

PETER VON MÖLLENDORFF

Literarische Konstruktionen von *autonomía* bei Herodot und Aristophanes

Die folgenden Überlegungen beschäftigen sich mit mehreren disparaten und doch miteinander verbundenen Fragen.¹ Ihr Ausgangspunkt war die Beobachtung einiger Ähnlichkeiten in den Darstellungen des persischen Fürsten Otanes und des samischen Tyrannen Maiandrios im 3. Buche der *Historien* Herodots einerseits, des privaten Friedensschlusses des attischen Bauern Dikaiopolis mit Sparta in Aristophanes' *Acharnern* andererseits. Die Untersuchung dieser Analogien führte mich zu der Annahme, diese drei Texte verbinde das gemeinsame Motiv der Auseinandersetzung mit einem virulenten Problem der innergriechischen politischen Debatte der 20er Jahre des 5. Jhds., die die Veröffentlichungen jener Werke erlebten: die Diskussion um den Autonomie-Status der Bündnispartner im delisch-attischen Seebund gegenüber der Hegemonialmacht Athen.

In den folgenden sechs Abschnitten möchte ich zwei Thesen unterschiedlicher Persuasivität vertreten. Zum einen läßt es sich in hohem Maße plausibel machen, daß diesen drei Texten tatsächlich ein solches gemeinsames politisches Thema zugrundeliegt (I–III). Unabhängig davon lassen sich aber auch einige Gründe für die Vermutung namhaft machen, daß Aristophanes für die Konstruktion seines Plots vielleicht sogar unmittelbar auf jene Herodoteischen Passagen zurückgegriffen hat (IV–VI); über die Eruierung von Wahrscheinlichkeiten läßt sich hier, wie fast immer beim Vorliegen subtilerer Formen von Intertextualität, gleichwohl nicht hinausgelangen.

I.

Politisch relevant wurde der Begriff der *αὐτονομία* möglicherweise seit der Mitte der 60er Jahre des 5. Jhdts., als Athen erstmals begann, den Zusammenhalt der Delischen Liga durch den Einsatz militärischer Gewalt zu sichern, so im Falle der Inseln Naxos und später Thasos.² Der Terminus selbst erfuhr allerdings im 5. Jhd., wie es scheint, nie eine staatsrechtlich verbindliche Definition; die vorhandenen Quellen bezeugen eine solche erstmals in den Statuten des zweiten Seebundes, also in den 70er Jahren des 4. Jhdts. Soweit es sich aus den Verwendungen des Begriffs im einzelnen erschließen läßt, dürfte der Erhalt der Autonomie für ein Staatswesen die Möglichkeit bedeutet haben, gegenüber

¹ Ältere Fassungen dieses Artikels habe ich an den Universitäten Münster und Greifswald vorgetragen und danke den Diskussionsteilnehmern für ihre förderlichen Hinweise.

² Naxos war nach Ausweis von Thuk. 1,98,4 der erste Fall einer athenischen Rechtsübertretung gegen einen Bundesgenossen: πρώτη τε αὐτῆ πόλις ξυμμαχίς παρὰ τὸ καθεστηκός ἐδουλώθη. Vgl. hierzu und zum folgenden grundlegend M. Ostwald, *Autonomia: Its Genesis and Early History*, American Classical Studies 11, 1982; Th. Pistorius, *Hegemoniestreben und Autonomisierung in der griechischen Vertragspolitik klassischer und hellenistischer Zeit*, Frankfurt a. M. u. a. 1985, insbes. 155 ff.

stärkeren Mächten ein garantiertes Minimum an politischer, wirtschaftlicher und militärischer Selbstbestimmung und eine zumindest formale Gleichrangigkeit zu wahren.³ Abzugrenzen ist dieses Konzept zum einen gegen *ἐλευθερία* und wohl auch gegen *ἡγεμονία*, die die Wahrung von Selbständigkeit an ausreichende eigene Stärke und an ein bestimmtes Maß an Autarkie knüpfen, zum anderen gegen eine völlige Abhängigkeit, *δουλεία*.⁴ Die Auslegung, was genau zur Sicherung der Autonomie ausreicht, und damit die definitorische Weite des Begriffs, schwankt und führt daher in den überlieferten Dokumenten meistens zu einer Präzisierung des Einzelfalls: in Frage kommen die Existenz einer Flotte, das Bestehen befestigter Grenzen (z. B. Stadtmauern), die freie Wahl der Staatsform und der damit verbundenen *nómoi*, sowie eine unbeeinflusste Judikative. Hingegen hängt *autonomía* nicht an der Tributleistung oder der Stellung von Schiffskontingenten seitens der Bündner, da Thuk. I,97,1 sie trotz dieser Verpflichtungen als «anfangs autonom» bezeichnet.⁵ Der Status der Autonomie wird grundsätzlich von außen zugebilligt und also, mit welchen Einschränkungen und mit welcher Sicherung von Kontinuität auch immer, garantiert; entsprechend ist ein militärischer oder administrativer Eingriff von außen als Durchbrechung der Autonomie zu verstehen:⁶ ein besonders drastisches Beispiel ist die brutale Niederwerfung des bedeutenden Bündnispartners Mytilene 428/27. Solche Eingriffe wurden durch den Abfall einzelner Bündner provoziert, der wiederum in deren finanzieller und militärischer Belastung begründet war.⁷ Während der Begriff *autonomía* noch im dritten Viertel des 5. Jhdts. in athenischen Quellen eher pejorativ verwendet worden zu sein scheint, änderte sich das im Verlauf der 20er Jahre, als Athen zunehmend Schwierigkeiten hatte, seine Bündner auf Linie zu halten und zunehmend mit der Notwendigkeit konfrontiert wurde, anstatt mit militärischen Lösungen mit politischen Zugeständnisse zu operieren. «Autonomía» avancierte in dieser Zeit geradezu zu einem «antiathenischen Schlagwort»⁸, wie beispielsweise die provokative spartanische Forderung kurz vor Kriegsausbruch zeigt, die Athener sollten zur Friedenswahrung allen Verbündeten die Autonomie gewähren (Thuk. I,139,3).

II.

Während des Ägyptenfeldzuges des persischen Großkönigs Kambyses hatten zwei Angehörige des Stammes der Mager den Thron okkupiert. Als dies nach dem Tod des Kambyses

³ Vgl. Thuk. I,97,1, wo *αὐτονόμων* unmittelbar mit *ἀπὸ κοινῶν ξυνοδῶν βουλευόντων* verbunden ist, sowie Thuk. III,10,4: *καὶ μέχρι μὲν ἀπὸ τοῦ ἴσου ἡγοῦντο. προθύμως εἰπόμεθα ...*

⁴ Vgl. Ostwald (o. Anm. 2) 14. Zum Begriff der *δουλεία* in diesem Zusammenhang vgl. auch o. Anm. 2. Die terminologischen Kategorien sind gut ersichtlich aus Thuk. III,10,5: *... οἱ ξύμμαχοι ἐδουλώθησαν πλὴν ἡμῶν καὶ Χίων· ἡμεῖς δὲ αὐτόνομοι δὴ ὄντες καὶ ἐλεύθεροι τῷ ὀνόματι ξυνεστρατεύσαμεν. καὶ πιστοῦς οὐκέτι εἶχομεν ἡγεμόνας Ἀθηναίους ...*

⁵ Die erzwungene Zahlung von Tributen ist aber möglicherweise ausreichend, um einem Staat die *ἐλευθερία* abzuerkennen: vgl. Hdt. 1,6,2f.: *οὗτος ὁ Κροῖσος βαρβάρων πρῶτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν τοὺς μὲν κατεστρέψατο Ἑλλήνων ἐς φόρου ἀπαγωγῆν ... πρὸ δὲ τῆς Κροΐσου ἀρχῆς* (vgl. Thuk. I,96,2: *καὶ Ἑλληνοταμίαι τότε πρῶτον Ἀθηναίους κατέστη ἀρχή, ...)* πάντες Ἕλληνες ἦσαν ἐλεύθεροι.

⁶ Vgl. erneut Thuk. I,97,1: *ἡγοῦμενοι δὲ αὐτονόμων τὸ πρῶτον τῶν ξυμμάχων καὶ ἀπὸ κοινῶν ξυνοδῶν βουλευόντων τοσάδε ἐπῆλθον πολέμῳ τε καὶ διαχειρίσει πραγμάτων ...*

⁷ Vgl. Thuk. I,99,1.

⁸ Vgl. W. Gawantka, Rez. zu Ostwald (s. o. Anm. 2), *Gnomon* 57, 1985, 563–565, hier: 564. Seine Einwände gegen Ostwalds Thesen berühren das hier Gesagte nicht.

rchbar wurde, setzte sich der Adlige Otanes⁹ an die Spitze einer Verschwörung von sechs gleichgesinnten Aristokraten, zu denen sich der spätere Großkönig Dareios gesellte. Nach dem Erfolg ihres Staatsstreiches diskutierten die Sieben über den Nachfolger auf dem Thron und in diesem Zusammenhang auch über die beste zu wählende Verfassung. Otanes plädierte für die Einführung der Demokratie, Megabyxos favorisierte eine Aristokratie; Dareios setzte sich jedoch mit der Forderung nach einer Monarchie durch. Otanes erklärte darauf, weder herrschen noch beherrscht werden zu wollen, und erbat als Belohnung für sich und seine Nachkommen das Privileg politischer Freiheit. Dieses Recht, so Herodot (3,83,3), sei noch zu seiner Zeit in Kraft. Bald darauf sendet Dareios Otanes als Kommandeur eines persischen Heeres in einer delikaten politisch-militärischen Angelegenheit aus. Er soll Solyson, einen samischen Günstling des Großkönigs und Bruder des früheren Tyrannen von Samos, Polykrates, wieder als Regenten etablieren, allerdings ohne den Einsatz militärischer Maßnahmen, und dafür den augenblicklich regierenden Maiandrios absetzen, einen früheren Helfer des Polykrates (3,139 ff.).

Maiandrios¹⁰ wird dabei von Herodot, wenn auch nur implizit, als Pendant des Otanes geschildert (3,142–149).¹¹ Bei der Übernahme des Tyrannenamtes hatte er die besten Absichten gehabt, vollständige Gerechtigkeit walten zu lassen: er wollte den Bürgern von Samos die Freiheit in Gestalt der Demokratie (ἰσονομίη) schenken, für sich selbst verlangte er nur eine hohe Geldsumme aus dem Staatsschatz sowie das Priesteramt für sich und seine Nachkommen im Kult und im (von ihm kurz zuvor errichteten) Temenos des Zeus Eleutherios (3,142,1–4): sowohl die Absicht, eine Demokratie einzurichten, als auch die Ausgrenzung eines weitgehend unabhängigen Terrains für sich selbst erinnern an Otanes. Anders als dieser vermag Maiandrios jedoch aufgrund des Widerstandes der politischen Elite von Samos seine Pläne nicht zu verwirklichen, sieht sich vielmehr zum Rückzug auf die Akropolis und zu tyrannischen Zwangsmaßnahmen genötigt. Den gerade in dieser Situation anrückenden Persern stellt sich niemand entgegen, ja Maiandrios ist sogar bereit, Thron und Land zu räumen. Allerdings muß er sich hierfür erst mit seinem Bruder Charileos auseinandersetzen, der ihm die Schande einer solchen Nachgiebigkeit vorwirft. Maiandrios, der ohnehin niemandem anderen den Thron gönnt, veranlaßt ihn zu einem in seinen Augen *a priori* zum Scheitern verurteilten Angriff gegen die Perser; Otanes läßt daraufhin gegen den Befehl des Dareios die ganze Inselbevölkerung massakrieren, besiedelt sie aber später wieder neu, während Maiandrios nach Sparta flüchtet, dort aber trotz seiner Bestechungsversuche keine Verbündeten findet.

