allerdings erst auch weitaus späterer im späten 4. Jahrhundert auftauchender Begriff ist *sympátheia* [„Mitgefühl“] mit *sumpathein/ sympaschein tini* [„Mitleiden“]. Zu beispielhaften Belegen vgl. Liddell, Henry George/Scott, Robert: A Greek-English Lexicon, Oxford 1996, 531f. (*eleein, éleos*); 1205f. (*oiktos* ist bereits für die homerische Zeit belegt, während das Verb *oiktírein tina* [„Mitleid haben“] erst im 5. Jahrhundert begegnet), 1680 (*sympátheia*).

11 In einer Rede Kleons betont Thukydides, daß Mitleid nur eine Angelegenheit unter gleichrangigen Partnern sein könne (Thuk. 3,40,3): ἔλεός τε γὰρ πρὸς τοὺς ὁμοίους δίκαιος ἀντιδίδοσθαι, καὶ μὴ πρὸς τοὺς οὐτ’ ἀντοικτιοῦντας ἐξ ἀνάγκης τε καθεστῶτας αἰεὶ πολεμίους· οἱ τε τέρποντες λόγῳ ῥήτορες ἔξουσι καὶ ἐν ἄλλοις ἐλάσσοσιν ἀγῶνα, καὶ μὴ ἐν ᾧ ἢ μὲν πόλις βραχέα ἤσθεισα μέγала ζημιώσεται, αὐτοὶ δὲ ἐκ τοῦ εὖ εἰπεῖν τὸ παθεῖν εὖ ἀντιλήψονται· καὶ ἡ ἐπιείκεια πρὸς τοὺς μέλλοντας ἐπιτηδείους καὶ τὸ λοιπὸν ἔσεσθαι μᾶλλον δίδοται ἢ πρὸς τοὺς ὁμοίους τε καὶ οὐδὲν ἦσσον πολεμίους ὑπολειπομένους („denn es ist recht und billig, sich wechselseitig Erbarmen zu erweisen im Fall von Ebenbürtigen, nicht jedoch sich wechselseitig zu bemitleiden, wenn sie ohnehin notwendigerweise [durch Ungleichheit] in gegenseitiger Feindschaft verbleiben; und die Redner, deren Kunst ihr genießt, finden vielleicht anderwärts harmlosere Tummelplätze als hier, wo die ganze Stadt für kurze Lust schwer büßen muß, während ihnen selbst ihre Wohlredenheit mit Wohlleben belohnt wird; und Nachgiebigkeit gewährt man besser dem, dessen gute Freundschaft man damit auch für künftig zu gewinnen hofft, nicht dem, dessen Feindschaft einem ja trotz allem unvermindert bleibt“). Zum Verständnis der Stelle ist immer noch hilfreich Gomme, A. W.: A Historical Commentary on Thucydides. The Ten Year’s War II: Books II–III. Oxford 1956, 309f.

distanzierter Abwägung, sondern eine spontane Gefühlsäußerung, eine emotionale Reaktion auf ein Unglück, das einem in der Regel dem gleichen Status oder der gleichen Gruppe Angehörigen widerfahren ist.

Zum anderen wurde *éleos* nicht thematisiert, da der Empfänger einer aus Mitleid herrührenden Gabe den Status eines ehrbaren Mannes, besser gesagt, den eines anständigen Bürgers verlor; denn wer auf das Mitleid anderer angewiesen war, war für alle sichtbar und demonstrativ deklassiert. Er existierte, wenn man es pointiert formulieren möchte, letztlich nur durch die Gnade anderer und war damit eine ganz und gar abhängige Person geworden, denkbar weit entfernt von der sozialen Autonomie und wirtschaftlichen Autarkie, die jedem griechischen Bürger und Gemeinwesen zumindest gerne unterstellt wurde. Aus diesem Grund erscheint es nicht in den offiziellen Verlautbarungen: Niemand wollte mit *éleos* in Verbindung gebracht werden, niemand mit diesem Etikett des sozial Deklassierten versehen werden.

Daraus ergab sich in der sozialen und politischen Praxis die schwierige Situation, daß ein notleidender Bürger oder eine in Not geratene Bürgerschaft zwar auf Gaben anderer angewiesen war, es jedoch seitens des Bedürftigen sorgsam vermieden wurde, als grundsätzlich Bedürftiger zu erscheinen, sofern er solche Schenkungen empfing und dies auf ewig publik gemacht werden sollte. Die ‚Ehre und das Ansehen‘ des Bürgers (*timé kai doxa*), der als sein eigener Herr – so wie die einer Polis als autarker Stadtstaat – verstanden wurde, schloß es nahezu aus, von der Willkür und Gnade anderer abhängig zu sein, selbst wenn es sich um Not- und damit Ausnahmesituationen handelte. Entsprechend mußte in der Sprache der Dekrete, Erlässe und offenen Briefe nicht von „Erbarmen und Mitleid“, sondern von *eúnoia*, von einer prinzipiellen „wohlwollenden Gesinnung und Verbundenheit“ die Rede sein; denn diese ersparte dem Empfänger die Schmach als niedrigstehender und geringwertiger als sein Wohltäter angesehen zu werden – in der Wahl dieser Diktion wahrte er seine Würde und Integrität.

Der einzige Beleg, der sich in der repräsentativen Sammlung griechischer Inschriften, in der von Wilhelm Dittenberger herausgegebenen *Sylloge Inscriptionum Graecarum* in der dritten Auflage für *éleos* findet, spricht nicht zufällig das eben bezeichnete Problem offen an: In einer Rede aus dem Jahr 67 n. Chr., in der allen Griechen Freiheit und Steuerfreiheit zugesichert wurde und die sich in Stein gemeißelt in dem boiotischen Städtchen Akraíphia erhalten hat, hielt Kaiser Nero es für unerlässlich, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß „ich mich Euch gegenüber nicht aus Mitleid, sondern aus grundsätzlichem Wohlwollen und Verbundenheit als Wohltäter erweise.“¹² Nicht Erbarmen, sondern Wohltätigkeit erweist ein mit überlegenen Mitteln und Möglichkeiten ausgestatteter Bürger, städtischer Honoratior, hellenistischer Herrscher, römischer Amtsträger oder Kaiser: Nahezu im wörtlichen Sinne des griechischen Verbs *boethein* „eilt er beim Ruf um Hilfe herbei“, um dem gefallenen Mitbürger wiederaufzuhelfen (*ep-anorthoun*), „Schutz und Beistand zu gewähren“ (*epikourein* > *epikouría*), den Bedürftigen „Dienste zu leisten“ (*hypere-*

12 Syll.³ 814, Z. 21f.: *καὶ νῦν δὲ οὐ δι' ἔλεον ὑμᾶς, ἀλλὰ δι' εὐνοίαν εὐεργετῶ* („Ich werde mich Euch gegenüber nicht aus Mitleid, sondern aus grundsätzlichem Wohlwollen und Verbundenheit als Wohltäter erweisen“).

tein oder *hypourgein* > *hyperesia*) – und so „in der Hilfeleistung Nutzen zu stiften“ (*ofelein* > *ofēleia*) – um wenigstens das Wortfeld wohlthätiger Praxis knapp zu umreißen. Der Wohltäter, der durch seine Gaben „Gutes ins Werk setzt“ (*euergétes*), demonstriert mit seiner Freigebigkeit die von ihm und seinesgleichen erwartete soziale Tugend der *philanthropia*, das meint: eine grundsätzlich freundlich gewogene Haltung gegenüber dem eigenen Gemeinwesen, die sich in verschiedenen äußeren Manifestationen mitteilte.

