

*Renate Zoepffel*

## Sokrates und Athen

Historiker und Historikerinnen sind durchaus mit dem Alltäglichen befaßt, mit dem realen Menschenleben, auch wenn es ungewöhnlich sein sollte. Wie der berühmte Kriminalkommissar stehen sie vor der Aufgabe, aus bruchstückhaften Informationen einen Ereignisablauf rekonstruieren zu sollen, bei dem sie nicht zugegen waren und dessen Agenten sie nicht persönlich kennen. Im Laufe der Jahrhunderte, in denen die historische Forschung schon betrieben wurde, sind die Methoden der Quellensuche, Quellenkritik und Quellenverknüpfung immer mehr verfeinert worden. Aber am Anfang aller dieser Bemühungen steht ganz schlicht die Zeugenbefragung. Das griechische Verb „historein“ hat ursprünglich auch diesen Sinn.

Wenn ich hier sozusagen den Prozeß gegen den athenischen Bürger Sokrates noch einmal aufzurollen versuche, veranstalte ich folglich eine Art zweiten Prozeß. Aus heutiger Sicht sitzt auf der Anklagebank die Stadt Athen – und mit ihr die Verfassungsform der Demokratie, weil sie einen, wie man oft lesen kann, „Justizmord“ begangen haben soll an einem der edelsten und weisesten Menschen, die je gelebt haben. Auf der einen Seite stehen also als Ankläger die Schüler des Sokrates und mit ihnen mehr oder weniger die Nachwelt. Auf der anderen Seite steht die Stadt Athen, und das „Opfer“ dazwischen ist Sokrates, der für uns leider vollständig stumm bleibt. Die Aussagen der Schüler, insbesondere des Platon und Xenophon, unterscheiden sich in entscheidenden Punkten so stark, daß die Frage erlaubt ist, ob Stadt Athen und Nachwelt über dasselbe „Streitobjekt“ ur-

teilen. Die Folgen sind bekannt: Der Streit um den historischen Menschen Sokrates ist trotz ungezählter Werke zu diesem Thema bisher nicht gelöst und wohl auch, von der Quellenlage her, unlösbar<sup>1</sup>.

Mein Beitrag als Althistorikerin besteht darin, den Angeklagten Athen besonders „unter die Lupe“ zu nehmen. Nicht um zu richten, sondern um ein wenig mehr Klarheit in eine verworrene Forschungssituation zu bringen. Es ist, denke ich, grundsätzlich zu trennen zwischen der spezifischen, einmaligen historischen Situation einerseits und den Fernwirkungen andererseits, die durch ebenso spezifische literarische Reaktionen ausgelöst wurden. Eine Vermischung dieser beiden Ebenen bringt keine Erkenntnis, sondern nur Fehlurteile.

Seit Thukydides, jenem Historiker und Zeitgenossen des Sokrates, kennt man die Problematik des „historein“: „Die Tatsachen dagegen von dem, was im Laufe des Krieges vor sich ging“, schreibt Thukydides in seinem berühmten Methodenkapitel (1,22), „glaubte ich nicht nach Auskünften zufälliger Gewährsmänner, auch nicht nach eigenem Ermessen schildern zu dürfen, sondern indem ich alles, was ich teils selbst miterlebte, teils von anderen erfuhr, mit möglicher Genauigkeit im einzelnen nachgeprüft habe. Es waren das mühevollere Untersuchungen, weil die Augenzeugen dasselbe Ereignis verschieden erzählten, je nach ihrem Wohlwollen oder Übelwollen und ihrer Erinnerung.“

Da ist bereits das gesamte Dilemma der Geschichtsforschung dargelegt. Und wir modernen Althistoriker sind noch nicht einmal in der glücklichen Lage eines Zeitgenossen, der mit seinem jeweiligen Gegenüber in denselben Erfahrungshorizont eingebunden wäre. Wir sind von ganz anderen Lebenswelten und dementsprechend Mentalitäten geprägt, und nichts ist hinderlicher für eine gute Forschung als die Illusion, wir könnten uns einfach über die Jahrtausende hin-

weg- und in die damaligen Griechen hineinversetzen. Nur wenn wir bewußt den „ethnologischen Blick“ auf unsere Gegenstände lenken, wenn wir „von der Fremdheit, mindestens der umfassenden Andersartigkeit der Menschen in anderen Epochen“ ausgehen<sup>2</sup>, können wir trügerischer Verständnisinnigkeit entgehen. Dazu gehört auch, daß wir uns über unsere eigenen Voraussetzungen wenigstens ansatzweise klar sind, soweit die blinden Flecken unserer Wahrnehmungsfähigkeit das zulassen.

Ich bin mir folgender „Vor-Urteile“, also vorwissenschaftlicher Annahmen, bewußt: Ich habe eine Vorliebe für die Demokratie, weil sie meiner Meinung nach als öffentliche Lebensform wohl am ehesten eine Verwirklichung des Artikels 1 der Menschenrechte ermöglicht: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“ Grundlage dieser Behauptung ist natürlich ein Menschenbild, das soziale, nationale und rassische Unterschiede zwischen den Menschen für unwesentlich im Hinblick auf die Menschenrechte hält. Über die Herkunft dieser Grundüberzeugung bin ich mir für mich persönlich nicht im klaren. Sie muß aber Ursache dafür gewesen sein, daß ich bereits als Schülerin, sehr zum Ärger meines Griechischlehrers, aus Platons Idealstaat sozusagen stehenden Fußes emigrieren wollte. Weniger anekdotisch ausgedrückt: Ich halte Platons politische Vorstellungen für totalitär und Platon selber, um mit Karl Popper zu sprechen<sup>3</sup>, für einen „Feind einer offenen Gesellschaft“<sup>4</sup>. Auf der anderen Seite hat mich Platons Dichtergenie immer wieder in Bann geschlagen. Der Sokrates der platonischen Dialoge mit seiner Ironie und seiner mitunter ja wirklich nicht ganz fairen Befragungsmethode hat mich nie irritiert. Ich habe ihm immer geglaubt, daß er sich mit seinen Gesprächspartnern im Nichtwissen sozusagen brüderlich vereint fühlte. Also: Sympathie für beide Parteien des ursprünglichen Prozesses, aber große Skepsis gegenüber dem Hauptankläger im heutigen Prozeß gegen die Stadt Athen und die Demokratie, gegenüber Platon.

Soweit die notwendigen Vorklärungen. Im folgenden werde ich zunächst den Angeklagten Athen genau betrachten:

1. die Grundlagen seiner öffentlichen Ordnung,
2. sein Gerichtswesen und 3. die Grundzüge seines öffentlich-religiösen Lebens. – Dann:
4. die weiteren historischen Zusammenhänge der Zeit,
5. die Situation des Jahres 399 v. Chr.,
6. werde ich den historischen Prozeß gegen Sokrates beleuchten, soweit die Quellen uns das noch erlauben.

Zum zweiten, welthistorischen Prozeß um – nicht gegen! – Sokrates, oder besser: um die Nachwirkung dieser Persönlichkeit, kann man sich entweder unter geistes- bzw. philosophiegeschichtlichem oder unter weltanschaulichem Aspekt äußern. Für ersteres bin ich nicht kompetent, dieser Frage widmen sich die anderen Beiträge dieses Sammelbandes. Letzterem will ich am Schluß nicht ausweichen, aber dann kann ich nicht mehr als Althistorikerin sprechen, sondern bewege mich im Bereich meines „rationalen Glaubens“.

### *1. Die Grundlagen des öffentlichen Lebens in Athen*

Die Athener haben ihre Ordnung des öffentlichen Lebens im 5. und 4. Jh. v. Chr. selber Demokratie genannt. Das bedeutete aber nicht, daß die gesamte Bevölkerung des Territoriums, das zur Stadt Athen gehörte, öffentliches Mitspracherecht gehabt hätte. Nicht nur die Ausländer, die in Athen auf Dauer wohnten, die Metöken, waren, wie bei uns immer noch, ausgeschlossen, sondern ebenso die Frauen und Sklaven. Für antikes Denken ist das eine Selbstverständlichkeit. In den meisten einfachen Gesellschaften, die wir kennen, vertritt der Mann die Sphäre des Außen, die Frau die des Innen im Bereich des gemeinsamen Haushalts. Das ist in undifferenzierten Gesellschaften nicht weiter problematisch und bedeutet auch keine Diskriminierung der Frau.

Mit der Zunahme der Außenbeziehungen aber, mit Arbeitsteilung und Warentausch und damit einhergehend mit rechtlicher Regelung des Umgangs zwischen den Haushalten – den Oikoi, wie die Griechen das nannten –, wird die Rolle des Außenvertreters immer wichtiger. Er allein ist mit dem befaßt, was im Rahmen einer Gemeinschaft von Freien geregelt werden muß. Die Frau, und mit ihr die Kinder und Sklaven, verbleiben innerhalb des Haushalts, haben am Leben der Polis keinen Anteil, weil sie Bestandteil des Oikos sind<sup>5</sup>. In diesem herrscht der Haushaltsvorstand wie ein König, wie Aristoteles es im ersten Buch seiner „Politik“ darlegt (1,2, 1252 b 20 f.). In der Polis treffen nun diese Könige als *Bürger* (Politen) aufeinander.