Wenn nun im folgenden gefragt werden soll, ob Herodots Darstellung der Vorgänge um Otanes und um Maiandrios unter dem Aspekt der Autonomiedebatte sinnstiftend sein

⁹ Zu Otanes ist mir einschlägige Literatur nicht bekannt geworden, er wird in den Kommentaren und in der Forschung stets nur am Rande erwähnt; vgl. immerhin P. Briant, *Hérodote et la société perse*, in: G. Nenci, O. Reverdin (Hgg.), *Hérodote et les peuples non grecs*, *Vandœuvres / Genf* 1990, 69–113.

¹⁰ Vgl. zu ihm insbes. J. Roisman, *Maiandrios of Samos*, *Historia* 34, 1985, 257–277.

¹¹ Generell behandelt Herodot die politische Geschichte von Persien und Samos zeitweilig in Engführung, Ihre Verbindung über die Figur des Otanes gehört dabei zu den auffälligeren Vernetzungsverfahren; vgl. S. West, *Sophocles' Antigone and Herodotus Book Three*, in: J. Griffin (Hg.), *Sophocles Revisited* (FS H. Lloyd-Jones), Oxford 1999, 109–136, hier 131 f. Der Grund dafür war, so vermutet West, das besondere Interesse des zeitgenössischen Athener Publikums für die Angelegenheiten seines Bündnispartners und Gegners Samos. Zur hiermit verbundenen Frage nach Zeitpunkt und Modus der Publikation der *Historien* vgl. unten S. 22 f.

konnte, so müssen wir zunächst zusehen, ob es für die damaligen Rezipienten überhaupt vorstellbar war, das eigentliche *tertium comparationis* zwischen Maiandrios und Otanos – die Etablierung einer politisch «unabhängigen» Privatzone – unter das *rubrum* «Autonomie» zu subsumieren. Hier bewegen wir uns auf einigermaßen festem Boden. Denn eine Verwendung des Autonomie-Begriffs in der *Antigone* des Sophokles zeigt, welcher Abstraktionsgrad und welche terminologische Reichweite hier möglich waren. Gleichwohl ist Vorsicht geboten, stellt dieser Passus doch unseren ersten sicher datierbaren Beleg eines αὐτονομ- Terminus dar, da die Verwendung eines solchen Begriffs im athenisch-spartanischen Staatsvertrag von 446 nur bei Thukydides, nicht aber inschriftlich bezeugt ist.¹² Im folgenden kann es daher nur darum gehen, zu zeigen, daß sich hier zu den Begriffsimplicationen der 20er Jahre kein Widerspruch aufzut, diese vielmehr in wichtigen Aspekten umgesetzt werden. Ebenso beweist die *Antigone*-Stelle, daß der Begriff auch außerhalb eines staatsrechtlichen Kontextes, wenngleich vielleicht nur metaphorisch, verwendet werden konnte. Der Gebrauch gerade in diesem Drama ist nicht zuletzt deshalb von besonderem Interesse, weil die *Antigone* im unmittelbaren zeitlichen Kontext des Samischen Krieges aufgeführt wurde, nämlich entweder 442 oder, wenn man C. W Müllers Spätansatz folgt, sogar 440, mithin zu einem Zeitpunkt, als die *autonomia* der Insel auf dem Spiel stand.¹³

In *Ant.* 817–822 tröstet der Chor die soeben von Kreon zum Tod durch Einkerkering verurteilte Protagonistin: sei ihr Tod denn nicht von Ruhm und Lob begleitet? Müsse sie doch weder dahinsiechen noch gewaltsam umkommen, sondern werde vielmehr αὐτόνομος ζῶσα μόνη δὴ / θνατῶν, *wahrhaftig allein von allen Sterblichen in Autonomie gelebt habend*, in den Hades hinabgehen (821 f.).¹⁴ Widersprüchlich scheint zwar zunächst die Bewertung zu sein, daß Antigone «Ruhm und Preis» verdiene (817): wer sollte ihr die zukommen lassen, wo sie sich doch selbst außerhalb der Gemeinschaft derer gestellt hat, die eine derartige Anerkennung vergeben könnten?¹⁵ Entsprechend formuliert Antigone auch

¹² Thuk. I,67,2: hier geht es um die Autonomie der Aigineten, so daß möglicherweise sogar nicht der Vertrag von 446 gemeint ist, sondern derjenige von 459, mit dem Aigina seinen Beitritt zum Seebund erklärte; vgl. A.W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. I, Oxford 1959, 225.

¹³ Vgl. Carl Werner Müller, *Zur Datierung des sophokleischen Oidipus*, Mainz 1984. Zu Samos s. u. S. 32 f.

¹⁴ Ich ziehe es mit J.C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries III: The Antigone*, Leiden 1978, 148 vor, 817 f. als Frage und das Folgende als erklärendes Statement aufzufassen; ob man in 817 οὐκοῦν oder οὐκ οὐκον liest, ändert dann nur die Intensität der Frage, etwa im Sinne einer Gegenüberstellung von «Gehst du nicht ...?» und «Ja, gehst du denn nicht ...?».

¹⁵ Ich halte es für unwahrscheinlich, daß hier αὐτόνομος einerseits als Synonym für αὐθάδης (vgl. 1028) stehen, andererseits «nach eigener Verordnung, d. h. lebend in den Hades zu gehen» bedeuten soll, wie G. Müller, *Antigone*, Heidelberg 1967, 185 will; gegen letzteres, das geradezu zynisch und jedenfalls mehr als präntentios formuliert wäre, bereits R. Jebb, *Sophocles. The Plays and Fragments. Part III: The Antigone*, Amsterdam 1971, 151. Interpunktion, Akzentuierung des satzeinleitenden οὐκοῦν / οὐκ οὐκον – s. auch die vorangehende Anmerkung – sowie die Zuordnung von ζῶσα und μόνη δὴ sind umstritten. Der Gedanke, der hier zugrunde liegt, ist aber doch der folgende: 817–822 bildet eine zweiteilige, asyndetisch gefügte Parataxe: der erste beinhaltet einen Trost (wenn sie auch ins Grab geht, so doch mit Ruhm und Lob: 817 f.), der zweite hebt die Besonderheit dieses Todes hervor: nicht Krankheit, nicht gewaltsamer Tod sind es, die sie sterben lassen – und da sie eine junge Frau ist, fällt auch ein dritter denkbare Grund, das Alter, *implicite* weg –, so daß wir in 821 nach ἀλλ' auf jeden Fall den eigentlichen Grund erwarten müssen. Daher kann man nicht ζῶσα zu μόνη ziehen und von αὐτόνομος trennen: zu behaupten, daß Antigone als einzige unter den Sterblichen lebend in den Hades geht, liefert ja keinen Grund für den Tod, sondern «nur» eine Beschreibung der Todesart, ganz abgesehen davon, daß dies nur eine Wiederholung dessen wäre, was Antigone zuvor gerade selbst gesagt hatte (810–813). Tatsächlich muß daher αὐτόνομος ζῶσα μόνη δὴ – gegen die Auffassung von u. a. Müller, Jebb, Schadewaldt (Kamer-

selbst (850–852), daß sie weder mit den Lebenden noch mit den Toten Gemeinschaft besitze (μέτοιχος).¹⁶ Dennoch ist der Trost des Chores ernstgemeint¹⁷ und wird in 834–838 erklärt: daß sie das Schicksal der von den Göttern stammenden Niobe teile, verschaffe ihr auch im Tode hohen Ruhm.¹⁸ Gleichwohl faßt Antigone, wie ihre bittere Reaktion zeigt, dieses Bemühen um Heroisierung als Zynismus auf: οἱμοὶ γελῶμαι (839). In der Tat ist eine ausschließlich positive Wertung Antigones in diesen Worten des Chores wohl nicht intendiert, wenn man seine spätere Kritik an ihrer Selbstüberhebung in 853–856 und 872–875 (wo die Formulierung αὐτόγνωτος ... ὀργά (875) mit Blick auf die frühere Stelle gewählt zu sein scheint) bedenkt. Zudem wird Antigones Tat vom Chor ja schon 796 ff. als ein Verlassen der Rechtsordnung angesehen (ἴμερος ... τῶν μεγάλων πάρεδρος ἐν ἀρχαῖς θεσµῶν),¹⁹ das in eine perverse Welt mündet: die Grabkammer wird ihr Brautgemach sein (801–816).

Was ergibt sich aus alledem für unsere Fragestellung? Was genau bedeutet es, daß Antigone als αὐτόνομος bezeichnet und also mit einem Begriff charakterisiert wird, der für uns ausschließlich staatsrechtlich relevant zu sein scheint? Antigone ist «autonom» in einem ganz bestimmten Sinne. Sie hat ja nicht einfach die Gesetze selbst erlassen, lebt nicht einfach «nach ihren eigenen Gesetzen», sondern nach den θεῶν νόμιμα (454 f.): sie hat also in freier Wahl festgelegt, nach welchem Gesetz sie leben möchte. Dadurch, daß es sich um ein Gesetz handelt, das überpersönlich verbürgt ist, entgeht sie dem Vorwurf der Selbstüberschätzung. Daß sie sich das Recht nimmt, den (als solchen legitimen) Verhaltenscodex, nach dem sie leben will, auch gegen die Gesellschaft, in der sie lebt, selbst zu wählen, erhebt sie – wie die Tatsache zeigt, daß der Chor ihr mit κλέος und ἔπαινος (817) quasi epischen Ruhm verleiht – in den Status einer Heroine; man vergleiche beispielsweise den Achill der *Ilias*, der den Verhaltenscodex der aristokratischen τιμή in freier Entscheidung höher setzt als den Gehorsam gegenüber dem Heerführer Agamemnon und das Wohl der übrigen Griechen. Die Gefahr einer solchen heroischen Autonomie besteht in der Vereinzelung,²⁰ im Falle der Antigone sogar in besonderem Maße: denn anders als Achill ist sie nicht stark genug, um den selbstgewählten Status fremden Ansprüchen gegenüber zu behaupten. Antigone bezahlt ihren Heroismus des Autonomiewollens mit dem Tod, damit, daß sie der Vorzüge, auf die sie nach dem νόμος der Polis einen Anspruch hat – die Heirat –, nur in der pervertierten Form einer Hochzeit mit Hades teilhaftig wird.

becks Sicht wird mir nicht recht klar), aber bspw. mit M. Griffith, *Sophocles. Antigone*, Cambridge 1999 –, zusammengehalten werden: diese «Todesart» entspricht dem Suizid als einziger noch verbleibender Möglichkeit, zu Tode zu kommen. Dies ergibt in der Tat einen Sinn, stellt doch der Selbstmord auch nach antiker Auffassung eine *per se* nicht zu billigende Art und Weise dar, sich dem Leben und der Umwelt zu entziehen; vgl. R. Hirzel, *Der Selbstmord*, ARW 11, 1908, 44–72, sowie A.J.L van Hoof, *From Autothanasia to suicide. Self-killing in Classical Antiquity*, London/New York 1990, 181–197. Er bietet die einzige Möglichkeit, sich dem νόμος grundsätzlich und ganz zu entziehen, bedeutet aber zugleich die Unmöglichkeit, noch in dieser Welt zu verweilen.

¹⁶ Mit οὐ ζῶσιν, οὐ θαναοῦσιν (852) dürfte 821 f. semantisch aufgegriffen sein; vgl. u. Anm. 18.