3. Freundschaft oder Verwandtschaft als Voraussetzung für den Empfang von Wohltaten und die Aufnahme von Migranten

Hilfen seitens der aufnehmenden Bürgerschaften wurden diesen Flüchtlingen, in den Quellen als *pheúgontes*, *phygádes* oder auch *planómenoi* bezeichnet,¹³ nur dann gewährt, wenn diese sich auf seit langer Zeit bestehende freundschaftliche Beziehung (eine *philia*) oder gar verwandtschaftliche Beziehung (*syngéneia*) oder gemeinsame mythische und historische Erinnerungen berufen konnten; *Éleos* war auch im zwischenstaatlichen Verkehr kein Motiv, dessentwegen Zuflucht und Unterstützung gewährt wurde.

Dazu seien im folgenden einige Beispiele angeführt: Bei einem berühmten Dekret aus dem arkadischen Stymphalos, das im Jahr 189 v. Chr. verabschiedet worden war,¹⁴ wird als entscheidendes Motiv für die Aufnahme der vertriebenen Elateier die Verwandtschaft zwischen den beiden Städten, deren gemeinsame Herkunft (*syngéneia*), angeführt. Beide waren fest davon überzeugt, daß *Élatos* („die Fichte“) der Vater des *Stýmphalos* („Schellenberg“) gewesen sei. Dieser aber sei, obgleich in Arkadien geboren, später in die Phokis ausgewandert und habe dort *Elateía* gegründet.

Was solidarisches Handeln im Sinne konkreter Hilfeleistungen motivierte, war das durchaus diffuse Gefühl einer gemeinsamen ‚Verwandtschaft‘. Eine solche mußte durchaus nicht bedeuten, daß es sich um eine echte, genealogisch lückenlos nachweisbare Blutsverwandtschaft handelte, sondern es genügte vielmehr, daß der um eine Hilfeleistung Gebetene bereit war, die gleiche genealogische Verbindung zu akzeptieren, schlichtweg, weil die Verbindung traditionell gepflegt wurde.

Wie geläufig der Verweis auf zwischenstaatliche Verwandtschaftsverbindungen im Rahmen diplomatischer Unterhandlungen in hellenistischer Zeit gewesen sein muß, bezeugt der Fall der Aigineten im Jahr 210 v. Chr.:¹⁵ Diese baten nach Ein-

13 Zum Begriffsfeld des historischen Phänomens der Verbannung vgl. Seibert, Jakob: Die politischen Flüchtlinge und Verbannten in der griechischen Geschichte, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Unterwerfung durch die Römer. Darmstadt 1979. In den Quellen wird der Akt der Verbannung als *exélasis*, der Zustand der Verbannung als *phyge*, das Umherirren als (*peri*)*planasthai* bezeichnet; *katiénai*, *katérchesthai* meint das Heimkehren aus der Verbannung.

14 Vgl. den Beitrag von Frank Daubner in diesem Band.

15 Polyb. 9,42,5: <οί> Αἰγινήται συναθροισθέντες ἐπὶ τὰς ναῦς, ὅσοι μὴ διεκλάπησαν, ἐδέοντο τοῦ στρατηγοῦ συγχωρῆσαι σφίσι πρεσβευτὰς ἐκπέμψαι πρὸς τὰς συγγενεῖς πόλεις περὶ λύτρων· ὁ δὲ Πόπλιος τὸ μὲν πρῶτον πικρῶς ἀντέφη, φάσκων, ὅτ' ἦσαν αὐτῶν κύριοι, τότε

nahme der Insel durch die Römer den Feldherren, ihnen zu gestatten, Gesandte zu „verwandten Städten“ zu entsenden, damit diese dort um die Zahlung des von Rom verlangten Lösegeldes ersuchen könnten.¹⁶ Da sich die Aigineten noch kurz zuvor nicht gescheut hatten, die römischen Unterhändler brüsk abzuweisen, wurde ihnen diese Bitte zwar zunächst verweigert, dann jedoch im Blick auf die übrigen gefangenen Griechen mit der Bemerkung zugestanden, es sei ja schließlich bei ihnen Sitte, Gesandte wegen des Lösegeldes zu „verwandten Städten“ zu schicken.

Ein anderes instruktives Beispiel ist uns durch eine Inschrift aus dem lykischen Xanthos überliefert:¹⁷ Die Kytener in der Phokis beriefen sich gegenüber den Xan-

δεῖν διαπρεσβεύεσθαι πρὸς τοὺς κρείττους περὶ σωτηρίας, μὴ νῦν δούλους γεγονότας· τὸ δὲ μικρῷ πρότερον αὐτοὺς μηδὲ λόγου καταξιώσαντας τοὺς παρ' αὐτοῦ πρεσβευτάς, νῦν ὑποχειρίους γεγονότας ἀξιοῦν πρεσβεύειν πρὸς τοὺς συγγενεῖς, πῶς οὐκ εὖηθες εἶναι; καὶ τότε μὲν ἀπέπεμψε τοὺς ἐντυγχάνοντας ταῦτ' εἰπὼν· τῇ δ' ἐπαύριον συγκαλέσας ἅπαντας τοὺς αἰχμαλώτους, Αἰγινήταις μὲν οὐδὲν ὀφείλειν ἔφη ποιεῖν φιλάνθρωπον, τῶν δὲ λοιπῶν Ἑλλήνων ἕνεκα συγχωρεῖν ἔφη πρεσβεύειν περὶ τῶν λύτρων, ἐπεὶ τοῦτο παρ' αὐτοῖς ἔθος ἐστίν („Als Aigina von den Römern genommen war, versammelten sich die Aigineten, soweit sie nicht heimlich hatten entkommen können, bei den Schiffen und baten den römischen Feldherren, ihnen zu gestatten, Gesandte zu den stammverwandten Städten zu schicken, um von diesen die Zahlung des Lösegeldes zu erwirken. Publius lehnte diese Bitte zuerst mit schroffen Worten ab und erklärte, solange sie noch ihre eigenen Herren waren, hätten sie sich an die militärisch Stärkeren um Schonung wenden sollen, nicht erst jetzt, nachdem sie die Freiheit verloren hätten. Daß sie kurz zuvor seine Gesandten keines Wortes gewürdigt hätten, nun aber, da sie in seiner Gewalt wären, verlangten, Gesandte zu den Stammesgenossen schicken zu dürfen, sei das nicht ein einfältiger Gedanke? Mit diesen Worten brach er die Audienz ab und entließ sie. Am folgenden Tag aber rief er alle Kriegsgefangenen zusammen und eröffnete ihnen, den Aigineten zwar fühle er sich zu keinem Entgegenkommen verpflichtet, um der anderen Griechen willen aber wolle er ihnen erlauben, Gesandte wegen des Lösegeldes zu entsenden, da das bei ihnen so Sitte sei“).