„Der Bürger schlechthin (d. h. der Bürger im vollen Sinne des Wortes)“, schreibt Aristoteles im dritten Buch der „Politik“ (3,1, 1275 a 27 ff.), „wird durch nichts anderes mehr bestimmt als dadurch, daß er am Richten und am Regieren teilhat.“ Und etwas später: „Wer nämlich die Befugnis besitzt, an einem ‚beschließenden‘ oder richtenden Amt teilzuhaben, den bezeichnen wir als Bürger des betreffenden Staats, und als Staat eine bestimmte Anzahl von dermaßen Berechtigten . . .“ (3,1, 1275 b 18 ff.). Es ist im Zusammenhang unserer Fragestellung wichtig, auch noch die folgende Überlegung des Aristoteles mit einzubeziehen. Er fragt sich, ob die Tugend eines rechtschaffenen Mannes dieselbe ist wie die eines Bürgers, und schreibt: „Anschließend an das Gesagte wäre nunmehr zu untersuchen, ob man die Tugend eines rechtschaffenen Mannes mit der eines rechtschaffenen Bürgers gleichsetzen soll oder nicht. Wenn jedoch dieses Problem untersucht werden soll, muß man zuerst die Tugend des Bürgers im Umriß bestimmen. Wie nun jeder einzelne Schiffsmann eines von den Mitgliedern der Gemeinschaft ist, so sagen wir es auch vom Bürger. Obwohl nun die Schiffsleute in bezug auf ihre spezielle Fähigkeit ungleich sind – der eine ist ein Ruderer, der andere ein Steuermann, der dritte ein Untersteuermann, und der vierte hat wieder

eine andere derartige Bezeichnung –, so ist klar, daß eine ganz genaue Definition jedes einzelnen abstellen wird auf die besondere Tugend (Tüchtigkeit), die ihm speziell zukommt. In gleicher Weise aber wird es auch eine gemeinsame Definition geben, die auf alle paßt. Denn das gute Gelingen der Seefahrt ist das gemeinsame Werk ihrer aller; nach diesem Ziel strebt ja jeder einzelne von den Schiff sleuten. Gleichermaßen ist also auch für die Bürger, obwohl sie (ihrem spezifischen Werk nach) ungleich sind, die unversehrte Erhaltung der Gemeinschaft ihr (gemeinsames) Werk. Die Gemeinschaft aber ist (ihrer Organisation nach wesentlich bestimmt durch) die Verfassung. Daher richtet sich die Tugend des Bürgers notwendigerweise nach der Verfassung. Und wenn es nun mehrere Arten der Verfassung gibt, so ist klar, daß es unmöglich eine einheitliche Tugend des rechtschaffenen Bürgers geben kann, die mit der vollendeten Tugend identisch wäre“ (3,4, 1276 b 16 ff.). Die Tugend des Bürgers ist also für Aristoteles eine andere als die des vollendeten Mannes. Dieser Punkt scheint mir entscheidend.

Nach einer Darstellung Platons (im Dialog „Protagoras“, Kap. 12, 322 a–323 a) erzählte der Sophist folgenden Mythos, um die Teilhabe aller Bürger an den Beratungen zu begründen: „Da nun aber der Mensch göttlicher Vorzüge teilhaftig geworden, hat er auch zuerst, wegen seiner Verwandtschaft mit Gott, allein unter allen Tieren Götter geglaubt, auch Altäre und Bildnisse der Götter aufzurichten versucht, dann bald darauf Töne und Worte mit Kunst zusammengeordnet, dann Wohnungen und Kleider und Beschuhungen und Lagerdecken und die Nahrungsmittel aus der Erde erfunden. So ausgerüstet, wohnten die Menschen anfänglich zerstreut, Städte aber gab es nicht. Dabei wurden sie von den wilden Tieren ausgerottet, weil sie in jeder Art schwächer waren als diese, und die verarbeitende Kunst war ihnen zwar zur Ernährung hinreichende Hilfe, aber zum Krieg gegen die Tiere unwirksam; denn die bürgerliche Kunst hatten sie noch nicht, von welcher die kriegerische

ein Teil ist. Sie versuchten also, sich zu sammeln und sich zu erretten durch Erbauung der Städte; wenn sie sich aber gesammelt hatten, so beleidigten sie einander, weil sie eben die bürgerliche Kunst nicht hatten, so daß sie, wiederum sich zerstreugend, auch bald wieder aufgerieben wurden. Zeus also, für unser Geschlecht, daß es nicht etwa gar untergehen möchte, besorgt, schickt den Hermes ab, um den Menschen Scham und Recht zu bringen, damit diese der Städte Ordnungen und Bande wurden, der Zuneigung Vermittler. Hermes nun fragt den Zeus, auf welche Art er den Menschen das Recht und die Scham geben solle. Soll ich, so wie die Künste verteilt sind, auch diese verteilen? Jene nämlich sind so verteilt: Einer, welcher die Heilkunst innehat, ist genug für viele Unkundige, und so auch die anderen Künste. Soll ich nun auch Recht und Scham ebenso unter den Menschen aufstellen, oder soll ich sie unter alle verteilen? Unter alle, sagte Zeus, und alle sollen teil daran haben; denn es könnten keine Staaten bestehen, wenn auch hieran nur wenige Anteil hätten, wie an anderen Künsten. Und gib auch ein Gesetz von meinethwegen, daß man den, der Scham und Recht sich anzueignen unfähig ist, töte, wie einen bösen Schaden des Staats. Auf diese Art also, Sokrates, und aus dieser Ursache glauben alle anderen und auch die Athener, daß, wenn von der Tugend eines Baumeisters die Rede ist oder eines anderen Künstlers, alsdann nur wenigen Anteil zustehe an der Beratung; und wenn jemand außer diesen wenigen doch Rat geben will, so dulden sie es nicht, wie du sagst, und zwar ganz mit Recht, wie ich sage. Wenn sie aber zur Beratung über die bürgerliche Tugend gehen, wo alles auf Gerechtigkeit und Besonnenheit ankommt, so dulden sie mit Recht einen jeden, weil es jedem gebührt, an dieser Tugend Anteil zu haben, oder es könnte keine Staaten geben.“

Hier ist noch ein Abglanz der theoretischen Begründung der antiken Demokratie zu fassen. In der modernen Forschung ist oft behauptet worden, etwas derartiges habe es nicht gegeben, weil uns kaum etwas davon überliefert ist. Wenn man

aber einmal überlegt, wer die Überlieferung antiker Texte in der Hand hatte, so wundert man sich über diesen „Fehlbestand“ nicht mehr. Waren es doch zunächst in Griechenland selbst, dann in Rom die Angehörigen der gebildeten Oberschicht, und die hatten seit dem Ende der griechischen Freiheit mit Demokratie nichts mehr im Sinne und kein Interesse daran, theoretische Begründungen dafür weiterzugeben.

Ich füge noch eine Stelle, wieder aus dem dritten Buch der aristotelischen „Politik“ (3,11, 1281 a 40 ff.), hinzu, die geeignet ist, antike Demokratietheorie zu beleuchten. Aristoteles schreibt: „Daß aber eher die große Menge im Besitze der obersten Gewalt sein sollte als die Besten, die doch nur einige wenige sind, diese Behauptung dürfte sich allem Anschein nach vertreten lassen und eine gewisse Wahrscheinlichkeit, vielleicht sogar eine gewisse Wahrheit enthalten. Die große Masse nämlich, von der jeder einzelne noch kein rechtschaffener Mann ist, kann trotzdem, zu einer Versammlung vereinigt, besser sein als jene (wenigen Gutgesinnten), nicht jeder einzelne für sich, aber alle zusammengenommen, wie z. B. eine Mahlzeit, zu der jeder Teilnehmer seinen Beitrag geliefert hat, eventuell besser ist als jene, deren Aufwand nur von einer Seite bestritten worden ist. Denn da ihrer viele sind, besitzt jeder ein klein wenig an Tugend und Einsicht, und wenn sie sich versammelt haben, wird aus der großen Menge gleichsam ein einziger Mensch, mit vielen Füßen und vielen Händen und vielen Sinneswerkzeugen, und so auch in bezug auf die Gesinnung und die Einsicht.“ Aristoteles kommt zu dem Ergebnis, daß man zwar der großen Masse der Bürger, d. h. denen, die weder begütert sind noch für irgendeine Tugend in besonderer Achtung stehen, keine Einzelämter übergeben solle, aber „daß sie kollektiv teilhaben am Entscheid über die höchsten Staatsangelegenheiten und am Richten“.

Ich habe hier etwas weiter ausgeholt, um klarzumachen, von welchen Überlegungen die Praxis des Zusammenlebens der

Bürger im demokratischen Athen ausging. Auf Einzelheiten der politischen Ordnung brauche ich jetzt nicht näher einzugehen. Es genügt festzuhalten, daß die Volksversammlung der Souverän war und die Gerichte aufgefaßt wurden als ein Ausschnitt aus dieser Volksversammlung. Es war also immer das Volk von Athen, das in Prozessen Urteile fällte.

## 2. *Das Gerichtswesen*

Wie vorsichtig die Athener dabei vorgingen, um Beeinflussung, genauer: Bestechung der Richter, oder Manipulation der Gerichtshöfe zu vermeiden, zeigt die Beschreibung des Gerichtswesens in einer Schrift über den „Staat der Athener“, die dem Aristoteles oder seiner Schule zugeschrieben wird. Es handelt sich zwar um die in der zweiten Hälfte des 4. Jh. gültige Ordnung, aber Veränderungen, die zwischen 399, dem Prozeßjahr des Sokrates, und der späteren Zeit bis zur Abfassung der Schrift eingeführt wurden, betrafen Punkte, die aus unserer Sicht hier nebensächlich sind. Es ist also berechtigt, diese Quellenstelle heranzuziehen.