¹⁷ Anders Griffith (Anm. 15) 268.

¹⁸ Mit ζῶσαν und θαναοῦσαν (838) könnte erneut auf 821 f. zurückverwiesen sein; vgl. o. Anm. 16.

¹⁹ Die Formulierung πάρεδρος ἐν ἀρχαῖς ist aus Gründen der metrischen Responion verdächtig, wie die Kommentare *ad loc.* weitgehend übereinstimmend festhalten. Aber die Fortsetzung in 802 f. – νῦν δ' ἤδη ἴγ' οὐ καὶ τὸς θεσµῶν ἔξω φέρομαι – macht in jedem Fall klar, daß auch πάρεδρος wollte man es im Text belassen, zumindest als Euphemismus angesehen werden mußte.

²⁰ Dies scheint mir Sophokles auch mit dem unauffälligen Wortspiel αὐτόνομος – *mōne* (821) anzudeuten, das die beiden Begriffe klanglich miteinander koppelt.

Die unzugängliche, für ewig intakte Grabkammer als Brautgemach wird zum nachgerade zynischen Symbol ihrer autonomen Integrität.²¹ Die Polis Theben bezahlt dagegen ihre unnachgiebige Härte diesem vertretbaren und zumindest partiell legitimen Autonomiewollen gegenüber mit dem Zusammenbruch der herrschenden Dynastie. Denn es ist der mächtige und scheinbar doch nomoskonforme Kreon, der am Ende als der eigentliche Verlierer dasteht. In dieser Art von Darstellung konnte in den bündnispolitischen Umständen am Ende der 40er Jahre eine Warnung, aber auch ein Anstoß für die Athener Bürger liegen, diese Umstände zu reflektieren. Flexibler Umgang mit und Respekt vor den *nómoi* der anderen war gefragt.

Sophokles' spezifische übertragene Verwendungsweise von *autonomía* berechtigt, auch andere individuelle Selbstaussgrenzungsversuche unter diesem Blickwinkel zu betrachten.²² Wenn Maiandrios im Vorfeld seiner Auseinandersetzung mit den Samiern versucht, ein *témenos* gerade des Zeus Eleuthereus als Refugium für sich und die Seinen auf Dauer zu sichern und sich zudem eine vom samischen Volk garantierte wirtschaftliche Autarkie in Gestalt einer Leibrente zu verschaffen, sind hiermit zumindest einige Anknüpfungspunkte an jenes Konzept vorhanden (ohne daß man sich auf Herodots eigene Intentionen festlegen dürfte). Wesentlich deutlicher jedoch zieht der Historiker die Verbindungslinien im Falle des Otanes. Der persische Fürst bestimmte ja als Grundlage der Forderung nach Unabhängigkeit seiner οἰκίη den Rückzug aus Machtverhältnissen jeder Art, in seinen Worten (3,83,2): οὐτὲ γὰρ ἄρχειν οὐτὲ ἄρχεσθαι ἐθέλω. Damit situiert er sich genau in der Position einer autonomen Polis, die zwar über ausreichende Mittel zur Wahrung ihrer Eigenständigkeit verfügt, jedoch nicht in der Lage ist, anderen gegenüber hegemonial aufzutreten. Das Ergebnis seines politischen Willens prädiziert Herodot als οἰκίη διατελέει μόνη ἐλευθέρη εὐόσα Περσέων (3,83,3). Aus griechischer Sicht wirkt diese Bezeichnung des οἶκος des Otanes als (frei) übertrieben, wobei sich eine solche Übertreibung natürlich auch der Außergewöhnlichkeit des Phänomens in einem dynastischen Kontext verdanken könnte; sie wird darüber hinaus aber auch durch die folgenden Bemerkungen Herodots relativiert: (a) ἄρχεται τοσαῦτα ὅσα αὐτῇ θέλει, (b) νόμους οὐκ ὑπερβαίνουσα τοὺς Περσέων (3,83,3). Daß Otanes und seine Familie nur nach Maßgabe ihres eigenen Willens Subjekte des Großkönigs sind, zeigt bereits, daß die Bezeichnung ihres Status als ἐλευθερία nicht emphatisch gemeint sein kann: zwar können sie die Bereiche, in denen sie sich der Macht des Großkönigs fügen, frei wählen, gleichwohl bleiben sie, in welchem kleinem Rahmen auch immer, Beherrschte (ἄρχεται). Daß sie sich den persischen *nómoi* fügen, ist ebenfalls ein freiwilliger Akt²³, wobei man hinzufügen könnte, daß sie mit dieser Wahl nichts anderes tun als auch in Zukunft κατὰ τὰ πάτρια zu leben: diese Möglichkeit, den Vorgaben des

²¹ Eine solche zynischere Interpretation könnte hinzufügen, daß Antigones besondere Todesart unter diesem Blickwinkel geradezu wie eine bössartige Karikatur ihres Unabhängigkeitsstrebens wirkt: lebendig begraben verfügt sie über die territoriale Integrität ihrer Gruft, kann nach ihrem *nómos* leben, der ihr vorschreibt, Tote um jeden Preis zu bestatten, und zuletzt wird ihr diese (Autonomie) von einer stärkeren Macht auch garantiert.

²² Diese Vorgehensweise empfiehlt sich auch ganz unabhängig davon, daß man seit eh und je mehr oder weniger intensive auch literarische Relationen zwischen Herodot und Sophokles (vor allem der *Antigone*) gesehen hat; vgl. zuletzt West (Anm. 11), die in der *Antigone* zahlreiche Querbezüge gerade zu Herodots Schilderung der persischen Ereignisse um Kambyses und Dareios sieht.

²³ Die in den meisten Übersetzungen gebotene Übertragung mit finalem «solange nicht» o. ä. trifft m. E. nicht die Aussage des griechischen Textes, der hier nicht μή, sondern οὐ hat: gemeint muß daher sein: ohne daß es / wobei es nicht die Gesetze der Perser übertritt.

eigenen Herkommens zu folgen, ist aber gerade eine elementare Voraussetzung von *autonomia*,²⁴ während die Koinzidenz dieses «Herkommens» mit den persischen *nómoi* nur akzidentiellen Charakter besitzt. Kurz: Herodot scheint mir hier, ohne den (ja nicht eigentlich adäquaten und auch anachronistischen) Begriff selbst zu verwenden, aus der Sicht des letzten Viertels des 5. Jhdts. eine funktionierende *autonomía* zu beschreiben, und dies um so mehr, als Otanes, wie gesagt, auf die Duldung seiner Privatzone durch den persischen Großkönig letztlich angewiesen war. Wenn Herodot abschließend hervorhebt, daß das Haus des Otanes bis in die Gegenwart, mithin seit rund 100 Jahren, diesen Status genieße, so betont er das in der Tat auffällige Moment, daß sich auch Dareios' Nachfolger, die doch Otanes nicht mehr im gleichen Maße persönlich verpflichtet waren, an die Garantierung seines Status gebunden fühlten: gerade die Tolerierung von außen aber ist für den Bestand einer *autonomía* ja von besonderer Bedeutung, zugleich ihr am stärksten gefährdeter und Veränderungen ausgesetzter Faktor.

Liest man diese Kapitel aus Herodots Perserlogos auf die beschriebene Art und Weise, dann hätte der Historiker die in der gesamten Episode ohnehin schon liegende Provokation – die «Gründungsurkunde» der Demokratie verdankt sich einem persischen Potentaten – noch punktgenauer eingesetzt. Denn er führte einem athenischen Publikum vor, wie reibungslos solche Abgrenzungsprozesse sogar innerhalb eines (aus griechischer Sicht) totalitären und zudem barbarischen Staatswesens, schlimmer noch: beim «Erbfeind» funktionieren konnten. Daß die Botschaft auch ankam, ist sehr wahrscheinlich: Herodot hat an vielen Stellen seines Werkes implizite Bezugslinien zwischen dem persischen Reich und dem späteren athenischen Imperium gezogen, das bisweilen geradezu als die eigentliche und vor allem wesensgleiche Nachfolgermacht Persiens erscheint.²⁵ Die Umkehrung der systempolitischen Verhältnisse tat noch ein übriges: eine dynastische Herrschaftsinstitution wie das persische Großkönigtum hatte über mehrere Generationen hinweg keine Probleme damit, einem demokratischen «Ausreißer» einen Autonomiestatus zu gewähren, während die demokratische Polis Athen nicht einmal innerhalb eines Hegemonialbündnisses, das doch die Gleichberechtigung seiner Mitglieder wenigstens in einem bestimmten Maße voraussetzt,²⁶ zu friedlichen Lösungen in der Lage war.

²⁴ Vgl. Ostwald (o. Anm. 2) 1 ff.

²⁵ Vgl. dazu bspw. M. Ostwald, *Herodotus and Athens*, ICS 16, 1991, 137–148, der generell «Freiheitsliebe» als ein elementares Thema der *Historien* ansieht (142); ähnlich J. Herington, *The Closure of Herodotus' Histories*, ICS 16, 1991, 149–160, hier 155; P.A. Stadter, *Herodotus and the Athenian Arche*, ANSP 22, 1992, 781–809, J. Moles, *Herodotus warns the Athenians*, PLLS 9, 1996, 259–284. Überhaupt ist ja die Herodot-Forschung der vergangenen zwei Jahrzehnte zunehmend zu der Auffassung gelangt, daß Herodots Schilderungen fremder Völker und ihrer Verhältnisse untereinander und zu Griechenland als Spiegel der machtpolitischen Verhältnisse zwischen Athen, Sparta und dem Attischen Seebund zur Zeit der Vorkriegsphase und der ersten Jahre des Peloponnesischen Krieges gelesen werden konnten und sollten, und daß Herodot jedenfalls die Abgrenzung von (persischen) Barbaren und Griechen zwar verwendet, jedoch permanent unterläuft: vgl. etwa C. Pelling, *East is East and West is West – Or are they?*, *Histos* 1, 1997. Es ist also anzunehmen, daß auch in diesem Falle es für Rezipienten naheliegen konnte, die Verbindung herzustellen, um so mehr, als die Darstellung der Verfassungsdebatte – unabhängig von einer denkbaren historischen Fundierung in einem persischen Kontext (vgl. hierzu F. Gschnitzer, *Die sieben Perser und das Königtum des Dareios. Ein Beitrag zur Achaimenidengeschichte und zur Herodotanalyse*, Heidelberg 1977) – offenkundig auf ein griechisches Publikum berechnet ist; vgl. bspw. K. Bringmann, *Die Verfassungsdebatte bei Herodot 3,80–82 und Dareios' Aufstieg zur Königsherrschaft*, *Hermes* 104, 1976, 266–279. S. auch u. S. 30 und Anm. 52.

²⁶ Vgl. hierzu Pistorius (o. Anm. 2) insbes. 9–19.

III.

Wie die Verwendung des Begriffs *autónomos* bei Sophokles zeigt, hat man jenes Konzept jedoch nicht nur in historiographischen Texten reflektiert, sondern auch in literarischen Werken. Ein weiteres Beispiel hierfür scheinen mir die 425 aufgeführten *Acharner* des Aristophanes zu sein, in denen die Selbstabgrenzung eines Individuums gegenüber seiner politischen Gemeinschaft ebenfalls eine zentrale Rolle spielt.