- 16 Lücke, Stefan: Syngeneia. Epigraphisch-historische Studien zu einem Phänomen der antiken griechischen Demokratie. Frankfurt a. M. 2000, 66 und 48 Anm. 73 (Übersetzung); Walbank, Frank W.: A Historical Commentary on Polybius, Bd. 2: Commentary on Books VII–XVIII. Oxford 1967, 186.
- 17 Supplementum Epigraphicum Graecum 38, 1991, 1476: Λητοῦν γάρ, τὴν τῆς πόλεως ἀρχηγέτιν/ τῆς ἡμετέρας, γεννηῆσαι Ἄρτεμιν τε καὶ Ἀπόλλωνα παρ' ἡμῖν· Ἀπόλλωνος δὲ καὶ Κορωνίδος τῆς Φλεγύου τοῦ ἀπὸ/ Δώρου γενέσθαι ἐν τῇ Δωρίδι Ἀσκληπιόν· τῆς δὲ συγγενείας/ ὑπαρχούσης αὐτοῖς πρὸς ἡμᾶς ἀπὸ τῶν θεῶν τούτων,/ προσαπελογίζοντο καὶ τὴν ἀπὸ τῶν ἡρώων συμπλοκῆν/ τοῦ γένους ὑπάρχουσαν αὐτοῖς, ἀπὸ τε Αἰόλου καὶ Δώρου/ τὴν γενεαλογίαὶν συνιστάμενοι, ἔτι τε παρεδείκνυον/ τῶν ἀποικισθέντων ἐκ τῆς ἡμετέρας ὑπὸ Χρυσάορος τοῦ/ Γλαύκου τοῦ Ἴππολόχου πρόνοιαν πεποιημένον Ἀλήτην, ὄντα/ τῶν Ἡρακλειδῶν ὀρμηθέντα γὰρ αὐτὸν ἐκ τῆς Δωρίδος βοηθῆσαι/ πολεμουμένοις καὶ τὸν περιεστηκότα κίνδυνον/ λύσαντα συνοικῆσαι τὴν Ἄορος τοῦ Χρυσάορος θυγατέρα („Leto, die Archegetis [oberste Gottheit] unserer Gemeinde, habe Artemis und Apollon bei uns geboren; Asklepios jedoch, der Sohn von Apollon und Koronis, der Tochter des Phlegyros, der seinerseits von Danaos abstammte, sei in der Doris geboren. Während also die Verwandtschaft zwischen ihnen und uns von diesen Göttern her besteht, berichteten sie außerdem über die Verflechtung unseres Stammes mit ihnen von den Heroen her, indem sie die Genealogie von Aiolos und Doros zusammenstellten. Ferner zeigten sie auf, dass Aletes, einer der Herakliden, sich derjenigen angenommen hat, die von uns unter der Führung des Chrysaor, des Sohnes des Glaukos, der seinerseits Sohn des Hippolochos war, als Apoikisten ausgesandt worden waren. Er sei nämlich aus der Doris aufgebrochen und habe (den Aussiedlern) geholfen, als sie angegriffen wurden, und habe die bestehen-

thiern auf ihre ‚Verwandtschaft‘, beruhend auf einer gemeinsamen Abstammungslinie, die bereits von den Göttern und Heroen her bestehe.

Lokalhistorisch-genealogisches Wissen war hierzu gefragt, das man in einem langen Referat der Bürgerschaft von Xanthos in der Volksversammlung ausführlich darlegte, wie die Begründung zeigt: „Leto, die Archegetis [oberste Gottheit] unserer Gemeinde, habe Artemis und Apollon bei uns geboren; Asklepios jedoch, der Sohn von Apollon und Koronis, der Tochter des Phlegyros, der seinerseits von Danaos abstammte, sei in der Doris geboren. Während also die Verwandtschaft zwischen ihnen und uns von diesen Göttern her besteht, berichteten sie außerdem über die Verflechtung unseres Stammes mit ihnen von den Heroen her, indem sie die Genealogie von Aiolos und Doros zusammenstellten. Ferner zeigten sie auf, daß Aletes, einer der Herakliden, sich derjenigen angenommen hat, die von uns unter der Führung des Chrysaor, des Sohnes des Glaukos, der seinerseits Sohn des Hippolochos war, als Apoikist ausgesandt worden waren. Er sei nämlich aus der Doris aufgebrochen und habe (den Aussiedlern) geholfen, als sie angegriffen wurden, und habe die bestehende Gefahr abgewendet. Schließlich habe er die Tochter des Aor, des Sohnes des Chrysaor, zur Frau genommen.“

Hier haben wir ein anschauliches und zugleich eindrückliches Beispiel für die große Bedeutung der Gelehrsamkeit, über welche Gesandte einer Stadt verfügen mußten, um in rhetorischer Virtuosität und unter Rückgriff auf die von ihnen zusammengetragenen Erzählungen das ihnen fremde Publikum von der gemeinsamen Abkunft zu überzeugen.