„Die Gerichte besetzen die neun Archonten durch Los nach Phylen, der Sekretär der Thesmotheten die der zehnten Phyle. Zu den Gerichtsplätzen gibt es zehn Zugänge, einen für jede Phyle, 20 Losurnen, zwei für jede Phyle, 100 Kästen, zehn für jede Phyle, und weitere Kästen, in die die Täfelchen der ausgelosten Richter gelegt werden, sowie zwei Krüge. Auch werden Stöcke neben jeden Ausgang gestellt, entsprechend der Anzahl der Richter, und in gleicher Zahl wie die Stöcke Eicheln in den Krug gelegt, auf denen die Buchstaben vom elften, dem Lambda, an eingeritzt sind, so viele, wie zur Auffüllung der Gerichtskollegien nötig sind. Richter sein dürfen die über Dreißigjährigen, soweit sie nicht Staatschuldner sind oder das Bürgerrecht eingebüßt haben . . . Jeder Richter hat ein Täfelchen aus Buchsbaum, auf dem sein Name vom Vater und von der Gemeinde her steht sowie

einer der Buchstaben bis zum zehnten, dem Kappa; die Richter sind nämlich nach Phylen in zehn Gruppen eingeteilt, annähernd gleich viele in jeder Buchstabengruppe. Wenn der Thesmothet die Buchstaben ausgelost hat, die den Gerichten zugeordnet werden müssen, überbringt der Diener dem jeweiligen Gericht den ausgelosten Buchstaben. Die zehn Schachteln stehen vorn am Eingang für die jeweilige Phyle; auf ihnen sind die Buchstaben bis zum Kappa verzeichnet. Wenn die Richter nun ihre Täfelchen in die Schachtel gelegt haben, auf der der gleiche Buchstabe steht wie auf den Täfelchen, schüttelt der Diener die Schachtel durch und der Thesmothet nimmt aus jeder eine Namenstafel. Dieser wird dann zum Anhefter ernannt und heftet die Tafeln aus der Schachtel an das Gestell, auf dem der gleiche Buchstabe steht wie auf der Schachtel. Er wird ausgelost, damit nicht immer derselbe Anhefter ist und Unregelmäßigkeiten begehen könnte. Es gibt fünf Gestelle an jeder Losstätte. Wenn der Archont die Würfel eingeworfen hat, lost er die Phyle nach der Losstätte aus; es sind eherne Würfel, schwarze und weiße. So viele weiße Würfel werden eingeworfen, wie Richter auszulosen sind, einer für fünf Tafeln, die schwarzen in gleicher Weise. Wenn er die Würfel herausnimmt, ruft der Herald die Erlosten aus; zu deren Zahl gehört auch der Anhefter. Der Aufgerufene hört es und nimmt eine Eichel aus dem Krug, hebt sie hoch, hält den Buchstaben nach oben und zeigt sie zunächst dem vorsitzenden Archonten. Sobald der Archont sie gesehen hat, legt er dessen Tafel in die Schachtel, auf der der gleiche Buchstabe steht wie auf der Eichel. Das Verfahren hat den Zweck, daß der Richter an den Gerichtshof geht, den er auslost, nicht an den, den er sich wünscht, und auch den, daß nicht einer einen Gerichtshof zusammensetzen kann, wie er will. Beim Archonten stehen so viele Schachteln, wie Gerichtskollegien aufgefüllt werden müssen; jede trägt einen Buchstaben, der für den entsprechenden Gerichtshof ausgelost ist. Der Richter zeigt die Eichel auch dem Diener und geht dann an die Schranke. Der Diener gibt ihm einen Stab mit der Farbe des Gerichts,

das den gleichen Buchstaben hat wie die Eichel, damit er gezwungen ist, in das Gericht zu gehen, das er ausgelost hat; wenn er nämlich in ein anderes geht, fällt er wegen der Farbe seines Stabes auf. An den Gerichten sind die Farben jeweils auf einem Balken am Eingang angebracht . . ." (Athen. pol. 63 ff.).

Ich breche diese Demonstration athenischer Regelungswut ab. Der Autor beschreibt anschließend noch, wie die ausgelosten Richter später identifiziert werden, um ihren Sold zu erhalten, und wie danach die Vorsitzenden der verschiedenen Gerichte ausgelost werden, um auch hier Manipulationen auszuschließen. Eine Rekonstruktion des konkreten Vorgangs ist begreiflicherweise nicht gerade einfach, obwohl ein auf der Agora in Athen gefundenes Fragment einer Losmaschine und Namenstafeln beweisen, daß der Autor die Realität genauestens kannte<sup>6</sup>. Auf die Einzelheiten kommt es jetzt auch gar nicht an. Ich habe den Text so ausführlich vorgeführt, um zu zeigen, welche unendliche Mühe die Athener aufwandten, um in jedem Gerichtshof einen repräsentativen Querschnitt durch die Bürgerschaft vertreten zu haben und andererseits Beeinflussungen und Unregelmäßigkeiten auszuschließen. Außerdem wollte ich vertraut machen mit der Fremdheit der Griechen, wenn ich es so formulieren darf. Wenn man versucht, sich den konkreten Ablauf des Lebens vorzustellen, wird deutlich, daß die Griechen eben nicht „Menschen wie ich und du“ waren, bloß in eine andere Mode gekleidet, sondern daß sie unter ganz anderen Bedingungen und Voraussetzungen handelten als wir.

Daß die Richter ein Tagegeld von drei Obolen – das entspricht wohl dem Existenzminimum für einen täglichen Lebensunterhalt – erhielten, ist von der Kritik bereits in der Antike sehr gerügt worden. In den „Wespen“ hat der Komödiendichter Aristophanes diese Neuerung der Lächerlichkeit preisgegeben, weil sie angeblich besonders die alten Männer, die sonst nichts mehr verdienen konnten, zu pro-

zeßwütigen und unverantwortlichen Herrschern über das Gemeinwesen machte. Die Richter waren nämlich, wie die Teilnehmer an einer Volksversammlung, nicht rechen-schaftspflichtig, und sie stimmten geheim ab. Das machte sie unabhängig von jedem Druck der Öffentlichkeit, andererseits unterlagen sie keiner Kontrolle. Was die Zahlungen betrifft, so waren solche auch für andere Tätigkeiten „im öffentlichen Dienst“ – wie wir heute sagen würden – üblich, beispielsweise für die Tätigkeit als Ratsherr oder den Besuch der Volksversammlung oder der Theateraufführungen, die in den Bereich des städtischen Dionysoskultes gehörten. Man kann diese Tagegelder ansehen als den Versuch, die Demokratie wirklich zu realisieren, weil die ärmere Bevölkerung ohne einen Ersatz für den Verdienstausfall gar nicht in der Lage war, ihre politischen Rechte wahrzunehmen. Die alten Eliten, die natürlich nicht selbst für ihren Lebensunterhalt arbeiten mußten, sahen darin dagegen keine Verbesserung der politischen Ordnung, sondern nur Verfall.

Eine öffentliche Verfolgungsbehörde, eine „Staatsanwaltschaft“ in unserem Sinne, gab es in Athen nicht. Jeder Bürger hatte das Recht, im Grunde die Pflicht, Anzeige zu erstatten, wenn er glaubte, der Polis sei Schaden zugefügt worden. Eine Barriere gegen unbegründete Anzeigen bestand insofern, als der oder die Ankläger, die nicht in der Lage waren, wenigstens ein Fünftel der Richter von der Schuld des oder der Angeklagten zu überzeugen, selbst tausend Drachmen Strafe zahlen mußten und in Zukunft keine Klage derselben Art mehr erheben durften. Man überlegte es sich deshalb gut, ehe man vor Gericht ging, ob die Klage auch Aussicht auf Erfolg hatte.

Spezialwissen im Rechtswesen war offenkundig nicht gewollt. Man ging – ganz in Übereinstimmung mit dem schon vorgeführten Mythos des Protagoras – davon aus, daß jeder Bürger die Fähigkeit besaß, einen Streitfall zu beurteilen und „die unversehrte Erhaltung des Gemeinwesens“ zu sichern,

um noch einmal Aristoteles zu wiederholen. Die 6 000 Bürger, die jährlich für die Rechtsprechung benötigt wurden, stellten im 5. Jh. etwa ein Fünftel, im 4. Jh., nach den hohen Verlusten im Peloponnesischen Krieg, ungefähr ein Viertel der Gesamtbürgerschaft dar. Zwar gab es natürlich Regeln und Gesetze für das Zusammenleben, und auch das Strafmaß für gewisse Vergehen war mehr oder weniger festgelegt. Für die Richter ging es aber offenbar weniger um starre Rechtsprinzipien, sondern darum, daß der innere Friede der Stadt gestört worden war. Es ging nicht um eine abstrakte Gerechtigkeit in unserem Sinne – darüber diskutierten die Philosophen –, sondern um die Herstellung eines Konsenses zum friedlichen Zusammenleben innerhalb der Bürgerschaft. Deshalb war es kein Nachteil, wenn die Richter ohne Detailkenntnisse in einen Prozeß hineingingen. Die anhängigen Klagen waren zwar schon vorher auf der Agora öffentlich ausgehängt worden, aber sie enthielten nur ganz knapp Vorwurf und Strafantrag. Erst wenn endgültig ausgelost war, welchem Gerichtshof die einzelnen Richter zugehörten, wurden sie mit der Anklageschrift und einer ersten Stellungnahme des Beklagten bekannt gemacht. Diese waren das Ergebnis einer Art Vorverhandlung beim zuständigen Magistrat, bei dem je nach Fall die Anklage anhängig gemacht worden war. Eine Vorverhandlung, die übrigens dem Beklagten die Möglichkeit eröffnete, sich aus Athen zu entfernen, wenn er Bedenken trug, den Prozeß zu gewinnen, und sich einer eventuellen Strafe entziehen wollte.

Erschienen beide Parteien vor Gericht, so hatten zunächst die Ankläger das Wort, dann die Angeklagten. Durch ihre Argumentationsstrategie legten dabei die streitenden Parteien selbst fest, aufgrund welcher Rechtssätze gestritten werden sollte. Sie trugen diejenigen Gesetze, Beweismittel und Zeugen vor, die ihnen dienlich erschienen. Die Richter blieben vollständig passiv, sie konnten nur abschließend der einen oder der anderen Seite Recht geben. Dabei spielten für sie nach Aussage unserer Quellen nicht nur die Sachlage

an sich eine Rolle, sondern auch die Persönlichkeiten der Beteiligten. Es war unumgängliche Pflicht, daß Kläger und Beklagte selbst vor Gericht erschienen und sprachen. Wer sich für einen schlechten Redner hielt, der konnte sich die Rede von einem berufsmäßigen Redenschreiber verfassen lassen. Er mußte sie dann aber auswendig lernen und selbst vortragen. Man wollte offenbar nicht zwischen Person und Sache trennen. Es war auch möglich, nur eine kurze Einleitung selbst vorzutragen und sich dann von Helfern vertreten zu lassen, aber die Richter wollten auf jeden Fall den Menschen sehen, über den sie zu entscheiden hatten.