Der Bauer Dikaiopolis ist des nun schon ins sechste Jahr gehenden Krieges müde, er will nichts als nur auf seinen Acker zurückkehren zu können. Dafür will er in der Volksversammlung werben. Aber die Prytanen lassen ihn nicht zu Wort kommen, ein Friedensangebot der Spartaner wird diskussionlos abgelehnt, eine aus Persien zurückkehrende athenische Gesandtschaft wird, obwohl sie sich offensichtlich nur bereichert hat und zudem vor der Aufführung falscher, nur als Perser verkleideter Zeugen nicht zurückschreckt, zur Bewirtung ins Prytaneion geladen; ja, es wird sogar hingenommen, daß dem Dikaiopolis von thrakischen Söldnern sein Knoblauchvorrat gestohlen wird. Dikaiopolis reißt die Geduld: er schließt durch den Erwerb lakedaimonischen Friedensweines einen Privatfrieden mit Sparta ab, der noch in einer verbalen Auseinandersetzung mit einem Chor von hochbetagten kriegslüsteren Köhlern aus dem attischen Demos Acharnai sowie mit dem athenischen Strategen Lamachos durchgesetzt werden muß. Zu diesem Zwecke bedient sich Dikaiopolis eines bei Euripides entliehenen Kostüms des mythischen Miskönigs Telephos, in das gekleidet er, voll Vertrauen auf die Macht seiner Argumente, vor den mordlustigen Acharnern eine Friedensrede mit dem Kopf auf einem Hackblock hält. Dann aber kommt er, nach der Choreinlage der Parabase, in den Genuß seines privaten Marktes, der ihm lang entbehrte importierte Köstlichkeiten beschert. Diese Herrlichkeiten ist er allerdings, ebenso wie seinen Friedenswein, mit niemandem zu teilen bereit. Gleichwohl endet die Komödie damit, daß Dikaiopolis auf offizielle Einladung durch den athenischen Dionysospriester am Kannenfest der Anthesterienfeier teilnimmt: bei diesem Wetttrinken siegt er und triumphiert über den gerade verwundet aus einem Scharmützel heimkehrenden Strategen Lamachos.

Einen ersten Verweis darauf, daß Aristophanes Dikaiopolis' privaten Friedensschluß als Etablierung eines autonomen Territoriums präsentieren wollte, könnte man bereits darin sehen, daß in der vorangehenden Gesandtzene die Athener sich um ein Militärbündnis mit dem Odrysenkönig Sitalkes bemühen (*Ach.* 141–155), dessen Vater Teres wiederum einen großen Teil Thrakiens, der vorher autonom gewesen war, unter seine Herrschaft gebracht hatte, was unser Zeuge Thukydides gerade in dem Zusammenhang jener auch bei Aristophanes thematisierten Symmachie mit Athen im Jahr 431 erwähnt.²⁷ Schon hier entsteht also beim Zuschauer der Eindruck eines «Gleich und gleich gesellt sich gern». Wenn es nicht zuletzt die Übergriffe der Vertreter jener ausländischen Hilfstruppen gegen Dikaiopolis im Verlaufe der Volksversammlung sind (*Ach.* 156–168), die den Protagonisten dazu bringen, seinen Privatfrieden endgültig zu etablieren, dann wird man erst recht geneigt sein, auch diese Aktion als Herstellung eines autonomen Zustandes zu interpretieren. Es kommt hinzu, daß für die einzelnen attischen Siedlungen vor dem Synoikismos

²⁷ Thuk. II,29,2: ὁ δὲ Τήρης οὗτος ὁ τοῦ Σιτάλκου πατὴρ πρῶτος Ὀδρύσαις τὴν μεγάλην βασιλείαν ἐπὶ πλέον τῆς ἄλλης Θράκης ἐποίησεν· πολὺ γὰρ μέρος καὶ αὐτόνομόν ἐστι Θρακῶν.

ebenfalls der Status der *autonomía* durch Thukydides bezeugt wird.²⁸ Dikaiopolis hat also nicht mehr und nicht weniger getan, als eine (gar nicht so) utopische Frühzeit zu restituieren, wozu dann sowohl seine plötzliche Entrückung aus der Polis in seinen Demos als auch das altertümliche Phallosfest der Ländlichen Dionysien gut paßt, das er nun anstelle der aktuellen Lenäen zu feiern beginnt (*Ach.* 237 ff.). Dikaiopolis ist mit einem Sprung durch Raum und Zeit in jenen politischen ‹Urzustand› der *autonomía* zurückgekehrt, der nun mit den Verhältnissen der Gegenwart konfrontiert wird. Schon die Tatsache, daß Dikaiopolis von den Spartanern überhaupt als Vertragspartner akzeptiert wird, setzt ja einen solchen autonomen Status stillschweigend voraus. Obendrein verfügt er über ein eigenes, unverletzliches und von außen respektiertes Territorium (besonders klar formuliert in *Ach.* 719: ὄροι μὲν ἀγορᾶς εἰσὶν οἷδε τῆς ἐμῆς), kann in freier Selbstverfügung Handel treiben, ohne an die von Athen erlassenen Handelsbeschränkungen gebunden zu sein (*Ach.* 720–726), und publiziert wie eine eigenständige Polis seine zwischenstaatlichen Abkommen inschriftlich (*Ach.* 727 f.); seine Eigenständigkeit wird von den Großmächten Sparta und Athen toleriert, ja er wird bei der Einladung zur Anthesterienfeier von den athenischen Offiziellen sogar wie ein gleichberechtigter Staatsmann eines anderen Landes behandelt (*Ach.* 1085–1094), und schließlich ist auch der Versuch des Strategen Lamachos, seinen Status wieder aufzuheben, zum Scheitern verurteilt. Der erwähnte Zeitsprung um einige Wochen zurück, also Dikaiopolis' vom offiziellen Festkalender abweichende Feier der Ländlichen Dionysien, macht zuletzt ebenfalls deutlich, daß es ihm möglich ist, nach seinem eigenen *nómos* zu leben. Zugleich zeigen aber seine Versuche in der Hackblockrede, die Köhler aus Acharnai von seiner Einstellung zu überzeugen, daß er auf Duldung von außen angewiesen ist, also nicht über eigentliche ἐλευθερία verfügt.

IV.

Vermag die obige Analyse der vorgelegten Texte zu überzeugen, so ist damit im schlechtesten Fall gezeigt, daß eine aktuelle politische Debatte sich in unterschiedlicher und jeweils eigenständiger Art und Weise auch im Rahmen einer – weit verstandenen – literarischen Produktion manifestieren konnte. Diese Feststellung kann gerade auch dann Gültigkeit beanspruchen, wenn man, wie es bisweilen geschieht, die Publikation der *Historien* Herodots erst in die Mitte des vorletzten Jahrzehnts des fünften Jahrhunderts datiert.²⁹ Wenn jedoch auch bis heute keine Einigkeit darüber herrscht, ab wann die Athener das historische Werk Herodots rezipieren konnten und in welcher Form und in welchem Umfang ihnen die *Historien* erstmalig präsentiert wurden – in der Datierung schwankt man zwischen dem Zeitraum von 430 bis 426 einerseits und einem Zeitpunkt nach 424 oder bald nach 421, dem Ende des Archidamischen Krieges, andererseits –,³⁰ so neigt man gegenwärtig doch mehrheitlich zu einer Festlegung auf das erste Lustrum der 20er Jahre. Oft

²⁸ Thuk. II,16,1: τῆ τε οὖν ἐπὶ πολὺ κατὰ τὴν χώραν αὐτόνομῳ οἰκῆσαι μετεῖχον οἱ Ἀθηναῖοι.

²⁹ So etwa C. Fornara, *Evidence for the Date of Herodotus' Publication*, JHS 91, 1971, 25–34; ders., *Herodotus' knowledge of the Archidamian War*, Hermes 109, 1981, 149–156.

³⁰ Vgl. bspw. J. Cobet, *Wann wurde Herodots Darstellung der Perserkriege publiziert?*, Hermes 105, 1977, 2–27; ders., *Philologische Stringenz und die Evidenz für Herodots Publikationsdatum*, Athenaeum 65, 1987, 508–511; Fornara (s. o. Anm. 29); D. Sansone, *The date of Herodotus' publication*, ICS 10, 1985, 1–9.

verband man damit allerdings die Vorstellung des Vorliegens einer kompletten schriftlichen Publikation. Es darf jedoch unterdessen als wahrscheinlich gelten, daß es für Herodot in Athen ein kulturelles Umfeld gab, das an die mündliche Darbietung auch von didaktischen Themen in epideiktischer und agonaler Form gewöhnt war: man denke an die Auftritte der Sophisten, die Dramenaufführungen, die zahlreichen Redebeiträge in der Volksversammlung und vor Gericht.³¹ Angesichts dessen könnte das Thema im Grunde als erledigt gelten, lassen sich doch werksinterne Widersprüche auf mögliche Diskrepanzen zwischen verschiedenen Abschriften und Fassungen zurückführen. Selbst wenn also die *Historien* erst nach 421 schriftlich vorgelegen haben sollten, hatten doch interessierte Athener auch vor dem eigentlichen Schwellenjahr der Datierungsdebatte, 425, von Herodots Geschichtsschreibung auf verschiedene Art und Weise gewiß zumindest auszugsweise Kenntnis nehmen können; die *Leserschaft* für ein Werk von dieser Länge dürfte im ausgehenden 5. Jhd. ohnehin gering und exklusiv gewesen sein.³²

Daß gerade das Jahr 425 solchermaßen ins Zentrum der Aufmerksamkeit geriet, lag und liegt an der kontroversen Diskussion der Frage, ob Aristophanes in seinen an den Lenäen dieses Jahres aufgeführten *Acharnern* mehrfach auf die *Historien* angespielt habe. Dabei darf man es – immer vorausgesetzt, entsprechende Anspielungen wären überhaupt nachweisbar³³ – nicht dabei bewenden lassen, einfach eine Publikation oder eine mündliche Darbietung entsprechender Partien der *Historien* für das Jahr 426 oder ein wenig früher anzunehmen und Aristophanes dann einen der intellektuellen Mode folgenden Rückgriff auf ein solches aktuelles literarisches Ereignis zu unterstellen. Denn Aristophanes hat in den *Acharnern* auch eine extensive Anspielung auf den *Telephos* des Euripides plaziert, dessen Aufführung 425 bereits 13 Jahre zurücklag; er konnte also offensichtlich trotz dieser langen Zeitspanne auf ein mitgehendes Verständnis bestimmter, sicherlich eher elitärer Teile des Publikums rechnen. Auch Herodot-Allusionen müssen daher nicht zwangsläufig eine zeitlich besonders nahe Publikation oder Rezitation voraussetzen; die wohl glaubwürdige antike Tradition³⁴ legt Athenaufenthalt und Vortrag Herodots, dazu seine Ehrung durch die Polis, ins Jahr 445 v. Chr.

Statt dessen ist es sinnvoller, nach der Funktion solcher Anspielungen innerhalb der komischen Fiktion zu fragen. Nun treibt die Forschung seit langem die Frage um, ob

³¹ R. Thomas, *Oral tradition and written record in classical Athens*, Cambridge 1989; dies., *Literacy and orality in Ancient Greece*, Cambridge 1992; dies., *Performance and Written Publication in Herodotus and the Sophistic Generation*, in: W. Kullmann, J. Althoff (Hgg.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Tübingen 1993, 225–244; vgl. auch W.A. Johnson, *Oral performance and the composition of Herodotus' Histories*, GRBS 35, 1994, 229–254; O. Murray, *Herodotus and oral history*, in: A. Kuhrt, H. Sancisi-Weerdenburg (Hgg.), *The Greek Sources (Achaemenid History II)*, Leiden 1987, 93–115. Aussagen über Ort, Umfang und Inhalt derartiger oraler Vorführungen schwanken gleichwohl natürlich zwischen Agnostizismus und Optimismus. Ostwald (o. Anm. 25) etwa meint, aus den Büchern 6–9 könne nicht rezipiert worden sein, weil sie die Anspielungen auf den Archidamischen Krieg selbst enthielten (ein zumindest brüchiges Argument), während sich in den ersten fünf Büchern mehrere Stellen finden ließen, an denen Herodot offensichtlich ein mit athenischen Verhältnissen vertrautes Publikum im Auge habe. Dagegen hat etwa A.J. Podlecki, *Herodotus in Athens?*, in: *Greece and the eastern Mediterranean*, FS F. Schachermeyr, Berlin 1977, 248–250 sogar einen bloßen längeren Aufenthalt Herodots in Athen in Zweifel gezogen.