Daß Flüchtlinge großzügige Aufnahme und Unterstützung seitens der aufnehmenden Stadt erfuhren, ist höchst selten dokumentiert. Einer der wenigen bekannten Fallbeispiele ist das der im Jahr 409 v. Chr. nach Akragas dem Tod entronnenen Selinuntier.¹⁸

Von Segesta zu Hilfe gerufen, begannen die Karthager im Jahr 409 v. Chr. die griechischen Städte auf Sizilien anzugreifen. Das im Südwesten gelegene Selinus war das erste Ziel und Opfer dieser Großoffensive. Die Stadt wurde nach kurzer Belagerung erobert, 10.000 Bürger kamen zu Tode, die Frauen und Kinder, die in den Heiligtümern Zuflucht gesucht hatten, wurden gefangengenommen und versklavt. Ein Teil der Bürger jedoch war glücklicher. 2.600 von ihnen gelang die Flucht. Der Historiker Timaios aus Tauromenion (* 345 v. Chr.), der selbst 50 Jahre seines Lebens (zwischen 317 und 265 v. Chr.) als Verbannter in Athen verbracht hatte, bevor er als alter Mann nach Sizilien zurückkehren konnte, hatte dieses glückliche

de Gefahr abgewendet. Schließlich habe er die Tochter des Aor, des Sohnes des Chrysaor, zur Frau genommen“).

- 18 Diod. 13,58,3: Οἱ δὲ τὴν αἰχμαλωσίαν διαφυγόντες Σελινούντιοι, τὸν ἀριθμὸν ὄντες ἑξακόσιοι πρὸς τοῖς δισχιλίοις, διεσώθησαν εἰς Ἀκράγαντα καὶ πάντων ἔτυχον τῶν φιλανθρώπων· οἱ γὰρ Ἀκραγαντῖνοι σιτομετρήσαντες αὐτοῖς δημοσίᾳ διέδωκαν κατὰ τὰς οἰκίας, παρακελευσάμενοι τοῖς ἰδιώταις καὶ αὐτοῖς προθύμοις οὕσι χορηγεῖν τὰ πρὸς τὸ ζῆν ἅπαντα („Jene Selinuntier, die, zweitausendsechshundert an Zahl, der Gefangenschaft hatten entkommen können, retteten sich nach Akragas und fanden höchst ehrenhaft Aufnahme. Auf Staatskosten ließen die dortigen Einwohner an sie Verpflegung ausgeben und verteilten sie auf die einzelnen Häuser, nachdem sie den Privatleuten, die an sich schon dazu bereit waren, ans Herz gelegt hatten, ihnen alle lebensnotwendigen Hilfen zu leisten“).

Schicksal im allgemeinen Unglück festgehalten. Sein sizilischer Landsmann Diodoros legte im 1. Jahrhundert v. Chr. seiner Darstellung diesen Bericht des Timaios über die außerordentlich große Hilfsbereitschaft der Bürgerschaft von Akragas zugrunde:¹⁹

„Jene Selinuniter, die, 2.600 an Zahl, der Gefangenschaft hatten entkommen können, retteten sich nach Akragas und fanden liebevollste Aufnahme. Auf Staatskosten ließen die dortigen Einwohner an sie Verpflegung ausgeben und verteilten sie auf die einzelnen Häuser, nachdem sie den Privatleuten, die an sich schon dazu bereit waren, ans Herz gelegt hatten, ihnen alle lebensnotwendigen Hilfen zu leisten.“

Offenkundig brachte die außerordentliche Notsituation diesen Akt solidarischen Handelns hervor: die Einsicht in die Notwendigkeit des gegenseitigen Beistands im Abwehrkampf gegen den karthagischen Gegner. Dies ist zugleich der Grund dafür, daß dieses Ereignis und die Episode der Aufnahme der Flüchtlinge Eingang in die Überlieferung fand. Der grausamen Behandlung der Griechen in Selinus durch die Karthager, die eben gerade darin ihr Barbarentum erweisen, wird von Timaios rhetorisch überhöht der ehrenhafte Zusammenhalt und die Hilfsbereitschaft der griechischen Städte untereinander entgegengehalten. Wenn schon nicht machtpolitisch, so sollten sich die Griechen auf Sizilien immerhin in ihrem Altruismus den Karthagern überlegen zeigen.

Ähnlich bereitwillig wurden auf Kreta die heimatlos gewordenen Lyttier in Lappa um 220 v. Chr. aufgenommen, als jene im Krieg mit ihren Nachbarn lagen.²⁰ Der Angriff auf das mit ihnen verfeindete Knosos mit dem gesamten Aufgebot aller verfügbaren wehrfähigen Männer wurde den Lyttiern allerdings zum Verhängnis.

19 Diodors Bericht beruht auf Bericht des Timaios über die Belagerung und Einnahme von Selinus vgl. Huß, Werner: Die Karthager. München 1994, 111f.; Seibert: Die politischen Flüchtlinge und Verbannten, 237; Jacoby, Felix: Die Fragmente der griechischen Historiker, Bd. 3: Geschichte von Staedten und Voelkern (Horographie und Ethnographie). Kommentar zu Nr. 297–607. Leiden 1955, 583 [Kommentar zu FGrHist 566 F 103/104].

20 Polyb. 4,54: „Um dieselbe Zeit waren die Lyttier mit ihrem gesamten Aufgebot ausgezogen und in das Gebiet ihrer Feinde eingebrochen. Auf die Kunde hiervon besetzten die Knosier das von jedem bewaffneten Schutz entblöbte Lyttos, führten Frauen und Kinder nach Knosos ab, brannten die Stadt nieder, zerstörten sie von Grund aus und verwüsteten sie in jeder Weise; dann kehrten sie heim. Als die Lyttier von der Expedition zu ihrer Stadt zurückkamen und sahen, was geschehen war, waren sie so verzweifelt, dass keiner von ihnen es über sich brachte, die Vaterstadt zu betreten, sondern sie zogen im Kreis um sie herum, unter vielem Jammern und Wehklagen über das Los der Stadt und ihr eigenes, kehrten auf der Stelle um und begaben sich nach Lappa, wo sie freundlich und mit größter Bereitwilligkeit aufgenommen wurden (φιλανθρώπως δ' αὐτοὺς καὶ μετὰ πάσης προθυμίας τῶν Λαππαίων ὑποδεξαμένων). Diese also, die an einem Tag aus Bürgern Heimatlose und Fremdlinge geworden waren, führten zusammen mit ihren Bundesgenossen den Krieg gegen die Knosier (οὗτοι μὲν ἀντὶ πολιτῶν ἀπόλιδες ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ καὶ ξένοι γεγονότες ἐπολέμουν πρὸς τοὺς Κνωσίους ἅμα τοῖς συμμάχοις). Lyttos aber, eine Kolonie der Spartaner und daher mit diesen stammverwandt, die älteste Stadt auf Kreta, die anerkanntermaßen seit jeher die tapfersten Männer der ganzen Insel hervorgebracht hatte, war so durch ein unbegreifliches Verhängnis völlig ausgetilgt worden“ (Übers. nach Drexler, H.: Polybios: Geschichte, Bd. 1–2. Zürich 1961–1963). Zur Stelle vgl. den Kommentar von Walbank, Frank W.: A Historical Commentary on Polybius, Bd 1. Oxford 1957, 507–510; Chaniotis, Angelos: Die Verträge zwischen kretischen Poleis in der hellenistischen Zeit. Stuttgart 1996, 98–104.