In den Zusammenhang dieser Grundvorstellung vom Rechtswesen – daß es eben um das friedliche und für alle nützliche Zusammenleben in der Polis ging – gehörte auch die Angewohnheit, Argumente einzubringen, die nach unserer Vorstellung mit dem Rechtsfall nicht das geringste zu tun hatten. Zur Illustration kann am besten eine Rede „Über die Mysterien“ des Andokides<sup>7</sup> dienen, die dieser ebenfalls in einem Asebieprozeß, ebenfalls im Jahre 399 gehalten hat – ich werde später noch näher auf diesen Parallellfall eingehen. Zum Schluß seiner Verteidigung (§§ 141 ff.) bittet der Redner die Richter, ihm dieselben Gefühle entgegenzubringen wie seinen Vorfahren, damit er in die Lage versetzt wird, deren Beispiel nachzueifern. Diese Vorfahren zählten zu den unermüdlichsten und größten Wohltätern der Stadt – jedenfalls behauptet Andokides dieses. Die Motive der Vorfahren für ihr Handeln bestanden in ihrer Ergebenheit für das Wohl der Polis und in der Hoffnung, daß sie selbst oder ihre Kinder Schutz in dem Wohlwollen der Athener finden würden, wenn sie jemals in Gefahr oder Not gerieten. Andokides zählt dann diese Wohltaten der Vorfahren auf und leitet daher seinen Anspruch auf Milde ab. Dann gibt er zu verstehen, was er selbst für das Wohlergehen Athens zu leisten in der Lage ist. Da spielt natürlich sein Reichtum eine Rolle, aber im Fall des Andokides auch die Tatsache, daß er während einer zurückliegenden Verbannung weit in Griechen-

land herumgekommen ist und vielerlei Verbindungen angeknüpft hat. Er kennt oder ist sogar befreundet mit Königen, Poleis und mächtigen Einzelpersonen. Wird er freigesprochen, so kann er diese Beziehungen nutzen, wann immer die Athener davon profitieren sollten. Wird er aber verurteilt, so stirbt damit seine gesamte Familie aus, eine Familie, die den Athenern nur Wohltaten erwiesen hat. „Wir haben euch kein Unrecht angetan, und ihr habt uns kein Unrecht angetan. Unser Haus ist das älteste in Athen, und es war immer das erste, das seine Türen denen in Not geöffnet hat.“ Weil außer ihm niemand von seiner Familie mehr lebt und Kinder ihm noch nicht geboren sind, muß er die Athener bitten, sich an die Familienmitglieder zu erinnern, die er sonst in das Gericht mitgebracht haben würde, damit sie für ihn bitten könnten. Die Richter müssen als Vater, Brüder und Kinder des Andokides handeln. Bei ihnen sucht er Schutz. An sie wendet er sich mit seinen Bitten und Gebeten. Sie müssen bei sich selbst für ihn eintreten und sein Leben retten, usw. Für uns ein ganz und gar unmögliches Verhalten, aus dem wir nur ein Eingeständnis von Schuld herauslesen würden. Für die Athener aber eine Selbstverständlichkeit. Sie hatten den Bürger im Blick, der in die Polisgemeinschaft passen mußte, nicht in erster Linie die Gerechtigkeit.

Nach Anhörung der beiden Parteien schritten die Richter sofort, ohne jede Bedenkzeit, zur geheimen Abstimmung, bei der sie an nichts anderes gebunden waren als an ihren Richtereid, der unter anderem den Passus enthielt, daß die Richter unvoreingenommen und unbeeinflußt von außen ihren Rechtsspruch entsprechend den jeweils gerade geltenden Gesetzen geben würden, andernfalls sie selbst und ihre gesamte Familie der Verfluchung anheimfallen sollten. Ihr Handeln unterlag also nur einer religiösen Kontrolle.

War das Gericht dann zu einem Schuldspruch gelangt, wurde über das Strafmaß verhandelt. Der Schuldiggesprochene

hatte das Recht, die Strafe vorzuschlagen, die ihm angemessen schien. Das heißt, beide Parteien unterwarfen sich der Entscheidung des Gerichts und handelten sozusagen nun aus, unter welchen Bedingungen der innere Friede endgültig wiederhergestellt werden sollte. Die Richter hatten wiederum keine Möglichkeit zum aktiven Eingreifen, sondern sie konnten nur dem einen oder dem anderen Vorschlag zustimmen. Die Strafe wurde dann entweder von den Behörden der Polis vollzogen, wenn es sich um die Todesstrafe handelte; ansonsten gab man dem siegreichen Kläger den Zugriff auf den Verurteilten frei.

Man hat dieses Rechtssystem als äußerst archaisch und starr bezeichnet. Ich würde allerdings meinen, daß es für unsere Vorstellungen eher zu flexibel war. Es ist jedenfalls festzustellen, daß diese Form der Konfliktlösung im allgemeinen funktioniert zu haben scheint. Jochen Bleicken kommt in seiner Darstellung der athenischen Demokratie zu dem Schluß, Athen sei ein „Musterbeispiel für ein funktionierendes System des reinen Gesetzespositivismus“ gewesen. „Es ist nämlich unübersehbar, daß die Parteien wie die Richter in diesem System von Gesetzen dachten, daß sie sich nach den Gesetzen richteten und die zutreffenden Gesetze zitierten“.<sup>8</sup>

### *3. Die Grundzüge des öffentlich-religiösen Lebens*

Die Tatsache, daß die Richter unter Eid ihren Rechtspruch fällten, weist schon darauf hin, daß die Religion durchaus eine große Rolle im öffentlichen Leben spielte<sup>9</sup>. Jede öffentliche Versammlung oder Handlung wurde durch ein Opfer eingeleitet, und die Verehrung der Stadtgötter war eine sozusagen politische Angelegenheit. Sie war gewählten Magistraten übertragen. Nach der Darstellung des Autors der Schrift vom „Staat der Athener“ (Kap. 43) mußten in jedem Monat (Prytanie = ein Zehntel des Jahres) in zwei dazu

bestimmten Volksversammlungen drei Probleme religiöser Art, drei, die mit Herolden und Gesandten zu tun hatten, und drei des heiligen Brauchtums verhandelt werden. Über die Einhaltung der religiösen Gebote wachte also die gesamte Gemeinde, und wie die Tötung oder Verletzung eines Menschen die Gesamtbürgerschaft verunreinigte und deshalb vom altehrwürdigen Rat auf dem Areopag als ein religiöses Vergehen geahndet werden mußte, so war auch ein Verstoß gegen die städtische Religion ein Vergehen, das die Gesamtpolis betraf. Die städtischen Tempel in ihrer möglichst großen Pracht zeugten von Macht und Wohlwollen der in ihnen wohnenden Götter ebenso wie von der Stärke der Stadt. Auf uns wirkt die griechische Religion so undogmatisch, weil es keine geoffenbarte und schriftlich fixierte Wahrheit über die Götter gab. Die Mythologie erzählte die verschiedensten Geschichten: „Lügen, Stehlen, Ehebrechen – alles haben die Dichter den Göttern angehängt“, klagte Xenophanes schon im 6. Jahrhundert<sup>10</sup>. Und in der Komödie, also im Rahmen des Dionysoskultes selbst, lachte man über eben diesen Gott oder über Herakles. Schon die Zuhörer Homers werden in das berühmte Gelächter der Götter über das von Hephaistos übertölpelte Liebespaar Aphrodite und Ares eingestimmt haben. Der Umgang der Griechen mit ihren Göttern ist uns vollständig fremd. Aber das heißt nicht, daß sie die Götter und ihre Verehrung nicht sehr ernst nahmen, und sei es auch nur als Bindeglied der Polis.

Das wird auch daraus deutlich, daß bei Vergehen gegen die Götter sehr schnell der Verdacht aufkam, es könne ein Umsturzversuch damit verbunden sein. In Zeiten der ruhigen Selbstsicherheit, des „Könnensbewußtseins“, wie der Althistoriker Christian Meier diese Art von „Fortschrittsglauben“ der Athener des 5. Jahrhunderts genannt hat<sup>11</sup>, nahm man Abweichungen vom traditionellen Glauben nicht so tragisch. Da konnte jeder mehr oder weniger sagen, was er wollte. Geriet die Polis aber in eine Krise, tauchten Angst und Un-

sicherheit unter den Bürgern auf, so achtete man sorgfältig auf die Einhaltung der Regeln. Waren sie doch die Garantie für das Wohlwollen der Götter und den Zusammenhalt der Bürger. Da fand sich dann leicht ein Kläger, der mit der Reinigung der Stadt von einem Religionsfrevler das innere Sicherheitsbedürfnis wieder zu stärken hoffte. Im allgemeinen genügte es, den Übeltäter aus der Stadt zu weisen. Notfalls mußte aber auch, wie beim Totschlag, der Schuldige getötet werden, um die Stadt von der Befleckung zu reinigen.

#### *4. Die historischen Zeitzusammenhänge*

Nachdem so die allgemeinen organisatorischen und mentalen Grundlagen hoffentlich einigermaßen deutlich geworden sind, nun zur historischen Situation.