³² Vgl. S. Flory, *Who read Herodotus' Histories*, *AJPh* 101, 1980, 12–28.

³³ S. u. S. 28 ff. und bereits G. Perrotta, *Herodoto parodiato da Aristofane*, *RIL* 59, 1926, 105–114.

³⁴ Vgl. A. Chaniotis, *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften. Epigraphische Beiträge zur griechischen Historiographie*, Stuttgart 1988, 290–292; vgl. auch Ostwald (o. Anm. 25) 138.

Aristophanes seinen Dikaiopolis als gerechten oder als ungerechten Bürger zeichne, ob sein Verhalten als angemessen oder als grober und tadelnswerter Verstoß gegen alle Normen von Rechtlichkeit anzusehen sei, womit die weitergehende Überlegung verknüpft ist, ob sich seine Eigenmächtigkeit gegenüber der Polis rechtfertigen läßt oder ob sie als rein egoistischer Akt verurteilt werden muß.³⁵ Dieses Problem, das sich bereits bei oberflächlicher Rezeption stellt, wird vertieft von den erwähnten großflächigen Anspielungen auf den Telephos- sowie auf den Orestesmythos, die gleichwohl keine eindeutige Lösung der Frage erlauben.³⁶ Vielmehr kompliziert Aristophanes sie, wie ich im folgenden zeigen möchte, noch dadurch, daß er möglicherweise unmittelbar auf die oben diskutierten Darstellungen des Otanes und seines griechischen Doppelgängers Maiandrios bei Herodot angespielt hat.

Ich beginne mit Otanes und vergleiche die Motive im einzelnen; der Versuch einer graphischen Übersicht zu den Verflechtungen der drei Texte im einzelnen findet sich am Ende dieses Beitrags. Wie den Perserfürsten verlangt es Dikaiopolis nicht nach politischer Macht: er will nur zurück auf sein Landgut, während Otanes abstrakt formuliert (3,83,2): οὔτε γὰρ ἀρχειν οὔτε ἀρχεσθαι ἐθέλω. Beide fordern diesen Sonderstatus ausdrücklich für ihren ganzen *oikos* und damit über ihre eigene Lebenszeit hinaus (3,83,2 und *Ach.* 130–132, 194 f.). Daß Otanes es wagt, nicht nur vor dem Hintergrund einer autoritär monarchischen Verfassungstradition der Demokratie das Wort zu reden, sondern auch die gewaltbereite Unsicherheit, die ein zukünftiger König in Hinblick auf die Stabilität seiner mit Hilfe anderer erkämpften Herrschaft empfinden muß (Stichwort: Intaphernes), durch ein solch freimütiges Bekenntnis und eine solche Bitte herauszufordern, läßt sich hinsichtlich des Risikos gut mit Dikaiopolis' Rede mit dem Kopf auf dem Hackblock vergleichen. Insgesamt fällt auch auf, daß beide ihre Position in Gestalt einer ausgeführten Argumentation vertreten. In der Komödie bleibt Dikaiopolis' Lösung über das Ende hinaus gültig: er und seine Familie sind frei von Verpflichtungen gegenüber der Polis, etwa dem Militärdienst, und er erhält sogar noch eine persönliche Einladung zum Anthesterienfest. Diese offizielle Einladung darf man als staatliche Ehrung ansehen, ebenso wie die Freiheit des Otanes ein persisches Ehrengeschenk darstellt. Daß solche Maßnahmen zugestanden werden, ist also in beiden Fällen eine unerwartete Überraschung. Die Polis steht, wie der persische Großkönig dem Otanes, ihrem Dikaiopolis freundlich und wohlwollend gegenüber, obwohl sie weiter Krieg führt, also Dikaiopolis' ursprünglichen Friedenswünschen sich *de facto* nicht fügt, wie ja auch die persische Staatsverfassung nicht nach den Vorstellungen des Otanes umgewandelt wurde. Otanes und Dikaiopolis stellen beide eine politische Ausnahme dar: von Otanes jedenfalls heißt es, daß αὕτη ἡ οἰκίη διατελεῖει μούνη

³⁵ Vgl. hierzu A. M. Bowie, *The Parabasis in Aristophanes: Prolegomena, Acharnians*, CQ 32, 1982, 27–40; ders., *Aristophanes. Myth, Ritual, and Comedy*, Cambridge 1993, 33; L. Edmunds, *Aristophanes' Acharnians*, YCS 26, 1980, 1–41; W. Kraus, *Aristophanes' politische Komödien. Die Acharner / Die Ritter*, Wien 1985, 95 ff.; L.P.E. Parker, *Einpolis or Dicaeopolis?*, JHS 111, 1991, 203–208; H.P. Foley, *Tragedy and politics in Aristophanes' Acharnians*, JHS 108, 1988, 33–47; N.W. Slater, *Space, Character, and ἀπάτη: transformation and transvaluation in the Acharnians*, in: A. H. Sommerstein, S. Halliwell, J. Henderson, B. Zimmermann (Hgg.): *Tragedy, Comedy and the Polis*, Bari 1993, 397–415; P. v. Möllendorff, *Grundlagen einer Ästhetik der Alten Komödie. Aristophanes und Michail Bachtin*, Tübingen 1995, 153–160; C. Brockmann, *Der Friedensmann als selbstsüchtiger Hedonist? Überlegungen zur Figur des Dikaiopolis in der zweiten Hälfte der Acharner*, in: A. Ercolani, *Spoudaioi gelion*, Stuttgart 2002, 255–272.

³⁶ Vgl. zu der schwieriger erkennbaren Orest-Anspielung N. Fisher, *Multiple personalities and Dionysiac festivals: Dicaeopolis in Aristophanes' Acharnians*, G&R 40, 1993, 37–47, hier: 42 f.

ἐλευθέρη ἐοῦσα Περσέων (3,83,3). Dabei ist Otanes frei zu entscheiden, wie weit er sich den Vorstellungen des Großkönigs fügt (3,83,3): ἄρχεται τοσαῦτα ὅσα αὐτῇ θέλει;³⁷ dies entspricht wiederum den Möglichkeiten des Dikaiopolis, der zwar Kriegsdienst verweigern, am Fest der Polis aber teilnehmen kann. Otanes erlegt sich in dieser Hinsicht eine gewisse Selbstbeschränkung auf (3,83,3): ἄρχεται ... νόμους οὐκ ὑπερβαίνουσα τοὺς Περσέων. Er hält sich freiwillig an persisches Gesetz und Brauch, scheint jedoch nicht der Exekutivgewalt des Großkönigs zu unterstehen. Vergleichbares zeigen auch die *Acharner*, wo Dikaiopolis sich anfänglich im Konflikt mit den offiziellen Repräsentanten Athens befindet, die ihm gegenüber die Staatsgewalt rücksichtslos durchsetzen. Genau dieser Machtausübung entzieht er sich durch seinen Privatfrieden, zugleich unterwirft er sich mit der Hackblockrede aber einer grunddemokratischen Prozedur: nämlich die anderen von der Legitimität der eigenen Wünsche und Vorstellungen überzeugen zu müssen. Obwohl Dikaiopolis sich doch außerhalb der Polis gestellt hat, hält er seine Verteidigungsrede *Ach.* 498 f. *περὶ τῆς πόλεως*, und Aristophanes führt jenen demokratischen Überzeugungsprozess in der folgenden Auseinandersetzung mit Lamachos und dem Chor, in der sich die Gewichte nur allmählich zugunsten des Protagonisten verschieben, langsam und ausführlich vor. So bezeichnet sich Dikaiopolis *Ach.* 595 als *πολίτης χρηστός*, ruft dann *Ach.* 609 ff. Zeugen für die Vergehen der demokratisch gewählten Amtsträger auf, bis schließlich der *gesamte* Chor im Kommation der Parabase sich überzeugt gibt: ἀνὴρ νικᾷ τοῖσι λόγοισιν, καὶ τὸν δῆμον μεταπειθεῖ / *περὶ τῶν σπονδῶν* ... (*Ach.* 626 f.). Dikaiopolis unterwirft sich also in echter und selbstgewählter Zurückhaltung den demokratischen Entscheidungsprozeduren der Polis, so wie Otanes aus freien Stücken die *νόμοι* der Perser bewahrt.

Ist dies alles richtig gesehen, so muß nun geprüft werden, wie tief die Anspielung reicht, wie ‚genau‘ Aristophanes es mit seiner (präsumptiven) Übernahme genommen hat. So würde es in der Logik der Anspielung liegen, fänden sich diejenigen Argumente, die in der Herodoteischen Verfassungsdebatte Otanes *gegen die Monarchie* vorzubringen hat (3,80,2–6), in der einen oder anderen Form in der Aristophanischen dramatischen Präsentation *der athenischen Demokratie* wieder. So verhält es sich in der Tat, und dies ist – nebenbei bemerkt – wenig überraschend, stellt doch Aristophanes auch in seinen Komödien der Folgejahre das Volk von Athen gern als Despoten dar, so in der Figur des Herrn Demos in den *Rittern* von 424 und in den Machtphantasien des alten Philokleon in den *Wespen* von 422. In gedrängter Rede legt Otanes in der Verfassungsdebatte dar, daß ein einzelner oder auch eine Gruppe einiger weniger Herrscher bei aller persönlichen Qualität nie der Gefahr der Hybris entgehen könnten: sie denken aufgrund der ihnen verfügbaren Güter zu hoch von sich selbst und zu schlecht von den anderen, und diese Selbstüberhebung hat zur Folge, daß ein Alleinherrscher sich niemandem gegenüber mehr zur Rechenschaft verpflichtet fühlt und sich mit dem, was er bereits hat, nie zufrieden gibt. Zur Hybris tritt *φθόνος* hinzu, ein Ressentiment, in dem sich permanentes Mißtrauen und eine bedenkenlose Bereitschaft, Schaden zuzufügen, miteinander verbinden: der Tyrann glaubt stets allen Verleumdungen, er hält jede Handlung eines anderen für feindselig motiviert. Getrieben von ὕβρις und φθόνος wird er die Gesetze stürzen, die Frauen anderer Männer vergewaltigen, mißliebige Menschen ohne Prozeß töten. Zu vergleichbaren Handlungsweisen neigen

³⁷ Nicht zuletzt hierin liegt ein gravierender Unterschied zu Schutz- und Vergünstigungsklauseln, die Einzelpersonen im athenischen Einflußbereich in Ehrendekreten zugebilligt wurden und in denen der athenische *νόμος* den vertraglich relevanten Rahmen bildete.