Hinterrücks hatten die Knosier das schutzlose Lyttos, die Frauen und Kinder in die Sklaverei geführt und die Stadt vollständig zerstört. Nach der Klage um das eigene schreckliche Schicksal und das ihrer Familien begab sich das militärische Aufgebot der Lyttier nach Lappa. Dort – so heißt es ausdrücklich bei Polybios – „wurden sie freundlich und mit größter Bereitwilligkeit aufgenommen.“ Ihr Flüchtlingsdasein sahen die Lyttier als vorübergehendes Phänomen an; sie hatten stets die Hoffnung, in absehbarer Zeit zurückkehren zu können; in ihrem Fall dauerte es nur etwa zehn Jahre, in anderen Fällen weitaus länger.²¹ Die Plataier mußten 50 Jahre ausharren, die Samier 45 Jahre. Noch 100 Jahre später erinnerten jedenfalls die Lyttier mit Gedenktagen an die auch archäologisch gut nachweisbare Zerstörung, die Hilfe durch die Bürgerschaft von Lappa und den Wiederaufbau der Stadt.²²

Eine zumindest fiktiv ersonnene Aufnahme athenischer Flüchtlinge bietet das sogenannte Themistokles-Dekret, das, wohl erst in der Mitte des 4. Jahrhundert v. Chr. entstanden, vorgibt, einen originalen Volksbeschluß von 480 v. Chr. zu überliefern. Dieser schildert eingehend die Bemannung der Schiffe zur Abwehr der persischen Flotte und die vorausgehende Evakuierung von Frauen und Kindern nach Troizen, als das persische Heer herannaht und die Räumung der Stadt und Burg von Athen erforderlich wurde. Darüber hinaus sollen der literarischen Überlieferung zufolge (Plut. Themistokles 10,5), die das genannte Dekret und die darin genannten Maßnahmen seitens der aufnehmenden Stadt ergänzt, die Troizener beschlossen haben, „den Unterhalt der Flüchtlinge auf städtische Kosten zu übernehmen und jedem zwei Obolen am Tag zu bewilligen. Außerdem gestatteten sie den Kindern [der Flüchtlinge], sich Obst zu holen, wo sie wollten, und stellten sogar einige Lehrer für diese an.“²³

21 Polyb. 4,53,6.

22 Chaniotis: Verträge, 36–38, 451. Unpublizierte Inschrift zu Lyttos bei Ch. Kritzas. Von einem vorübergehenden Aufenthalt von Überläufern in einer fremden Stadt während kriegerischer Auseinandersetzungen im hellenistischen Kreta spricht eine bislang leider unpublizierte Inschrift aus dem kretischen Chersonesos, die sehr fragmentarisch einen Vertrag zwischen Gortyn und Knosos überliefert; die Personen, die diese Überläufer (*automoloi*) außerhalb der Stadt verstecken, erhielten eine Geldstrafe vgl. Chaniotis: Verträge, 100. 234/33 oder 229/228 v. Chr. siedelten 3.000–4.000 Männer aus verschiedenen kretischen Gemeinden mitsamt ihren Familien nach Milet über und erhielten dort in erstaunlicher Großzügigkeit Bürgerrecht und Land (I. Milet I 3, 33–38; Herrmann, Peter: Inschriften von Milet, Bd. 1. Berlin 1997, 160–164). Sie waren Opfer der Bürgerkriege in zahlreichen kretischen Städten geworden und dürften von Milet aktiv angelockt und als Söldner angeworben worden sein. Vierzig Jahre später – nach Chaniotis: Verträge, 284, der Errington, R. Malcolm: The Peace Treaty between Miletus and Magnesia. In: Chiron 19 (1989) 279–288 folgt – frühestens im Jahr 185 v. Chr. bemühten sie sich zwar wieder um eine Rückkehr, die allerdings am Widerstand der kretischen Städte scheiterte. Ein weiterer Krieg machte erneute Verhandlungen über ihr weiteres Schicksal notwendig: Milet hatte mittlerweile das Gebiet verloren, das die kretischen Flüchtlinge besiedelt hatten, Magnesia verhandelte ihretwegen mit den kretischen Städten.

23 Plut. Themistokles 10,5: κυρωθέντος δὲ τοῦ ψηφίσματος οἱ πλείστοι τῶν Ἀθηναίων ὑπεξέθεντο γενεὰς καὶ γυναῖκας εἰς Τροίζην, φιλοτίμως πάνυ τῶν Τροίζηνιων ὑποδεχομένων· καὶ γὰρ τρέφειν ἐψηφίσαντο δημοσίᾳ, δύο ὀβολοὺς ἑκάστῳ δίδόντες, καὶ τῆς ὀπώρας λαμβάνειν τοὺς παῖδας ἐξεῖναι πανταχόθεν, ἔτι δ' ὑπὲρ αὐτῶν διδασκάλοις τελεῖν μισθοῦς. τὸ δὲ ψηφίσμα Νικαγόρας ἔγραψεν.

Erneut ist es eine Notsituation, welche die offenkundig als außergewöhnlich dargestellte Hilfeleistung der Troizener zugunsten der Evakuierten aus Athen hervorbrachte. Im Gegensatz zu dem vorigen Beispiel sind die beiden mutterländischen Städte allerdings vom Mythos her eng verbunden, da Troizen als Geburtsort des Theseus betrachtet wurde, des sagenhaften Gründers Athens. Bedeutsam für das Tagungsthema ist die Aussage, daß die „Bürger von Troizen [die evakuierten Athener] höchst ehrenwert aufgenommen hätten“ (φιλοτίμως πάνυ τῶν Τροιζηνίων ὑποδεχομένων). Dies ist durchaus als solidarisches Handeln anzusehen, allerdings auch hier gebunden und begrenzt im Rahmen des griechischen Konzepts von Ehre: Die Troizener taten das, was von einer befreundeten und verwandten Stadt erwartet werden konnte.²⁴ Indem sie sogar über die übliche Hilfeleistung hinausgingen, verhielten sie sich darin ganz außergewöhnlich ehrenhaft, und dies wiederum mußte in außerordentlicher Weise erinnert werden.