Im Jahr 431 war der große Krieg zwischen Athen und Sparta ausgebrochen. Laut Thukydides hielten beide Seiten den Krieg für notwendig. Im Jahr 415, als die Athener daran gingen, den Krieg nach Westen auszudehnen und eine riesige Flotte nach Sizilien zu schicken, herrschten in der Stadt offenbar große Ängste über den Ausgang dieses Unternehmens. Kurz vor der Ausfahrt wurde angezeigt, daß Alkibiades, der eifrigste Antreiber zur Sizilischen Expedition, bei einem Trinkgelage die heiligen Mysterien von Eleusis parodiert habe. Kurz danach fand man auch noch eines Morgens fast alle Hermes-Bilder, die als Schützer der Wegkreuzungen und Haustüren zahlreich in der Stadt aufgestellt waren, verstümmelt.

„Die Täter kannte niemand, aber hohe Belohnungen wurden von Staats wegen für ihre Ausforschung festgesetzt, außerdem ordnete man an, wenn jemand von einer anderen Freveltat wisse, so solle er das ohne Furcht anzeigen . . . Die Athener nahmen den Vorfall ziemlich schwer, sie betrachteten ihn nämlich als übles Vorzeichen für das Unternehmen,

zugleich aber als Verschwörung zum Zwecke eines Umsturzes und der Beseitigung der Demokratie. Angezeigt wurde denn auch von einigen Beiwohnern und Sklaven zwar nichts über die Hermesstatuen, wohl aber etwas über Verstümmelungen an anderen Statuen, schon früher von Jünglingen in übermütiger Weinlaune verübt, außerdem, daß Mysterienfeiern zum Spott in Privathäusern abgehalten würden; dessen beschuldigten sie auch den Alkibiades“ (Thukydides, 6,27 f.).

Alkibiades fuhr zunächst noch mit der Flotte nach Sizilien ab, wurde dann jedoch in Abwesenheit angeklagt und floh nach Sparta, wo er gegen Athen Politik betrieb. Später begab er sich nach Persien, und dort soll er es gewesen sein, der die Perser auf die Idee einer Schaukelpolitik gegenüber den Griechen brachte: Er riet ihnen, jeweils so auf der einen oder anderen Seite einzugreifen, daß sich keine wirkliche Hegemonialmacht in Griechenland mehr entwickeln könne – ein Rat, den die Perser offenkundig nur zu gern befolgt haben. Auf die Rolle des Alkibiades im weiteren Verlauf des Krieges braucht nicht weiter eingegangen zu werden. Er wurde zurückberufen, dann aber doch wieder verbannt. Er war wohl der berühmteste Politiker aus dem Kreise der Sokrates-Schüler.

Wichtig dagegen ist der erste oligarchische Umsturz des Jahres 411, nach der Niederlage der Athener in Sizilien. In dieser Notsituation brachten Verschwörer den Vorschlag vor, „es dürften nur die Soldaten im Felde, keine anderen Personen Bezahlung erhalten, und nicht mehr als fünftausend dürften an der Staatsverwaltung beteiligt sein, und zwar nur solche, die mit ihrem Geld und ihrer Person wahrhaft nützlich zu sein vermöchten. Das waren aber nur wohlklingende Worte für die Mehrheit, denn wirkliche Gewalt über die Stadt war natürlich nur denen zugedacht, die den Umsturz wollten. Dabei fanden nach wie vor die Versammlungen des Volkes und des durch das Bohnenlos gewählten Rates statt, jedoch

kam es zu keinem einzigen Beschluß, der den Verschwörern unerwünscht gewesen wäre, vielmehr kamen die Sprecher aus ihren Reihen, und das Gesprochene war vorher mit ihnen verabredet worden. Keiner der anderen widersprach; man hatte Angst und sah die große Zahl der Verschworenen. Wenn trotzdem jemand opponierte, war er durch ein geeignetes Verfahren schnell aus dem Wege geräumt. Nach dem Täter wurde nicht gefahndet, auch gegen Verdächtige nicht gerichtlich vorgegangen. Das Volk blieb stumm und war derart eingeschüchtert, daß jeder, der keine Gewalt zu spüren bekam, allein dies schon als einen Gewinn betrachtete, selbst wenn er geschwiegen hatte. Und da man den Kreis der Verschworenen für noch größer hielt, als er wirklich war, unterlag der persönliche Mut. Bei der Größe der Stadt, und da einer den anderen nicht kannte, war ein eignes Urteil nicht möglich. Aus demselben Grunde war es auch unmöglich, in der Erbitterung jemandem sein Leid zu klagen, um gemeinsam etwas zu planen und sich zur Wehr zu setzen, denn entweder kam man mit seiner Klage an einen Unbekannten oder an einen unzuverlässigen Bekannten. Im Volke herrschte ein allgemeines Mißtrauen im Verkehr, da jeder den anderen für beteiligt hielt. Nun befanden sich wirklich Leute darunter, denen man die Neigung zur Oligarchie nicht zugetraut hätte. Sie waren es, die hauptsächlich das Mißtrauen in die Menge brachten und am meisten zur Sicherheit der Oligarchie beitrugen, weil sie eben das Volk in dem Mißtrauen gegen die eigenen Leute bestärkten“ (Thukydides, 6,85 f.).

Dieser erste Sturz der demokratischen Verfassung war nur ein kurzes Zwischenspiel. Im Juni eingesetzt, war die Oligarchie im September 411 bereits wieder beseitigt. Mit unterschiedlichem Glück kämpften die Athener weiter, bis die Spartaner mit persischem Geld eine Flotte aufbauen konnten, der es gelang, die athenische zu besiegen. Im Jahr 404 mußte die von den Spartanern belagerte Stadt kapitulieren. Der Autor der Schrift vom „Staat der Athener“ schreibt

(Kap. 34): „Sie erhielten unter der Bedingung Frieden, daß sie den Staat nach der altüberkommenen Verfassung einrichteten. Nun versuchten die Anhänger der Volkspartei, die Interessen des Volkes durchzusetzen, die Vornehmen dagegen, zum Teil in politischen Gruppen (Hetairien) organisiert, und die Verbannten, die nach Friedensschluß wiederkamen, strebten die Oligarchie an. Die aber, die keiner politischen Gruppe angehörten, sonst jedoch offensichtlich in nichts den Bürgern nachstanden, bemühten sich um die altüberkommene Verfassung. Zu ihnen gehörten ... Anytos ... und viele andere.“ Anytos zählte später zu den Anklägern des Sokrates.

Es wurde – eigentlich nur für den Übergang – eine Gruppe von dreißig Männern eingesetzt, die Verfassung neu zu regeln. Diese „Dreißig“, auch „dreißig Tyrannen“ in der Überlieferung genannt, errichteten jedoch sehr schnell eine Willkürherrschaft, in der niemand seines Lebens mehr sicher war, wenn er nicht zur Anhängerschaft der „Dreißig“ zählte, die nur noch dreitausend Männern das Bürgerrecht zuerkennen wollten. Als führende Persönlichkeiten unter den „Dreißig“ galten Kritias und Charikles, zwei Männer aus dem Kreis um Sokrates. Es kam zu massenhafter Verbannung und Flucht der Demokraten, die sich schließlich aber als „die vom Piraeus“, also die von der Hafenstadt Athens, zusammenschlossen und „die von der Stadt“, also die in der Oberstadt verbliebenen Oligarchen, in einem regelrechten Bürgerkrieg mit heftigen Straßenschlachten besiegten. Unter Vermittlung des Spartanerkönigs Pausanias kam es zu Frieden und Aussöhnung, wobei zunächst noch Eleusis zu einer unabhängigen Polis erklärt wurde, wohin die Oligarchen auswandern konnten. Außerdem wurde der Beschluß gefaßt, daß wegen der Ereignisse der Vergangenheit keiner gegen irgendeinen Vorwürfe erheben dürfe, außer gegen die „Dreißig“ und noch einige andere führende Persönlichkeiten, die mit dieser Gruppe zusammengearbeitet hatten (Ath. pol. 39). Diese Amnestie, dieses „Vergessen“ hinsichtlich der Vergan-

genheit, sollte die Grundlage für ein friedliches Zusammenleben bilden.

„Später aber, als sie hörten, daß die Leute in Eleusis fremde Söldner anwarben, unternahmen sie mit dem gesamten Aufgebot einen Zug gegen diese. Dabei töteten sie deren Feldherren, die zu Unterhandlungen gekommen waren, sandten aber zu den anderen ihre Freunde und Verwandten nach Eleusis hinein, die sie zu einer Versöhnung beredeten. Nachdem sie den Eidschwur geleistet haben: ‚ich schwöre wahrhaftig, kein Unrecht zu vergelten . . .‘, leben beide Parteien auch jetzt noch unter einer gemeinsamen Verfassung, und das Volk bleibt seinem Eide treu“, schreibt Xenophon von Athen in seinen „Hellenika“ (2, 4, 43), mit denen er das Geschichtswerk des Thukydides fortsetzte.

Die wiederhergestellte Demokratie herrschte in Athen unangefochten bis zum Jahr 322. Sie ermöglichte ein Wiederaufblühen der athenischen Wirtschaftskraft und stellte den Rahmen dar für die geistige Blüte des 4. Jahrhunderts, in der Athen weiterhin der kulturelle Mittelpunkt Griechenlands war. Denn in Athen kam es nicht mehr zu den schrecklichen Bürgerkriegen, die andere Städte in dieser Epoche an den Rand des Ruins brachten. Nach dem Tode Alexanders des Großen versuchten die Athener noch einmal, unter ihrer Führung einen Hellenenbund von den Makedonen unabhängig zu machen. Nach anfänglichen Erfolgen in dem sog. Lamischen Krieg mußte man aber doch der makedonischen Übermacht weichen, zumal sich in Athen selbst die oligarchisch gesonnenen Makedonenfreunde durchsetzten. Der Makedonenfeldherr Antipatros führte anstelle der radikalen Demokratie eine Timokratie ein, bei der das Bürgerrecht an einen bestimmten Besitz gebunden war. Der Selbstmord des Demosthenes markiert das Ende der athenischen Demokratie, nicht die Niederlage im Peloponnesischen Krieg.