Machthaber jedoch auch in der Demokratie, wie die Prologszenen der *Acharner* zeigen, in denen Dikaiopolis sich mit den athenischen Prytanen, den falschen persischen Gesandten und den thrakischen Söldnern auseinanderzusetzen hat. Und noch in der Parodos und den darauffolgenden agonalen Szenen könnte man im aggressiven Verhalten des Chores der attischen Köhler, die hinter Dikaiopolis' Friedenswunsch schlimmsten Landesverrat und Paktieren mit dem Feind wittern, den ständigen Argwohn des Tyrannen bei Otanen gespiegelt sehen, um dessen Entkräftung sich Dikaiopolis bis zur Parabase bemüht. Gehen wir aber kurz die Ereignisse der Prologszenen im einzelnen durch. Als erster verlangt in der Ekklesia ein Mann namens Amphitheos zu sprechen, der ankündigt, im göttlichen Auftrag mit den Spartanern über Frieden verhandeln zu wollen, von den Prytanen aber keine finanzielle Unterstützung zu erhalten. Der die Versammlung einberufende Herold läßt ihn jedoch als Störer verhaften und abführen (*Ach.* 54–59), und zwar ohne Diskussion, ohne Entscheidung des Volkes über seine Beschwerde, also als ἄκριτος wie Otanen es formuliert. Da Amphitheos vorher seine göttliche Abstammung behauptet hat, liegt zudem noch ein präsumptiver Fall von Hybris gegen die Götter vor. Hier (*Ach.* 59) wie auch später, als Dikaiopolis die falschen persischen Gesandten entlarvt (*Ach.* 115–122), werden die Einspruch Erhebenden sofort ruhiggestellt: die Amtsinhaber verweigern ordnungsgemäße Rechenschaft und brechen mit ihrer Protektion von Betrügern die geltenden Gesetze. Die Gesandten, die Athen nach Persien geschickt hat, sind an diesem Tag erst nach elfjähriger Abwesenheit zurückgekehrt, für die sie mit zwei Drachmen pro Tag entlohnt wurden (*Ach.* 65–67): das von Otanen befürchtete «Immer-mehr-haben-wollen» des Tyrannen, die πλεονεξία, trägt hier ein zu grotesker Raffgier verzerrtes Gesicht. Das Motiv der Vergewaltigung von Frauen schließlich kann im Rahmen der Aristophanischen Ekklesia zwangsläufig nur in modifizierter Gestalt auftreten: ich sehe es darin gespiegelt, daß Dikaiopolis sich von den widergesetzlichen Anmaßungen der Prytanen geradezu körperlich affiziert sieht (*Ach.* 125): ταῦτα δῆτ' οὐκ ἀγγόνη und daß er es hinnehmen muß, daß ihm *während der Volksversammlung* sein Knoblauchvorrat von thrakischen Söldnern gestohlen wird (*Ach.* 163–168), ohne daß er als attischer Bürger davor geschützt würde.³⁸

Aristophanes ist m. E. in der Verdichtung der Anspielung sogar noch einen Schritt weitergegangen und hat die Argumente der Gegenredner des Otanen – Megabyxos, der für die Einrichtung einer Aristokratie, und Dareios, der für die Monarchie plädiert –, auf die sie sich zur *Desavouierung der Demokratie* stützen, in seine Darstellung des athenischen Demos einbezogen. So sieht Megabyxos in einer Demokratie die Gefahr vorschneller und vor allem unreflektierter Entscheidungen gegeben (3,81,1–2): ein Vorwurf, den m. E. der Acharnerchor zu Beginn der Parabase mit der zweimaligen Anrede der Athener als ταχύβουλοι (*Ach.* 630) bzw. μετάβουλοι (*Ach.* 632) erhebt. Dareios trägt noch den Gedanken bei (3,82,4), daß es in einer Demokratie zwangsläufig zu Vetterleswirtschaft und heimlichen

³⁸ Das *tertium comparationis* besteht hier in folgendem: von einer Vergewaltigung im juristischen Sinne konnte man in der klassischen Zeit nur im Zusammenhang mit Frauen sprechen, die einen bestimmten Rechtsstatus besaßen. Verletzt wurde dabei nach dieser Auffassung weniger die Frau, deren Gefühle hier keine Rolle spielten, sondern vielmehr die Rechte ihres *Kyrios*, vgl. R. Omitowaju, *Rape and the Politics of Consent in Classical Athens*, Cambridge 2002 (diese Studie beschäftigt sich allerdings in erster Linie mit den Verhältnissen im 4. Jh. v. C.). Der Tatbestand der Vergewaltigung betrifft also die Integrität des rechtlichen Umfeldes des Opfers, und genau diese ist auch bei Dikaiopolis in Gefahr, wenn er als attischer Bürger nicht einmal in der Ekklesia vor Übergriffen von *Fremden* geschützt ist: das ist quasi eine Vergewaltigung der Polis selbst.

Abprachen zum Zweck der Vorteilsnahme kommen müsse: daß es genau dieses Band ist, das in den *Acharnern* die Prytanen und die Gesandten eint, liegt auf der Hand.³⁹

Diejenigen unter den Zuschauern, die eine solche Herodotanspielung an dieser Stelle entdeckten, mußten sich außerordentlich provoziert fühlen (eine Provokation, die, wie oben dargelegt, wohl schon bei Herodot selbst angelegt war). Denn auf diese Weise avanciert ja gerade ein Perser zum Muster des perfekten Demokraten,⁴⁰ während die freiheitlichen Athener sich als Tyrannen der schlimmsten Sorte erweisen: war die Leistung der Perserkriege also vergeblich gewesen? Mehr als eine Frage war allerdings an dieser Stelle noch nicht impliziert. Denn Otanes tritt ja bei Herodot bald nach der Verfassungsdebatte noch einmal auf. Wie Dikaiopolis von seiner Polis durch die persönliche Ladung zum Kannenfest *offiziell* geehrt wird, so finden wir ab 3,139 den scheinbaren Aussteiger Otanes in einer *offiziellen* Amtstätigkeit wieder: er führt ein persisches Heer zur Wiedereinsetzung des Syloson nach Samos. Ob seine Wahl als Heeresführer, wenn sie historisch ist, aufgrund seiner Stellung als persischer Grande in der Natur der Sache lag oder gar einen besonderen Vertrauensbeweis des Dareios darstellte, oder ob die Identität dieses Otanes mit demjenigen der Verfassungsdebatte nur von Herodot hergestellt wird – Träger dieses Namens erscheinen noch an weiteren Stellen der *Historien*, auch in militärischer Funktion –, sei dahingestellt.⁴¹ Jedenfalls animiert Herodot durch die parallelisierende Gegenüberstellung des Otanes und des samischen Regenten Maiandrios seine Rezipienten zum Vergleich; ich fasse die eingangs angedeuteten Ähnlichkeiten der Klarheit halber hier noch einmal zusammen.⁴² Sie verbindet erstens ihr gemeinsamer Wunsch nach Gleichheit und Gerechtigkeit für alle,⁴³ zweitens ihre Erfolglosigkeit bei dem Versuch, diese Isonomie auch realpolitisch einzuführen, schließlich die Belohnungen, die sie sich ausbitten: beide verlangen ein dem politischen Alltag entzogenes Refugium, Otanes seine dem Zugriff des Großkönigs verschlossene Privatsphäre, Maiandrios sein Temenos des Zeus Eleutherios, dessen Priestertum er für sich und, wie Otanes, für seine Nachkommen fordert und das ihm eine

³⁹ Wenn tatsächlich die Gegenüberstellung von Tyrannis und Demokratie in den ca. 424 aufgeführten *Hiketiden* des Euripides sich ebenfalls an Herodots Verfassungsdebatte anlehnt – was möglich, aber nicht notwendigerweise so ist (vgl. Cobet (o. Anm. 30) 15) –, dann spräche das ebenfalls dafür, daß in der (schneller reagierenden) Komödie schon kurz vorher eine entsprechende Anspielung plaziert werden konnte. Eine solche Allusion wird auch wahrscheinlich gemacht durch die wohl sichere Bezugnahme auf Hdt. 5,4,2 in Euripides' *Kresphontes* fr. 449 N., wohl von 425; vgl. Cobet (o. Anm. 30) 16 und R. Browning, *Herodotus 5,4 and Euripides, Cresphontes fr. 449 N.*, CR 75, 1961, 201 f.

⁴⁰ Man könnte hinzufügen, daß sich Dikaiopolis selbst noch in seinen triumphalen Exzessen des abundanten Essens und Trinkens als 'perfekter' Perser erweist, jedenfalls aus der Sicht griechischer antubarbarischer Vorurteile: hieß es in *Ach.* 77 f., die Perser hielten nur diejenigen für echte Männer, die anständig tafeln könnten, so setzt Dikaiopolis das im nachparabatischen Teil der Komödie genau in die Tat um.

⁴¹ Die Historizität dieser Ereignisse wird in der Literatur allgemein angenommen, ebenso wie diejenige von Otanes' besonderen Ehrungen; vgl. etwa J. v. Prasek, *Geschichte der Meder und Perser bis zur makedonischen Eroberung*, Bd. 1, Gotha 1906, Bd. II, Gotha 1910, hier: II,28 f., J. Wiesehöfer, *Das antike Persien*, Düsseldorf/Zürich 1998, 63 u. 100. Wir sind allerdings – bis auf die Tatsache, daß die Familie des Otanes späterhin große Liegenschaften in Kappadokien besaß und in der Diadochenzeit sogar die Königsherrschaft über diese Region erlangte – für diese Ereignisse um Otanes ganz von Herodot abhängig; seine Mittäterschaft an der Verschwörung gegen Smerdis-Gaumata ist daneben durch die Behistun-Inschrift gesichert.

⁴² Vgl. oben S. 16.

⁴³ Vgl. Otanes (3,80,2): Ὀτάνης μὲν ἐκέλευε ἐς μέσον Πέρσησι καταθεῖναι τὰ πρήγματα, und Maiandrios (3,142,3): ἐγὼ δὲ ἐς μέσον τῆν ἀρχὴν τίθεισιν ἰσονομίην ὑμῖν προαγορεύω

gewisse Immunität sichern würde. Sie unterscheidet jedoch voneinander, daß Otanes seine Pläne wenigstens für sich selbst in die Tat umsetzen kann, während Maiandrios tragisch scheitert, dies aber nicht zuletzt aufgrund eigener Defizite, insbesondere desjenigen, daß er letztlich doch jedem anderen die Macht neidet. Dieses sein Scheitern konnte ein athenischer Rezipient schon in den *Historien* als exemplarisch und für seine Selbstwahrnehmung relevant empfinden, wenn Herodot im Zusammenhang jener Ereignisse Samos als *πολίῳν πασέων πρώτῃν Ἑλληνίδων καὶ βαρβάρων* (3,139,1) bezeichnet, ein Anspruch, den *nach* den Perserkriegen natürlich *Athen* selbst erhob; hinzu kommt, daß die Begegnung mit Maiandrios das *erste* politisch-militärische Aufeinandertreffen von Persern und Griechen darstellte.⁴⁴ Herodot hat mit der Konfrontation eines scheiternden griechischen Demokraten und eines erfolgreichen demokratischen Persers geradezu ein ideologisches Gegengewicht zu der üblichen hellenozentrischen Sicht eines Gegensatzes von Griechen und Barbaren geschaffen: ein Motiv also, das auffällig genug war, um bei einem athenischen Publikum Aufmerksamkeit zu erregen und in Erinnerung zu bleiben.