Als weiteres Beispiel einer Hilfeleistung an landsuchende Migranten läßt sich das des Simos anführen, eines Strategen des aitolischen Bundes. Dieser Simos wurde in Delphi durch Kleopatros und die achäischen Flüchtlinge mit einer Bronze-statue geehrt, weil er ihnen etwa zwischen 220 und 217 v. Chr. die Insel Skyros zur Besiedlung geschenkt hatte. Das Zeugnis enthält keinerlei Verweis darauf, daß diese Schenkung aus Mitleid hervorgegangen sei.²⁵ Was freilich die aufnehmende Bevölkerung, die Einwohner der Insel, zu dieser für sie sicherlich wenig erfreulichen ‚Schenkungs‘ ihres Landes sagte, bleibt im delphischen Dekret ausgespart.

4. Schlußbetrachtung

Zum Schluß seien einige zusammenfassende und womöglich weiterführende Überlegungen zur Motivlage bei der Aufnahme von Migranten angestellt, und sei vor allem nochmals auf den Zusammenhang zwischen den Denk- und Handlungsmustern von Wohltätigkeit und Ehre und der Tradition freundschaftlicher und verwandtschaftlicher Beziehungen dargelegt.

Grundlegende Voraussetzung dafür, daß eine herausgehobene Persönlichkeit des Bürgerverbandes, ein Herrscher oder eine mächtigere Stadt die ihr zugeschriebene Möglichkeit zur Wohltätigkeit und wohlätigen Gesinnung öffentlich unter Beweis stellte und Hilfeleistungen aller Art gewährte, war im persönlichen wie im zwischenstaatlichen Bereich eine wie auch immer und von wem auch immer gestiftete und womöglich weiterhin gepflegte (1) Freundschaft, (2) Verwandtschaft oder (3) sonstige Nahbeziehung. Im Fall der Not mußte an eine solche Freundschaft oder historische familiäre oder politische Verbundenheit erinnert und diese entsprechend dokumentiert werden.

Der Kreis derjenigen, die in den Genuß wohlätiger Leistungen kamen, war grundsätzlich eingeschränkt, also immer in irgendeiner Hinsicht exklusiv: Man

24 Frost, Frank J.: Plutarch's Themistocles. A Historical Commentary. Princeton 1980, 118f.

25 Fouilles de Delphes III 4, 329 (220–217 v. Chr.): [Κλεό]πατρος καὶ οἱ φυγάδες Σίμον [Σίμ?]ου Αἰτωλῶν/ [έσ]τεφάνωσαν ἐν Δελφοῖς εἰκόνι χαλκῆι ὅτι τὸν / [Σ]κίρον λαβὼν ἀπέδωκε Κλεοπάτρῳ καὶ τοῖς φυγάσι/ [τ]οῖς ἐξ Ἀχαιίας.

wird behaupten dürfen, daß sich der Kreis der potentiellen Empfänger von der archaischen bis zur hellenistischen Zeit immerhin kontinuierlich erweiterte. In homerischer und archaischer Zeit blieben derartige freundschaftliche Hilfeleistungen auf die Mitglieder des eigenen *oikos*, auf den Kreis der Gefährten und der nahen und fernen Gastfreunde beschränkt – getreu dem archaischen Grundsatz, daß man den Freunden helfen, den Feinden schaden solle.²⁶ Freilich wird man diese Freundschaftsdienste noch nicht als euergetisch bezeichnen können, da ihnen die Öffentlichkeit, verstanden als eine fest eingerichtete und umgrenzte Sphäre, als Bühne ihres helfenden Wirkens fehlte. Es gab so etwas wie Standessolidarität unter Aristokraten. Sofern freundschaftliche Bande bestanden, gewährte man ‚Gastfreunden‘ materielle Unterstützung und militärische Hilfe, um etwa einen aus seiner Heimat vertriebenen Aristokraten oder Tyrannen in seine angestammte Herrschaft wieder einzusetzen. Es sind eben diese überregionalen Kontakte vieler vornehmer Familien, die stets ein großes Potential an direkter Gefährdung für die Polisgemeinschaften darstellten. Diese wiederum hatten sich ja gerade durch die Zerschlagung solcher angestammter, ererbter und weitergegebener Machtbasen herausgebildet und von dynastischen Herrschaften einzelner Familien emanzipiert. Aber auch innerhalb der griechischen Städte galt nach wie vor das alte Prinzip, daß Freundschaft und Hilfe, solidarisches Handeln, wenn man so will, nach Möglichkeit exklusiv und daher auf den Kreis der eigenen Bürgerschaft begrenzt bleiben sollte. Eine auf die Gesamtheit aller Menschen bezogene Freundschaft und Wohltätigkeit lag außerhalb der Vorstellung der griechischen Bürgerschaften. Die Exklusivität des Bürgerrechts wurde über Jahrhunderte hinweg sorgsam gehütet – leicht ersichtlich an der insgesamt geringen Zahl der verliehenen Bürgerrechtsdekrete und den hohen Hürden, die zu überwinden waren, um diese außerordentliche Privileg zu erlangen.²⁷

Zenon von Kition, der Begründer der sogenannten stoischen Schule am Ende des 4. vorchristlichen Jahrhunderts, hatte die Vision eines kosmopolitischen Zusammenlebens aller weisen und gelehrten Männer, einer virtuellen Intellektuellenrepublik namens ‚Kosmópolis.‘²⁸ Der kaiserzeitliche Gelehrte Plutarch universalisierte

26 Dieses ethische Prinzip wird etwa in der ‚Politeia‘ Platons erörtert (z. B. 332d): Dover, Kenneth: *Greek Popular Morality*. Oxford 1974, 180–184; Blundell, Mary: *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*. Cambridge 1989.

27 Der Erhalt des Bürgerrechts blieb letztlich auf einen kleinen, überschaubaren Kreis herausragender Männer beschränkt. Wirklich große politische und soziale Leistungen waren dazu vonnöten – etwa die Vermittlung eines Friedensschlusses, vieljährige Schiedsrichtertätigkeit oder reiche Getreidelieferungen in Notzeiten; kleinere Wohltaten genügten hier nicht. Und um dieses Streben nach äußerem Abschluß der Bürgerschaft so scharf wie möglich hervortreten zu lassen, sei noch ein weiteres Beispiel angeführt: Bereits die Gewährung des Zutritts zum Gymnasium für alle freigeborenen Männer aus anderen Städten stellte ein nur wenigen zuerkanntes Vorrecht dar, das entsprechend dessen Seltenheit eigens in ehrenden Beschlüssen mitaufgenommen wurde.