Ungefähr im Jahr 401/400 war also in einem wiedervereinigten Athen die alte Verfassung wiederhergestellt worden. Xenophon schließt in seiner Darstellung unmittelbar an die Wiederherstellung der Demokratie in Athen den Bericht über den Kriegszug des jüngeren Kyros gegen seinen Bruder, den Perserkönig Artaxerxes, an. „Der Bürgerkrieg in Athen fand also auf diese Weise sein Ende. – In der Folgezeit sandte Kyros Boten nach Lakedaimon mit der Forderung: wie er sich gegen die Lakedaimonier während des Krieges mit den Athenern verhalten habe, dementsprechend sollten sich nun auch die Lakedaimonier ihm gegenüber verhalten“ (3, 1, 1). „Die Lakedaimonier glaubten, der Krieg würde ihnen Vorteil bringen; sie beschlossen also, dem Kyros zu helfen . . .“ (Diodor 14, 19). An diesem Zug ins Innere des Landes beteiligte sich auch der Athener Xenophon selbst.

In der Schlacht bei Kunaxa im Jahr 401 blieben die Truppen des Kyros mit den griechischen Söldnern zwar siegreich, aber Kyros selbst fand den Tod, und so brach das ganze Unternehmen in sich zusammen. Den Rückzug der Griechen durch Kleinasien bis zur Schwarzmeerküste hat Xenophon in seiner berühmten „Anabasis“ geschildert. Ein Rest dieser Söldnertruppe schloß sich 399 unter seiner Führung in Kleinasien einem Heer an, das die Spartaner ausgehoben hatten, um die ionischen Griechenstädte gegen die Perser zu schützen. Von athenischer Seite aus unterstützte man dagegen, zumindest indirekt, den Perserkönig selbst, indem der athenische Feldherr Konon den Oberbefehl über eine königstreue persische Flotte übernahm. Er tat dies, „weil er hoffte, seiner Vaterstadt wieder zur Oberherrschaft zu helfen, wenn die Lakedaimonier überwunden würden, und zugleich sich selbst großen Ruhm zu erwerben“ (Diodor 14, 39).

## 5. Die Situation im Jahr 399

In dieses Jahr oder doch in seinen unmittelbaren Umkreis datiert der englische Übersetzer W. R. M. Lamb eine Rede, die im Corpus der Werke des athenischen Redners Lysias überliefert ist (Nr. 25) und die eine Verteidigung gegen den Vorwurf darstellt, die Demokratie aufgelöst zu haben. Leider ist diese Rede nicht vollständig überliefert; es ist auch nicht bekannt, wer der Sprecher und wer die Ankläger waren. Aber soviel wird klar, daß hier ein Athener, der während der Herrschaft der „Dreißig“ in Athen geblieben war, seinen Anspruch auf das athenische Bürgerrecht verteidigt, wahrscheinlich weil er ein Amt übernehmen wollte und dafür die üblichen Tauglichkeitsprüfungen abzulegen hatte. Der Sprecher betont, daß er, obwohl er in Athen geblieben war, um seinen Besitz zu retten, keinerlei Anteil an den Untaten der „Dreißig“ hatte. Indirekt warnt er die Richter, einen Mann wie ihn auszuschließen, weil dadurch die Zahl der Feinde der Demokratie vergrößert würde; diesen Feinden könne gar nichts gelegener kommen als Uneinigkeit unter den Athenern.

Natürlich ist diese Insinuation im Zusammenhang der Verteidigungsstrategie des Sprechers zu sehen, aber diese Strategie wäre andererseits sinnlos, wenn nicht in Athen noch Mißtrauen geherrscht hätte oder sogar tatsächlich regelrechte Angst vor Demokratiefeinden. Zwei Umstürze innerhalb von zwölf Jahren müssen ein Gemeinwesen in seinen Grundfesten erschüttern.

Ebenfalls in das Jahr 399 fällt der schon erwähnte Prozeß gegen Andokides wegen Asebie. Die Verteidigungsrede, aus der ich schon zitiert habe, ist vollständig erhalten und gestattet interessante Einblicke.

In diesem Prozeß wird weit in die Vergangenheit zurückgegriffen. Der ausschlaggebende Punkt der Anklage ist der,

daß mit Andokides ein Mann in Athen wirksam war, der sich gegen die Gottheiten vergangen hatte und deshalb eine Gefahr für Athen darstellte. Wie Andokides ausdrücklich ausführt, wurde der Fall von Asebie, um den es hier ging, mit Totschlag verglichen: Beides erheischte, wie schon gesagt, eine Reinigung der Stadt. Andokides hatte im Jahr 415, also vor der Ausfahrt der Flotte nach Sizilien, zu einer Gruppe von jungen Leuten, einer Hetairie, gehört, die für den Hermenfrevell verantwortlich war. Andokides leugnet das überhaupt nicht, er behauptet nur, dem ersten Vorschlag zu dieser Tat, der von einem betrunkenen Gefährten vorgebracht worden sei, entschieden entgegengetreten zu sein. Als die Tat später dann doch durchgeführt worden sei, habe er selber im Bett gelegen, da er vom Pferde gefallen sei und sich ein Schlüsselbein gebrochen und eine Gehirnerschütterung zugezogen habe. Als er dann trotzdem, auf eine Verleumdung hin, mit dreihundert anderen Männern, hauptsächlich Mitgliedern seiner Familie, wegen Tatverdachts gefangengenommen worden sei, habe er sich, um so viele Menschenleben zu retten, dazu durchgerungen, Kronzeuge zu werden und die Namen der wirklichen Täter zu enthüllen. Daraufhin wurde ihm von den athenischen Behörden Straffreiheit gewährt. Trotzdem wurde bald danach ein Gesetz beschlossen, demzufolge jemand, der der Asebie überführt sei, vom Betreten der athenischen Tempel und Agora auszuschließen sei. Die Straffreiheit blieb also unbeeinträchtigt, Andokides konnte aber am öffentlichen Leben in Athen nicht mehr teilnehmen und ging in die Verbannung, aus der er nach dem Sturz der „Dreißig“ zurückkehrte.

Ich übergehe die schwierigen Rechtsfragen, die sich nach der Wiederherstellung der Demokratie und der mit ihr verbundenen Amnestie ergaben. Die Athener befanden sich in der unendlich schwierigen Situation, immer wieder klären zu müssen, welche Gesetze nach dem Wechsel der Verfassungen noch gültig waren und welche nicht, worauf man sich berufen durfte und worauf nicht. Andokides erweckt den An-

schein, als beruhe die Anklage gegen ihn auf rein persönlichen Motiven. Er habe sich nach seiner Rückkehr Feinde gemacht, indem er Getreidepächtern das Handwerk gelegt habe. Dazu komme ein Quasi-Erbstreit mit einem Familienangehörigen. Die Details brauchen hier nicht weiter zu interessieren. Es genügt festzustellen, daß die Ankläger es im Jahr 399 für erfolgreich hielten, sich auf ein Asebievergehen zu berufen. Ob sie nun nur einen Privatstreit ausfechten wollten oder ob ihnen tatsächlich an der sakralen Unbeflecktheit der Stadt Athen gelegen war, fragten sich wahrscheinlich auch schon die Richter in diesem Prozeß. Auf jeden Fall war die Stimmung in Athen so, daß eine Anklage wegen Asebie, dazu gegen jemanden, dessen Haltung zur Demokratie nicht einwandfrei feststand, Aussicht auf Erfolg hatte. Andokides gelang es allerdings, die Richter davon zu überzeugen, daß er doch ein nützlicher Bürger war; er wurde freigesprochen.

Es erhebt sich hier noch die oft aufgeworfene Frage, ob die Namen, die in der Rede des Andokides auftauchen und die zum Teil übereinstimmen mit den uns auch aus Platons Dialogen und dem Prozeß gegen Sokrates bekannten, wirklich identische Personen betreffen. Anytos, einer der Ankläger des Sokrates, erscheint bei Andokides als ein Helfer auf seiten des Angeklagten. Meletos, ein anderer Ankläger des Sokrates, figuriert auch als Ankläger des Andokides. Es scheint aber einen zweiten Meletos gegeben zu haben, der zur Gruppe der Hermenfrevler gehörte. Man ist also immer wieder versucht, hier Verbindungen zu konstruieren, um stabile politische Gruppierungen in Athen festzumachen, deren Handlungsmotive dann wenigstens zu errahnen wären. Aber solche Versuche scheitern sowohl an der Unsicherheit der Personenidentifizierung als auch an einer uns jedenfalls so erscheinenden „Wankelmütigkeit“ der politisch Handelnden in Athen. Schon das Beispiel der beiden fast zeitgenössischen Thukydidesse, des Sohnes des Melesias und des Sohnes des Oloros, beides Angehörige der Oberschicht, mahnt zu größ-

ter Vorsicht. Auf der anderen Seite waren die Politiker offenkundig viel weniger „ideologisch“ festgelegt, oder jedenfalls durchschauen wir nicht mehr genug die Hintergründe und Zusammenhänge ihres Handelns. Ich verzichte also auf den Versuch, die genaueren Motive der Ankläger und Zusammenhänge zwischen den beiden Prozessen herauszufinden. Wichtiger ist die Atmosphäre in Athen, in der, trotz der allgemeinen Amnestie, immer noch so viel Unsicherheit geherrscht haben muß, daß Prozesse mit Erfolg auf eine Gefährdung der Demokratie abheben konnten. Wie berechtigt die Angst vor einer derartigen Gefahr war, können wir heute keinesfalls mehr beurteilen.