Schauen wir von hier aus wieder auf Dikaiopolis, so erinnert in seinem Verhalten einiges auch an Maiandrios. Auch ihm geht es, wie sein Name zeigt, bei aller Fragwürdigkeit seiner Handlungsmotive im einzelnen dezidiert um Gerechtigkeit – Maiandrios hatte ja beabsichtigt, *δικαιοτάτος ἀνδρῶν γενέσθαι* –, auch er erschafft sich nicht nur eine virtuelle Freiheitszone wie Otanes, sondern einen dem *témenos* des Samiers vergleichbaren konkret umgrenzten Raum (*Ach.* 719). Wie dieser, so bemüht auch er sich um die Vermeidung eines militärischen Konfliktes, muß sich in einer Volksversammlung ohne Erfolg mit seinen Gegnern auseinandersetzen, hat mit einem Kriegstreiber (in den *Acharnern*: Lamachos; in den *Historien*: Charileos) zu kämpfen und paktiert mit Sparta. Nicht zuletzt bemühen sich beide mit ihren politischen Bestrebungen nicht nur um das Gemeinwohl, sondern verfolgen auch durchaus egoistische Zwecke: wie Dikaiopolis nicht bereit ist, den Friedenswein mit seinen Mitbürgern zu teilen (*Ach.* 1067 f.), so denkt Maiandrios nicht daran, anderen seine Macht als Tyrann zu überlassen. Aristophanes hat hierbei allerdings die herodoteischen Motive um Otanes und um Maiandrios insgesamt verdichtet und zum Teil chronologisch umgestellt. Das lag in der Natur der Sache, mußte er doch zum einen jene beiden Geschehensequenzen in seiner Nachbildung miteinander verzahnen, zum anderen auf eine innergriechische Auseinandersetzung übertragen, in der die Perser *a priori* keine direkte Rolle spielten; außerdem mußte der utopische Zustand, einmal erreicht, auch ausgespielt werden, weshalb Aristophanes einige Teilmotive gewissermaßen von vorne nach hinten verschoben hat: die Ausgrenzung eines konkreten Raumes etwa erfolgt erst *nach* der politischen Durchsetzung des utopischen Zieles, nicht wie bei Herodots Maiandrios *vorher*, während das Paktieren mit Sparta, Maiandrios' politische *ultima ratio*, bei Aristophanes zum Ausgangspunkt der utopischen Handlung wird, weil der Krieg mit Sparta bei ihm *per se* im Vordergrund der Aufmerksamkeit stehen muß.

V.

Ist man bereit anzunehmen, daß Aristophanes bedeutende Konstituentien seines Plots in der Form intertextueller Verstrebungen mit jenen zwei Episoden aus Herodots *Historien*

⁴⁴ Vgl. D. M. Lewis, *Persians in Herodotus*, in: *The Greek Historians. Literature and History*, FS A. E. Raubitschek, Saratoga 1985, 101–117.

gestaltet hat, so erhebt sich die Frage, wie er sichergestellt hat, daß zumindest die Gebildeteren unter den Zuschauern dies nachvollzogen. Dies gelingt ihm durch die Einbettung einiger stichwortartiger Anspielungen auf erstaunliche Details aus den ersten Büchern der *Historien*, die auch den Kommentatoren der *Acharner* nicht verborgen geblieben sind. Sie finden sich in den Versen 85–92 so geballt, daß eine entsprechende Signalwirkung wohl erwartet werden konnte. Im einzelnen handelt es sich um:

- (1) vv. 85 f.: die Gesandten erzählen von im Ofen gebratenen «ganzen Rindern» (ὄλους βοῦς), eine Delikatesse, die Herodot 1,133,1 als Geburtstagsmenü reicher Perser erwähnt⁴⁵;
- (2) vv. 88 f.: als weiteres persisches Wunder wird ein Vogel erwähnt, der dreimal so dick wie der von Aristophanes oft geschmähte Kleonymos sei und φέναξ (Lügenvogel) heiße: in Ägypten situiert Herodot 2,73 den berühmten φοινιξ ὄρνις, der ganz unglaubliche Dinge tue (ἄπιστα μηχανᾶσθαι), was bei seiner aristophanischen Verballhornung Pate gestanden haben könnte⁴⁶;
- (3) v. 91: der persische Gesandte heißt Ψευδαρτάβας (Lügensack), was auf ein bei Herodot erwähntes persisches Hohlmaß, die ἀρτάβη, verweisen könnte (1,192,3)⁴⁷: ein solches Detail muß allerdings nicht notwendigerweise direkt aus Herodot stammen, was gleichermaßen für die Bezeichnung der Spione des Großkönigs als βασιλέως ὀφθαλμός (92) gilt, die auch Herodot (1,114,2) erwähnt; hierzu unten mehr.

Auffälliger als diese unterschiedlich überzeugenden Details⁴⁸ ist dagegen die Konzentration der gesamten vv. 61–127 auf die Perser. Insgesamt ist man daher wohl zu der Annahme

⁴⁵ Der von Aristophanes hier verwendete Ausdruck κριβανός (att. für κλιβανός) entspricht zwar nicht dem von Herodot verwendeten κάμνος, aber hier strebt Aristophanes insofern einen komischen Effekt an, als der κριβανός ein pfannengroßer und manuell beweglicher Brotbackofen ist, in den ein ganzer Ochse natürlich nicht hineinpassen würde; vgl. Mau, Art. *Bäckerei*, RE II,2, Sp. 2734–743, hier: 2737 (Fleisch- oder Fischzubereitung im *kribanos* nur selten: S. D. Olson, *Aristophanes, Acharnians*, Oxford 2002, 99). Das ließe sich im übrigen auch als intertextuelle Markierung verstehen, da eine (in Riffaterre'scher Terminologie) «ungrammaticality» eröffnet wird, die zwar auch bloß als komische *reductio ad absurdum* verstanden werden kann, gleichwohl die Frage provoziert, welcher Begriff hier eigentlich stehen müßte und wo dieser denn tatsächlich gestanden haben und mithin eine solche Verballhornung provoziert haben könnte.

⁴⁶ Der Wundervogel Phoinix wird an dieser Stelle bei Herodot unseres Wissens zum erstenmal in der griechischen Literatur erwähnt, was für eine Anspielung sprechen könnte; gleichwohl mag es eine uns unbekanntere orale Tradition gegeben haben.

⁴⁷ Interessant ist, daß Herodot an dieser Stelle eine Umrechnung des persischen Maßes in attische *choimikes* und *medimnoi* vornimmt: Ostwald (o. Anm. 25) 139 deutet dies als Indiz dafür, daß dieser Passus auf ein athenisches Publikum hin berechnet war, also Gegenstand der erwähnten Vorträge gewesen sein könnte. Vom R-Scholion ad loc. wird auch ein Rekurs auf persische Eigennamen wie «Artabazes» für möglich gehalten. Dann wäre «Pseud-Artabazes» ein falscher, nämlich nur als Perser verkleideter Grieche.

⁴⁸ Gegen ihr Vorliegen sind zahlreiche Einwände erhoben worden. Die Kommentare bewerten die Möglichkeiten sehr unterschiedlich. Dafür, daß auch die Hackblockrede des Protagonisten (*Ach.* 496–556) Herodoteische Motive imitiere, haben zuletzt Olson (o. Anm. 45) LIII f. (der im übrigen, was Herodots Einfluß auf Aristophanes betrifft, skeptisch ist) und C. Brockmann, *Aristophanes und die Freiheit der Komödie*, Leipzig 2003, 112–121 plädiert. Weitere mögliche Allusionen wären: *Ach.* 80 ~ Hdt. 5,50 (aus den drei Monaten von der ionischen Küste bis zum Palast des Großkönigs bei Herodot werden drei Jahre bei Aristophanes); *Ach.* 82 ~ Hdt. 7,27 (in Kelainai verspricht Pythios dem Xerxes Gold im Überfluß, nachdem er bereits dem Darios eine goldene Platane und einen goldenen Weinstock geschenkt hatte; der Zusammenhang wird in den Schol. ad loc. hergestellt).

berechtigt, daß diese Szenen des Prologs eine genügende Zahl «teaser» enthielten, um eine eventuelle Erinnerung der Zuschauer an Präsentationen aus den Herodoteischen *Historien* zu aktivieren. Die intertextuelle Markierung⁴⁹ ist hier gleichwohl undeutlich, weitgehend implizit und darauf reduziert, daß die einzelnen «Spurenabdrücke» als «Referenz-Cluster», also an einer einzelnen Stelle gehäuft,⁵⁰ auftreten und wenigstens partiell – jedenfalls nach unserem Kenntnisstand – den Zuhörern nur oder doch primär durch die Vermittlung Herodots bekannt sein konnten.⁵¹ Denn daß der Prolog daneben bereits auch konkrete Hinweise auf die Figur des Otanes enthält, indem er, wie ich oben zu zeigen versucht habe, geradezu minutiös verschiedene Motive aus der Otanes' Aktion vorausgehenden persischen Verfassungsdebatte aufnimmt, vermochten die Zuschauer wahrscheinlich nur *a posteriori* zu erkennen, außer man nimmt, auf die Gefahr eines drohenden Zirkelschlusses hin, an, daß eine Präsentation der Herodoteischen Verfassungsdebatte noch nicht lange zurücklag und als intellektuelle Glanznummer einigen unter den Zuschauern gegenwärtig war.⁵² Vergleichbares gilt auch für einzelne Motive, die an die Vorgeschichte des Maiandrios-Dramas denken lassen, die Herodot in 3,120–128 erzählt. So berichtet Maiandrios seinem Herrn Polykrates – ob ehrlich oder verlogen, läßt Herodot offen – von ungeheurem persischen Goldreichtum, gerade wie es die falschen Gesandten in *Ach.* 81 f. tun. Maiandrios hatte mit dem persischen Satrapen Oroites auch die Frage nach Hilfgeldern und dafür zu leistender Militärhilfe erläutert, Themen, die *Ach.* 100–124 und 134–173 in der Volksversammlung ebenfalls diskutiert werden.

Ich denke, diese kurze Analyse des Prologs zeigt, daß hier nicht mehr, aber wohl auch nicht weniger als eine Art intertextuelles «warming up» vorliegt, eine Vorbereitung, die die Zuschauer ungefähr in die Richtung dessen führt, was sie im folgenden erwartet. Dieses Resultat fügt sich zu dem, was man in der Forschung auch insgesamt als die Funktion der Prologe Aristophanischer Komödien ansieht: die Aufmerksamkeit der Zuschauer zu fixieren und sie mittels vager, aber jedenfalls nicht irreführender Informationsvergabe auf die Haupthandlung vorzubereiten.⁵³ Der Knalleffekt der Etablierung eines privaten Friedens und eines privaten Marktes vermochte sicherlich die Paradigmata des Otanes und des Maiandrios wachzurufen, wenn die Zuschauer durch den Prolog mit den Themen «Demokratie und ihre Schwächen», «Persien», «Einer gegen den Rest der Welt» vertraut und auf Herodoteische Motive aufmerksam gemacht worden waren. Nicht so sehr klare und un-

⁴⁹ Vgl. hierzu einschlägig J. Helbig, *Intertextualität und Markierung*, Heidelberg 1996, insbes. 87 ff.

⁵⁰ Vgl. Helbig (o. Anm. 49) 101–104 (der Begriff selbst 101).