28 Hellenistische Popularphilosophen wie Teles versuchten zwar das Elend der Verbannten rational wegzuerklären, ohne daß es wohl jemals überzeugt hätte: Die empfohlene Selbstgenügsamkeit und der Hinweis, daß einem ja der Verstand geblieben sei, war ein schwacher Trost für die große Not, die viele erlitten. Zu der Schrift des Teles ‚Über die Verbannung‘: Fr. III p. 21 Hense = Fuentes González, Pedro Pablo: *Les diatribes de Télès*. Introduction, texte revu, tra-

sierte diese Vorstellung und machte daraus eine politische Utopie, wenn er in seiner Abhandlung „Über Glück oder Tugend Alexanders des Großen“ schrieb: „In der Tat läuft das wunderbarste Konzept einer politischen Ordnung [...] in der Hauptsache auf eine Konsequenz hinaus: Daß wir nicht getrennt nach Stadtstaaten und Dörfern leben, jeweils getrennt durch unterschiedliche Rechtsordnungen, sondern alle Menschen als Landsleute und Mitbürger betrachten, und eine einzige Lebensform und -ordnung gelte, so wie für eine dorische Jugendgruppe, die dadurch miteinander verbunden ist, daß sie unter der Geltung derselben Normen erzogen worden ist. So hat es Zenon beschrieben, gleichsam als Vision oder Versinnbildlichung eines philosophischen Ideals politischer Ordnung und eines Verfassungsentwurfes.“²⁹

Noch in der Kaiserzeit also stellte es für Plutarch eine Selbstverständlichkeit dar, daß die Polisgemeinschaften voneinander separiert, als einzelne politische Einheiten, existieren, die wenig Gemeinsamkeiten kennen, was gesetzliche Ordnung und Lebensform betrifft. Was der Mann aus Chaironeia bemängelte, war das Fehlen eines ideellen Bandes, das die Bürger einer Stadt mit der anderer Städte, geschweige denn mit Städten im Westen des Reiches miteinander verband.

Wie die nachfolgenden Beispiele zeigen werden, war das gemeinsame Griechentum, die Teilhabe an griechischer politischer, sozialer und gymnasialer Kultur, nicht sonderlich tragfähig; im zwischenstaatlichen Alltag mußten vielmehr konkrete Bande der historischen Erinnerung vorliegen, also altverbürgte und langgepflegte Freundschaft (*philia*) oder sogar zwischenstaatlicher Verwandtschaft (*syngéneia*), um auf der Grundlage der Bekundung einer gemeinsamen Haltung und Absicht (*homónoia*) Hilfe zu erhalten.

Da es außer den Bundesstaaten kein anderes Konzept als die Polis gab, keine Nation, kein nationales Territorium und keine nationale Idee, waren diese Konstruktionen mythischer und historischer Verbindungen von entscheidender Bedeutung für die einzelne Stadt in ihren äußeren Kontakten. Es ist kein Zufall, daß mit dem 3. Jahrhundert die große Blütezeit der Mythographen und Lokalhistoriker anbrach. Im Unterschied zu einer nationalen Idee stand hinter der Verwandtschaftsidee jedoch keine kulturelle Mission, die eine Überlegenheit auf kulturellem Gebiet behauptete; will man eine typologische Etikette vergeben, müßte man diese griechische Ver-

duction et commentaire des fragments. Paris 1998, 274–283 (Text/französische Übersetzung); 284–362 (umfassender Kommentar).

- 29 Plut. Moral. 329a-b: καὶ μὴν ἡ πολὺ θαυματομένη Πολιτεία τοῦ τὴν Στοικῶν αἴρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος εἰς ἓν τοῦτο συντείνει κεφάλαιον, ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν ἰδίως ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίως, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ἧ καὶ κόσμος, ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νομῶ κοινῶ συντρεφομένης. τοῦτο Ζήνων μὲν ἔγραψεν ὥσπερ ὄναρ ἢ εἶδωλον εὐνομίας φιλοσόφου καὶ πολιτείας ἀνατυποσάμενος („In der Tat läuft das wunderbarste Konzept einer politischen Ordnung ... in der Hauptsache auf eine Konsequenz heraus: Daß wir nicht getrennt nach Stadtstaaten und Dörfern leben, jeweils getrennt durch unterschiedliche Rechtsordnungen, sondern alle Menschen als Landsleute und Mitbürger betrachten, und eine einzige Lebensform und -ordnung gelte, so wie für eine dorische Jugendgruppe, die dadurch miteinander verbunden ist, daß sie unter der Geltung derselben Normen erzogen worden ist. So hat es Zenon beschrieben, gleichsam als Vision oder Versinnbildlichung eines philosophischen Ideals politischer Ordnung und eines Verfassungsentwurfes“).

wandtschaftskonstruktion als „transfamiliäre Idee“ bezeichnen – im Gegensatz zu einer nationalen Idee –, welche eine konkrete Hilfeleistung in Ausnahmesituationen einfordert und sich dabei der biologischen Verbundenheit als nächstliegende Möglichkeit bedient.

Dabei ist allerdings die Idee einer verwandtschaftlichen Verbundenheit strukturell vergleichbar mit den von Vorvätern und Vätern ererbten „Gastfreundschaften“ (*xeniai*) zwischen Adelsgeschlechtern, wurden sie doch ähnlich tradiert und erweitert, um außerhalb des Stammlandes Aufnahme, Unterstützung, Schutz und Sicherheit zu erhalten. Bei den Freundschaftsbeziehungen und ebenso bei den Verwandtschaftsbeziehungen spielte es keinerlei Rolle, wann genau wer diese Beziehung begründet hatte, sofern von beiden Seiten an der Existenz und Bewahrung dieser Beziehung nicht gezweifelt wurde.

In hellenistischer Zeit war das traditionelle aristokratische „Freundschaftskonzept“ (*philia*) zwar durchaus noch in Geltung, jedoch erweitert und zumindest teilweise transformiert worden: Nicht nur unmittelbare persönliche Kontakte, ererbte oder neu geschlossene, verbanden auf überregionaler Ebene zahlreiche führende Männer und ihre Familien untereinander, sondern nun waren es auch ideelle Bande, die griechische Lebensform und ein in den griechischen Gymnasien erworbener mehr oder weniger einheitlicher Erziehungs- und Bildungsgang, die *paideia*, welche griechische Bürger jenseits ihrer Heimatstädte zumindest ideell miteinander verbanden. Mittels dieser Bildungsidee der *paideia* vergewisserte sich die Honoratiorenschicht in den griechischen Städten ihrer herausgehobenen Stellung. Anhand der im Laufe eines rhetorisch-philosophischen Studiums erworbenen Bildungsgüter, anhand der Kenntnisse und gelungenen forensischen Darbietung derselben, erkannten sich spätestens seit hellenistischer Zeit zwei „gebildete“ Bürger (*pepaideumenoi*); diese *paideia* ermöglichte es ihnen, sich als „Freunde“ zu verstehen, wechselseitig „Gastfreundschaft“ (*xenia*) zu gewähren und einander zu helfen, sofern ein Bildungsgleicher in Not geraten war.