#### *6. Der historische Prozeß gegen Sokrates*

In diese Atmosphäre gehört nun auch der Prozeß gegen Sokrates. Die Anklage lautete, das ist mit ziemlicher Sicherheit überliefert, folgendermaßen: „Dies ist die Anzeige, niedergeschrieben und beschworen von Meletos, dem Sohn des Meletos, aus dem Demos Pitthos, gegen Sokrates, den Sohn des Sophroniskos, aus dem Demos Alopeke. Sokrates verstößt gegen die Staatsgesetze, indem er nicht an die Götter des Staates glaubt, sondern statt dessen andere und neue Dämonen einführt. Er verstößt gegen die Staatsgesetze, indem er die Jugend verdirbt. Die beantragte Strafe ist der Tod“.<sup>12</sup> Weil es sich also in erster Linie um einen Asebieprozeß handelte, wurde er beim Archon Basileus, dem für religiöse Fragen zuständigen Magistrat, eingereicht. Man scheint die Bedeutung der Anklage nicht allzu hoch eingeschätzt zu haben, denn es wurde nur der übliche Gerichtshof mit 501 Mitgliedern dafür eingesetzt. In gravierenden Fällen waren bis zu 6 000 Richter vorgesehen.

Was konnten nun die Richter von dem Angeklagten wissen, als sie dem zuständigen Gerichtshof zugelost worden waren? Da jeweils ja vorher bekannt war, welche Prozesse über-

haupt anstanden, ist zu vermuten, daß in der Bürgerschaft wenigstens allgemein darüber gesprochen wurde. Als erster, wichtigster Punkt aus heutiger Sicht ist festzuhalten, daß die Athener auf keinen Fall denjenigen Sokrates kennen konnten, den seine Schüler später geschildert haben und den wir vor allem kennen. Vor allen Dingen konnten sie nichts wissen von seinem Verhalten nach seiner Verurteilung. Man muß sich diesen Punkt ganz klar machen, denn der Tod des Sokrates spielt in der Nachwirkung seiner Persönlichkeit eine ausschlaggebende Rolle. Durch seinen Tod erst wird Sokrates zum „Helden“. Die allgemeine Erwartungshaltung der Richter lief dagegen wohl auf die Annahme hinaus, der Angeklagte werde sich entweder durch Flucht einer Verurteilung entziehen oder an die Milde der Richter appellieren und als Strafmaß Verbannung oder eine Geldbuße beantragen. Andokides wies in seiner Verteidigungsrede ausdrücklich darauf hin, daß sein persönliches Erscheinen ungewöhnlich war. Nach dem allgemeinen Empfinden war für das Wohl der Stadt ja auch gesorgt, sobald der Befleckte bzw. Beflecker aus der Gemeinschaft vertrieben, zumindest bestraft war. In diesem Sinne rechnete man wahrscheinlich im Falle des Sokrates auch schlimmstenfalls damit, daß er für sich selbst auf Verbannung plädieren würde. Und Platon gibt in seinem Dialog „Kriton“ zu erkennen, daß man es in Athen wohl ganz gerne gesehen hätte, wenn Sokrates die ihm gebotene Möglichkeit zur Flucht ergriffen hätte. Aber hier geschah Unerwartetes. Und selbst ein Schüler des Sokrates wie Xenophon – beim Tode des Meisters im fernen Kleinasien – rätselte herum, warum dieser den Tod herausfordert und auf sich genommen hatte. Daß Xenophon zu dem Schluß kam, Nützlichkeitsabwägungen hätten für den nüchternen Siebzigjährigen den Ausschlag gegeben, unterstreicht zumindest die Unvorhersehbarkeit des Ereignisses.

Das Bild der Richter von Sokrates bei Prozeßbeginn konnte – Platon läßt ihn in seiner „Apologie“ darauf anspielen – geprägt sein von der Komödie „Die Wolken“ des Aristophanes.

phanes, die im Jahr 423 aufgeführt worden war. Das lag nun zwar schon fast ein Vierteljahrhundert zurück, und das Stück hatte seinerzeit auch nicht sonderlich gefallen – es hatte nur den dritten Platz erhalten –, aber zu dieser Zeit scheinen auch andere Komödiendichter sich die Person des Sokrates zum Angriffsziel genommen zu haben, wie einige dürftige Fragmente erkennen lassen. Und in seinen „Vögeln“ und „Fröschen“ hatte Aristophanes die Angriffe 414 und 405 wiederholt. Der Name „Sokrates“ scheint also stadtbekannt gewesen zu sein und einen reizvollen Komödienstoff geboten zu haben. Offensichtlich galt Sokrates als Prototyp eines Sophisten, wie sie damals mit ihren neuen Lehren die Jugend der Oberschicht an sich zogen. Das Mißvergnügen gegenüber diesem Phänomen fand in Sokrates, dem athenischen Bürger – was die berühmten anderen Sophisten nicht waren –, einen Kristallisationspunkt. Dabei ist zu bedenken, daß die athenische Komödie, ebenso wie die Tragödie, als Teil des Dionysoskultes ein Bestandteil des Polislebens war. Es ging dabei also nicht um das intellektuelle Vergnügen einer gebildeten Oberschicht, sondern die gesamte Bevölkerung nahm daran teil.

Nach den „Wolken“ ist Sokrates ein weltfremder „Spinner“, der in seiner Gedankenbude die überflüssigsten Probleme wälzt, z. B. die Weite eines Flohsprunges ausmessen will. Er erklärt aber im Verlauf der Handlung auch, daß es Zeus nicht gebe, und ruft statt dessen die Wolken als die mächtigsten Gottheiten herbei. Außerdem bringt er einem Sohn, der ihm zum Unterricht anvertraut wurde, lediglich bei, nach dem „neuen Recht“ zu beweisen, es sei gerecht, den eigenen Vater zu verprügeln. Die beiden Punkte der Anklage von 399: Asebie und Jugendverderbung sind also in dem Stück bereits vorgegeben. Andererseits haben die Athener zur Auführungszeit offenbar diese Anklagen nicht weiter ernst genommen, sonst hätten sie ja sofort einen Prozeß anstrengen müssen. Überhaupt ist es fraglich, ob sie ihr Urteil von einer Komödie bestimmen ließen, denn sie wählten Kleon (nach

dem Tode des Perikles einer der führenden demokratischen Politiker) anstandslos wieder, obwohl ihnen die Komödien, die ihn verunglimpften, bestens gefallen hatten. Das Gewicht solcher Karikaturen ist also sehr schwer abzuwägen.

Außerdem wußte man in Athen offenbar etwas von dem Daimonion des Sokrates. Xenophon schreibt in seinen „Erinnerungen an Sokrates“ (1, 1, 2), es sei in aller Munde gewesen, daß Sokrates eine besondere Gottheit habe, die ihm Weisungen erteile. Damit hob sich Sokrates aus der Menge der anderen Athener heraus, denn während ihnen zwar auch Zeichen erschienen, die sie sich von den dafür zuständigen Sehern deuten lassen konnten, hatte Sokrates nach eigener Aussage eine direkte Beziehung zu einer Gottheit, wurde also von ihr bevorzugt, indem sie ihm im Verborgenen Hilfe zukommen ließ. Wenn Sokrates tatsächlich in der Art von dem Daimonion gesprochen hat, wie es Platon in der „Apologie“ darstellt, hat er sich damit außerhalb des Kreises der anderen Athener gestellt. Xenophon vermutete, daß er dadurch den Neid der Richter hervorgerufen haben könnte (Apologie 14).

Schließlich wußten wahrscheinlich die meisten Richter, daß Sokrates eine Schülerschar um sich hatte, die vielleicht ungewöhnlich anhänglich schien. Jedenfalls sah man ihn, wenn an den Schilderungen Platons und des Xenophon auch nur irgend etwas stimmt, in der Öffentlichkeit ständig von jungen Leuten umringt. Und vielleicht wußten die Richter auch, daß es eine Vorliebe dieses Sonderlings war, harmlose Leute durch seine Fragen in Verlegenheit zu bringen und dem Gelächter seiner jungen Anhänger preiszugeben. Falls sie es nicht wußten, haben die Ankläger den Richtern gesagt, „Sokrates habe seine Umgebung die bestehenden Gesetze verachten gelehrt, indem er sagte, daß es töricht sei, wenn die Lenker des Staates durch Wahl mit Bohnenstimme – also durch Los – erkoren werden, während doch niemand einen als Steuermann gebrauchen möchte, der auf solche Art gewählt würde . . . Der Ankläger behauptete also, daß derar-

tige Reden die jungen Leute dazu treiben würden, den gegenwärtigen Staat zu verachten, und daß sie dadurch gewalttätig würden“, schreibt Xenophon (Erinnerungen an Sokrates 1, 2, 9). Und etwas später fügt er hinzu: „Doch der Ankläger führte an, daß Kritias und Alkibiades die Gefährten des Sokrates gewesen seien und daß sie sehr viel gegen das Wohl des Staates unternommen hätten“ (1, 2, 12).

Vielleicht war es in Athen auch bekannt, daß Xenophon zum Kreis um Sokrates gehörte. Es erscheint mir sehr aufschlußreich, wie Xenophon in seiner „Anabasis“ versucht, Sokrates zu entlasten. In der Passage, in der Xenophon sich selbst in die Erzählung einführt, heißt es:

„Es befand sich im Heer (des Kyros) ein gewisser Xenophon aus Athen, der weder als Stratege noch als Lochage noch als Soldat den Feldzug mitgemacht hatte; sondern Proxenos hatte ihn von zu Hause zu sich geladen, da er von altersher sein Gastfreund war. Er hatte ihm versprochen, falls er komme, ihn zum Freund des Kyros zu machen, den er selbst für seine Person, wie er sagte, für wichtiger erachte als das Vaterland<sup>13</sup>. Als Xenophon den Brief gelesen hatte, beriet er sich mit dem Athener Sokrates über die Reise. Sokrates befürchtete, es könne von der Stadt als Schuld angerechnet werden, mit Kyros Freundschaft zu schließen, da dieser, wie man vermutete, bereitwillig den Lakedaimoniern im Krieg gegen Athen geholfen habe. Daher riet ihm Sokrates, nach Delphi zu gehen und den Gott wegen der Reise zu befragen. Dort befragte also Xenophon Apollon, welchem Gott er opfern, zu welchem Gott er beten müsse, um die beabsichtigte Reise ehrenvoll und glücklich zu vollenden und nach erfolgreichem Gelingen heil zurückzukehren. Apollon verkündete ihm die Götter, denen er opfern müßte. Als er zurückgekehrt war, erzählte er dem Sokrates von dem Orakelspruch. Der tadelte ihn darauf, weil er nicht danach zuerst gefragt hatte, ob es für ihn besser sei zu reisen oder zu bleiben, sondern aus eigenem sich für die Reise entschieden

und dann nur gefragt habe, wie er am vorteilhaftesten die Reise beginnen solle. ‚Da du aber so gefragt hast‘, erklärte er, ‚mußt du alles, was der Gott befohlen hat, tun‘. Also opferte Xenophon denen, die ihm der Gott aufgetragen hatte, und segelte ab“ (3, 1, 4 ff.).