Die rhetorisch-philosophische Erziehung, die *paideia*, ergänzte mithin die ältere umfassendere Idee aristokratischer körperlicher, kriegerischer und sozialer „Vortrefflichkeit“ (*arete*). Einer solchen Bildung rühmte man sich auf manchen Grabmälern in Wort und Bild, weil sie dem Einzelnen zumindest die Möglichkeit eröffnete, in der Fremde, wenn auch keine echte Solidarität, so doch zumindest Kontakt, Schutz, Sicherheit und Hilfe von gleichgestellten Honoratioren zu erhalten.

Anhang

In einer Tragödie, in der „Medea“ des Euripides, wird ein Aspekt des Migrantenschicksals nach der Aufnahme in der Fremde thematisiert: Nach einem Mord sind Iason und Medea aus Furcht vor Rache nach Korinth zu Kreon geflohen. Dort trennt sich Iason von Medea und heiratet die Tochter Kreons. Die Frauen Korinths stehen solidarisch zum Leid der fremden Medea und bringen damit zugleich die gewöhnliche Teilnahmslosigkeit am schlimmen Schicksal der aufgenommenen Flüchtlinge zum Ausdruck (Vers 215ff.). In Vers 252–258 spricht Medea selbst in einer Rede

den Unterschied zwischen dem schlimmen Schicksal einer betrogenen Ehefrau als Bürgerin und als Migrantin an: „Doch (solches) Schicksal kommt nicht zu Dir und mir als dasselbe: / Diese Polis hier ist dir und das Haus des Vaters, / habt Unterhalt zum Leben und steten Umgang mit Freunden, / ich jedoch bin allein, ohne Heimatstadt, / vom Mann aus barbarischen Land geraubt, / die nicht in der Lage ist, Mutter, Bruder oder Verwandten / in diesem Schicksalsschlag zu schützen.“³⁰

Offenbar erst seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. war es üblich geworden, sich in einer Notsituation an Verwandte bzw. verwandte Städte zu wenden, sie um finanzielle Unterstützung zu bitten und bei ihnen Zuflucht zu nehmen. Das berühmteste Beispiel aus hellenistischer Zeit sind die Hilfeleistungen, welche die Stadt Rhodos durch ihre wortgewandten Gesandten seitens vieler Städte und Könige erhielt: So überzeugend waren ihre Appelle an die Solidarität der Städte, daß sie die Erwartungen um ein Vielfaches übertrafen. Sie leisteten Hilfe, da sie sich angesichts der dargelegten Schwere des Unglücks, das die Rhodier heimgesucht hatte, dazu verpflichtet sahen; die bereitwillige Freigebigkeit hatte durchaus Vorteile für die Stifter der Hilfeleistungen:³¹

Nicht Solidarität, sondern politisches Kalkül, nämlich die Aussicht, den Beschenkten dauerhaft an sich zu binden, sind die Motive, welche die genannten großzügigen Wohltaten der Herrscher und Städte ermöglichten. So lange wie möglich sollte der Beschenkte eingedenk sein, daß er aufgrund der Philanthropie, der euergetischen Bereitschaft eines König oder einer Stadt, Wohltaten empfangen habe. Womöglich durch dasselbe Erdbeben wie Rhodos zu Schaden gekommen, wurde die karische Stadt Iasos an der kleinasiatischen Küste von ihrem Herrn, dem Seleukidenkönig Antiochos III., mit Wohltaten bedacht: zur Wiedererstarkung mit Autonomie und Freiheit, und seitens der Königin Laodike III. mit der festen Zusicherung, jährlich jeweils 10.000 Scheffel Weizen zu erhalten, die vor allem an die unter den Schäden der Stadt besonders leidende arme Bevölkerung der Stadt zu einem niedrigen Preis verkauft werden sollten, wie sie überhaupt versprach, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, damit die Stadt wiederhergestellt wurde. Damit verband sie

30 Eur. Med. 252–258: ἀλλ' οὐ γὰρ αὐτὸς πρὸς σὲ κᾶμ' ἤκει λόγος· / σοὶ μὲν πόλις θ' ἦδ' ἐστὶ καὶ πατὴρ δόμοι / βίου τ' ὄνησις καὶ φίλων συνουσία, / ἐγὼ δ' ἔρημος ἄπολις οὖσ' ὑβρίζομαι / πρὸς ἀνδρὸς, ἐκ γῆς βαρβάρου λελησημένη, / οὐ μητέρ', οὐκ ἀδελφόν, οὐχὶ συγγενῆ / μεθορμίσασθαι τῆσδ' ἔχουσα συμφορᾶς. Medea sinnt auf Rache und Mord. Dann erscheint Kreon: „Medea, du bist aus dem Lande verbannt mitsamt den Knaben! Und ohne Verzug! Ich sprach den Entscheid und ich ziehe nicht ab, bevor Du Korinthos verlassen.“ Die Ratlosigkeit des Chores (Vers 359ff.), der weiß, wie „ausweglos (*aporos*) die Lage für eine vom Ehemann verlassene Ehefrau in der Fremde ist: „Wohin wirst Du dich wenden? Zu welcher Gastfreundschaft (wirst Du Zuflucht nehmen)? Welches Haus oder Land wird Dir Rettung aus (all) den Übeln bringen?“ Und weiter unten (Vers 431ff.): „Vaterhaus hast du verlassen glühenden Herzens, fährst durch felsige Enge des Meers, wohnst in der bitteren Fremde. Gattenlos stehst du vor dem verlassenen Lager, ehrlos wirst du verjagt, jäh aus dem Haus gestoßen.“ Vgl. auch Medeas Klage in Vers 643ff.: „Land meiner Väter, / heimischer Herd! / Heimatlos Laßt mich nicht ziehen, / nicht erleiden, ach, / endlose Zeiten des / bittersten Leids! / Lieber den Tod, ja den Tod, / als den Tag der Verstoßung! / kein anderes Leid ist so groß / als Heimat-erde zu verlassen.“

31 Meißner: Naturkatastrophen und zwischenstaatliche Solidarität, 242–262.

ausdrücklich die Erwartung, daß die Bürger von Iasos sich stets der empfangenen Wohltaten erinnern und so auf Dauer der seleukidischen Herrschaft eine verlässliche und loyale Stütze sein sollten.³²

An diesen Beispielen wird deutlich, daß Hilfeleistung nur erwarten konnte, wer entweder mehr oder weniger gleichgestellt war oder der, von dem erwartet werden konnte, in absehbarer Zeit eine Gegenleistung für die empfangene Hilfe zu geben.

32 Inschriften von Iasos Nr. 4, Z. 27 (εὐεργεσιῶν μεμνημένοις).