Man weiß, daß Xenophon aus Athen verbannt worden ist, geht aber allgemein davon aus, dies sei im Jahr 394 infolge seiner Teilnahme an der Schlacht bei Koroneia auf spartanischer Seite geschehen. Bedenkt man aber die Situation, die ich oben schon erläutert habe, so kann es auch durchaus sein, daß man sich schon vorher vor Artaxerxes rechtfertigen mußte oder daß der Anschluß der Söldner unter Xenophon an Sparta im Jahr 399 der Anlaß für die Verbannung war. Und so wäre kurz vor dem Prozeß gegen Sokrates wieder ein Schüler zum Schaden der Stadt hervorgetreten.

Aber mit diesen Überlegungen lasse ich mich bereits auf die Zeugenaussagen der Sokratesschüler ein, und die stellen nach der Analyse des Klassischen Philologen Olof Gigon nichts anderes dar als „Dichtung“<sup>14</sup>. Auf jeden Fall gehören sie nicht mehr in den tatsächlichen Prozeß des Sokrates, sondern sind, wie gesagt, Teil des „Prozesses“ der Sokratesschüler gegen die Stadt Athen, der in den achtziger Jahren des 4. Jahrhunderts begonnen hat. Bleiben wir noch bei dem ursprünglichen Prozeß von 399, so können wir nur feststellen, daß es den Anklägern gelungen ist, die Richter davon zu überzeugen, daß Sokrates kein guter Bürger der Polis Athen war, daß von ihm Gefährdung und Unruhe ausgingen. 281 der 501 Richter gelangten zu einem Schuldspruch. Es ist möglich, daß sich Sokrates mit der Freimütigkeit oder – wie man es nun sehen will – Arroganz seines Auftretens, das seine Verteidigung eher als eine Zurechtweisung der Athener erscheinen ließ, alle Sympathien verscherzt hat. Daß dann bei der Abstimmung über das Strafmaß noch 80 Stimmen mehr für die Todesstrafe gezählt wurden, läßt sich wohl auch so erklären. Vielleicht hat der alte Cato, jener Vertreter

unverfälschten Römertums, die Ansicht der griechischen Richter ganz richtig getroffen, wenn er tatsächlich gesagt hat, was sein Biograph Plutarch ihm zuschreibt: „Sagt er doch sogar von Sokrates, er sei ein Schwätzer und ein Aufwührer gewesen, der auf die ihm mögliche Weise seine Vaterstadt zu tyrannisieren suchte, indem er die alten Sitten zu zerstören und seine Mitbürger zu Meinungen zu führen und zu verleiten suchte, die den Gesetzen zuwider waren“.<sup>15</sup>

Wir können nicht mehr selbst urteilen, denn der Angeklagte Sokrates schweigt für uns ein für alle Mal. Die Forschung über den „historischen Sokrates“ füllt inzwischen ganze Bücherregale; auch nach Gigons radikaler Kritik können wir es nicht lassen, immer wieder eine Annäherung an diese Persönlichkeit zu versuchen. Dabei ist es so eindeutig, daß aus den widersprüchlichen Aussagen der Schüler kein „wahres“ Bild mehr zu rekonstruieren ist. Platon hat für die Nachwelt *den* Sokrates geschaffen, der seither wirkt. Aber der ist ein „literarisches Objekt“, kein lebendiger Mensch mehr. Und in dem Streit der Nachwelt geht es auch nicht mehr eigentlich um die Person eines einmaligen historischen Menschen und die historische Stadt Athen, sondern um zwei Prinzipien. Es geht um die Freiheit des Individuums und die Notwendigkeit des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Oder: um den vollkommenen Menschen und den vollkommenen Bürger. Die Überlegungen des Aristoteles spiegeln den Konflikt deutlich wider. Mit diesem Problem werden die Menschen wohl immer wieder zu kämpfen haben.

Dazu kommt aber, und das ist der Anteil Platons an der „Geschichte“, der Streit zwischen der Behauptung einer absoluten Wahrheit, der Idee des Guten z. B., und andererseits der Überzeugung, daß eine derartige Wahrheit, die für alle Menschen verbindlich wäre, nicht erkennbar ist, sondern daß die Menschen in ihrem Zusammenleben immer wieder neu zu einem Konsens gelangen müssen. Die zweite Auffassung würde „uns dazu . . . bringen, unsere Überlegungen

zu Wirklichkeit, Wert und Sinn nicht in ein unfruchtbares und gesellschaftspolitisch gefährliches Wahr-falsch-Schema zu pressen, sondern uns zu fragen, . . . ob ein Weg, die Welt aufzufassen, gangbar, möglich, nützlich, wirkungsvoll ist“.<sup>16</sup> Je mehr der historische Sokrates dem geglichen hat, den Platon beschreibt, desto mehr mußten die Athener ihn aus ihrer Mitte verbannen, denn er rüttelte an den Grundfesten derjenigen Überzeugung, welche die Entfaltung eines Sokrates überhaupt erst möglich gemacht hatte. In letzter Konsequenz macht die platonische Lehre, wie jeder Fundamentalismus, einen Sokrates mit seinen unaufhörlichen Zweifeln unmöglich, und es fragt sich, ob Platoniker wirklich gute Sokratiker sind.

Offen bleibt die – leider nur zu aktuelle – Frage nach den Grenzen der Toleranz gegenüber denjenigen, die Toleranz ablehnen.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> S. Andreas Patzer (Hg.): *Der historische Sokrates*, WdF Bd. 585, Darmstadt 1987. Als neueste Literatur sind zu empfehlen: Mario Montuori: *Socrates. An Approach*, Amsterdam 1988 und Richard A. Baumann: *Political Trials in Ancient Greece*, London/New York 1990. – Ich danke Herrn Prof. Dr. Jürgen Malitz, Eichstätt, der mir seine Datenbank zur althistorischen Literatur, die allen Interessenten offensteht, zur Verfügung gestellt hat.
- <sup>2</sup> Christian Meier: *Anthropologie im Kulturvergleich. Programm eines wissenschaftlichen Grenzgängertums. Ein Gespräch*, in: Ulrich Raulff (Hg.): *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Berlin 1987, S. 163. Ausführlicher s. das Methodenkapitel der Freiburger Dissertation von Dirk Barghop: *Forum der Angst. Habituskonflikte in der Senatorenschaft des frühen Prinzipats. Ein Beitrag zur historischen Soziologie der Angst im Altertum* (erscheint demnächst im Campus Verlag, Frankfurt/Main, New York).

- <sup>3</sup> Karl Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde; Bd. 1: Der Zauber Platons, engl. 1944, dt. zuerst 1957.
- <sup>4</sup> Der Beitrag von Gerhart Schmidt: Die ironische Existenz des Sokrates in Platons Staat, in diesem Band, mahnt mich zu größerer Vorsicht und sollte auf jeden Fall zur Überprüfung herangezogen werden.
- <sup>5</sup> Vgl. Renate Zoepffel: Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau im archaischen und klassischen Griechenland, in: Jochen Martin/Renate Zoepffel (Hg.): Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann, Veröffentlichungen des „Instituts für Historische Anthropologie“, Bd. 5/2 – Kindheit, Jugend, Familie III/2, Freiburg/München 1989, S. 443–500.
- <sup>6</sup> Homer A. Thompson/R. E. Wycherley: The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of an Ancient City Center; in: The Athenian Agora. Results of Excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens, vol. XIV, Princeton, N.J., 1972, S. 54, Abb. 15.
- <sup>7</sup> Athenischer Redner, geb. ca. 440 v. Chr.
- <sup>8</sup> Jochen Bleicken: Die athenische Demokratie, utb 1330, 1985, 3. Aufl. 1991, S. 178.
- <sup>9</sup> Die derzeit beste Darstellung liefert Walter Burkert: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977.
- <sup>10</sup> Hermann Diels/Walter Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, 1903, ND Dublin/Zürich 1972, B 11, S. 132.
- <sup>11</sup> Christian Meier: Ein antikes Äquivalent des Fortschrittsgedankens: Das „Könnens-Bewußtsein“ des 5. Jahrhunderts v. Chr., in: Historische Zeitschrift, Bd. 226, 1978, S. 265–316.
- <sup>12</sup> Nach Alexander Demandt: Der Prozeß gegen Sokrates, in: Hellenika 1984, S. 91.
- <sup>13</sup> Eine Ungeheuerlichkeit für griechische Ohren, wird hier doch ein einzelner Fremder über die Gemeinschaft der Bürger gestellt.
- <sup>14</sup> Olof Gigon: Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte, Bern/München 1947, 2. Aufl. 1979.
- <sup>15</sup> Plutarch, Cato maior 23.
- <sup>16</sup> S. J. Schmidt: Der radikale Konstruktivismus. Ein neues Paradigma im interdisziplinären Diskurs, in: ders. (Hg.): Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus, Frankfurt/Main 1987, S. 75 f.