⁵¹ Ein vergleichbares herodoteisches Referenz-Cluster findet sich nach weitgehend übereinstimmender Meinung der Kommentatoren (die am ausführlichsten bei N. Dunbar, *Aristophanes. Birds*, Oxford 1995, 374 u. 595–600 präsentiert ist) in Arist. *Av.* 552 u. 1125–1145, gerichtet auf die gewaltige Stadtmauer von Babylon und ebenso monumentale ägyptische Pyramiden (vgl. Hdt. 1,178 f. u. 2,127; weitere Anspielungen vielleicht auf 2,124,2 f., 2,136,3 f., 2,175,3 u. a., 2,76, 4,46,2, 2,136,4). Gleichwohl ist der Fall hier anders gelagert: denn dieses Cluster erscheint lange nach Durchführung des Planes – der interessanterweise in mancher Hinsicht an die Utopie der *Acharner* erinnert – und mit dem Bau von Nephelokokkygia verbindet ihn nicht mehr als das *tertium comparationis* der ungeheuren Größe und einzelner Bauvorgänge. Dies zeigt immerhin, daß wir auch im Falle des Stückes von 425 die Existenz eines solchen Clusters nicht automatisch als Indikator einer weiteren, größerformatigen Herodotanspielung ansehen dürfen. Eine Allusionshäufung kann verschiedene Funktionen haben.

⁵² Diese Annahme vertritt West (Anm. 11) 111, in Interpretation von Hdt. 3,80,1 u. 6,43,3, wo Herodot die Historizität der Verfassungsdebatte betont: dies lasse sich am ungezwungensten, so West, als Reaktion auf entsprechende Publikumskritik bei einem vorausgegangenen mündlichen Vortrag verstehen.

⁵³ Vgl. bereits P. Mazon, *Essai sur la composition des comédies d'Aristophane*, Paris 1904.

mißverständliche intertextuelle Hinweise sind also das Anliegen des Prologs, sondern Aristophanes knüpft hier die ersten Fäden eines Gewebes, dessen eigentliches Muster erst im weiteren «Text»-Verlauf erkennbar werden wird.

In diesem Zusammenhang möchte ich auf ein weiteres Ensemble von Anspielungen zu sprechen kommen, das in der Forschung schon seit längerer Zeit erwogen, erst kürzlich aber von Brockmann einer eingehenden Untersuchung zugeführt worden ist.⁵⁴ Dieses zusätzliche allusive System läßt sich m. E. sowohl thematisch als auch «technisch» gut mit dem hier vorgestellten «Gewebe» verknüpfen. Brockmann nimmt an, die in *Ach.* 9–12 erwähnte Wiederaufführung einer Aischylostragödie beziehe sich auf ein rezentes Ereignis, nämlich auf eine Neuinszenierung der *Perser* im Vorjahr, 426. Daß es gerade die *Perser* gewesen sein sollen, erschließt er aus einer Anzahl unsystematisch verteilter Referenzen auf diese Tragödie im Text der *Acharner*. Deren Plausibilität ist zwar unabhängig von der Frage, ob es einen solchen Anlaß im Theaterleben wirklich gegeben hat, die Brisanz dieser Beobachtungen bleibt davon jedoch nicht unberührt. Ohne die Argumente hier im einzelnen überprüfen zu können, scheint mir die Mehrzahl der von Brockmann eruierten Bezugnahmen zuzutreffen. Deren erste Instanz ist Pseudartabas' wahrscheinliche Kostümierung sowie die Beschreibung seines Aussehens als ναύφρακτον (*Ach.* 95), die eine Anspielung auf *Pers.* 1025–1030 und 978–986 wahrscheinlich machen, wo der Tod des *Ophthalmós*, des engsten Vertrauten des Großkönigs, mit dem Totalverlust der persischen Flotte lose verknüpft war: erst Aristophanes führte diese beiden Motive in seiner grotesken Perserfigur zusammen.⁵⁵ Für weitgehend überzeugend halte ich auch die Auffassung, mit der Erwähnung des weisen, mit den griechischen Verhältnissen vertrauten persischen Großkönigs in der Parabase der *Acharner* (*Ach.* 646–651) sei der Dareios der *Perser* gemeint, dann die Anspielung auf den alten persischen Königstitel Βαλλήν (*Pers.* 656) in *Ach.* 234 (βλέπει Βαλληνάδε) und schließlich Brockmanns Parallelisierung der Beschwörung des Dareios in den *Persern* (v. a. *Pers.* 627–692) und der Herausrufung des Euripides durch Dikaiopolis in *Ach.* 393–409.⁵⁶ Keine dieser, und auch keine der übrigen, mich nicht im gleichen Maße überzeugenden Anspielungen auf Aischylos' *Perser* fällt nun aber unmittelbar mit einer der oben dargelegten Allusionen zusammen, sondern sie schließen geradezu nahtlos an den «Herodot-Cluster» *Ach.* 80/85–92 an, und zwar genau an der Stelle, wo dieser vage zu werden beginnt, nämlich beim Auftritt des Pseudartabas.⁵⁷ Als weiterer wesentlicher Gesichtspunkt kommt hinzu, daß die *Perser*-Referenzen punktuell, quasi paradigmatisch gesetzt sind, während die von mir behaupteten Bezugnahmen auf die Otanes- und die Maiandrios-

⁵⁴ Vgl. Brockmann (o. Anm. 48) 27–141.

⁵⁵ Brockmann (o. Anm. 48) 50–53.

⁵⁶ Vgl. hierzu insgesamt Brockmann (o. Anm. 48) 55–81.

⁵⁷ Zu diskutieren wäre hier bestenfalls Brockmanns Vermutung (o. Anm. 48: 82–92), daß die Szene, in der Dikaiopolis die falschen, nur als Perser maskierten griechischen Gesandten entlarvt, als kleines Theaterstück – ein «persisches Schauspiel» – aufzufassen sei und *qua* dramatischem Charakter an die *Perser* erinnern sollte. Das wird man nicht *a priori* ausschließen wollen; diese Anspielung ist aber nicht nur, was ihre Wahrnehmbarkeit betrifft, sehr stark von einer tatsächlichen, nicht allzu lange zurückliegenden Neuinszenierung jener Tragödie abhängig, sondern darüber hinaus so allgemeiner Natur, daß sie sich mit Herodoteischen Konnotationen nicht beißen würde. Die Annahme, Lamachos' Klagen am Ende der Komödie seien mit Xerxes' Lamentationen im Finale der *Perser* zu assoziieren, mag ebenfalls in sehr allgemeiner Form zutreffen, berührt aber den Bereich der Herodotianspielung nicht und ist zudem ebenso vehement behauptet wie bestritten worden: vgl. R.C. Ketterer, *Lamachus and Xerxes in the Exodos of Acharnians*, GRBS 32, 1991, 51–60, und dagegen B.M. Palumbo Stracca, *Parodia del canto alterno in Aristoph.* *Ach.* 1097–1142, 1214–1225, Studi Italiani di Filologia Classica, 14, 1996, 35–48.

Episoden bei Herodot die Plotkonzeption der *Acharner*, also ihre syntagmatische Ebene betreffen. Auch von daher treten die beiden Anspielungssysteme also nicht zueinander in Konkurrenz.

Ich meine aber, daß die *Perser*-Anspielung darüber hinaus diejenige auf Herodot sogar noch unterstützt. Das Vorliegen von Parallelisierungen, ja Identifikationen von Protagonistenstimme und Dichterstimme, von «Dikaiopolis» und «Aristophanes», ist in der Forschung schon lange gesehen und intensiv diskutiert worden. Sie werden – nimmt man die genannten Anspielungen auf die *Perser* als erkennbar an – nun aber noch ergänzt durch eine weitere Linie: wie Euripides Dikaiopolis unterstützt, so ist der Großkönig Dareios ja nicht nur, wie dargelegt, als dramatisches Pendant zu Euripides anzusehen, sondern geriert sich nach Ausweis der Parabase auch als Befürworter des Aristophanes (während alle Agressivität und Griechenfeindlichkeit auf Xerxes (Lamachos: s. o. Anm. 57) projiziert wird). Diese Konfiguration, in die die dramatische Konkurrenz von Aristophanes und Euripides dann wenigstens implizit ebenfalls eingeschrieben ist, unterstützt m. E. durchaus eine Analogisierung des Dikaiopolis mit Dareios' Mitverschwörer und Strategen Otanes, sind die beiden Perser doch in genau derselben Weise gleichzeitig Verbündete und Kontrahenten. Die über die *Perser* laufenden Anspielungen auf die Generation des Dareios, die für die Komödie mit ihren Möglichkeiten der Integration differenter Zeiträume natürlich kein Plausibilitätsproblem darstellt, lenken die hermeneutische Aufmerksamkeit der Zuschauer in jedem Fall auf die «richtige» Epoche der persischen Königsgeschichte.

Daß die intertextuelle Verbindung des Protagonisten Dikaiopolis mit dem Perser Otanes, wie oben dargelegt, für das Athener Publikum eine Provokation darstellen konnte, ist leicht einsehbar. Aber auch die Verbindung mit dem Samier Maiandrios war in mancher Hinsicht starker Toback, wenn es um die Frage ging, wie weitgehend Einverständnis und Identifikation mit dem Protagonisten noch im Rahmen des politisch Korrekten lagen. Denn Samos gehörte zu den bedeutendsten, zugleich aber auch schwierigsten Bündnern Athens. Da die Insel nur einen Steinwurf von der kleinasiatischen Küste entfernt lag, war ihr Verhältnis zu der östlichen Supermacht in den Perserkriegen schwankend gewesen:⁵⁸ sie hatte sich erst 479 in der Seeschlacht bei Mykale auf die griechische Seite geschlagen. Zuvor hatte bereits Polykrates diplomatische Balanceakte mit den Persern betrieben. Sein tyrannisches Verhalten hatte zudem im Jahr 531 zahlreiche samische Adlige an den Golf von Neapel ins Exil getrieben, wo sie eine neue Polis mit dem provozierenden Namen «Dikaiárcheia» gegründet hatten. (Von «Dikaiárcheia» (Ort einer gerechten Obrigkeit) ist es im übrigen nicht sehr weit bis «Dikaiopolis» (Ort einer gerechten Bürgerschaft), aber das dürfte eine prätentöse Pointe sein.) Und schließlich lag es erst eine halbe Generation zurück, daß die Athener im Samischen Krieg 441–439 der Insel ihre Autonomie genommen hatten: wenn Martin Ostwalds Vermutungen berechtigt sind, dann könnte, gleichgültig ob eine demokratische Regierung installiert oder eine oligarchische Regierung mit eidlichen Bindungen belassen wurde, Athens Intervention sogar damit zusammengehängen haben, daß Samos erneuter Konspirationen mit Persien verdächtig gewesen war⁵⁹ – und sich damit genau

⁵⁸ In kontinentaler Perspektive scheint man Samos, das wie Chios ausgedehnte Besitzungen auf dem kleinasiatischen Festland unterhielt, damals bisweilen eher als Teil Asiens denn als Teil Europas angesehen zu haben; vgl. Hdt. 3,56,2 und Stadter (Anm. 25) 785.

⁵⁹ M. Ostwald, *Stasis and autonomia in Samos: A comment on an ideological fallacy*, Scripta Classica Israelica 12, 1993, 51–66.

derselben Vergehen schuldig gemacht hatte wie die athenischen Prytanen in Aristophanes' Darstellung. Wichtig ist aber vor allem, daß die politischen Implikationen der hier postulierten intertextuellen Querverstrebungen ins Zentrum der Diskussion über die athenische Außenpolitik der frühen 20er Jahre trafen. Es war ja nicht zuletzt Kleon, der eine Politik der Härte und Stärke gegenüber den Verbündeten vertrat und ihre Rechte und Freiheiten zugunsten einer einheitlichen Linie der Kriegsführung gegen Sparta zu opfern bereit war. Es paßt daher zu dem hier Dargelegten, daß Aristophanes in seinen drei Komödien der Jahre 426–424 – *Babylonier*, *Acharner*, *Ritter* – schon in einem ganz oberflächlichen Sinne vehement gegen Kleon Stellung bezog. Diesen unmittelbaren Attacken hätte er dann mithilfe subtiler und fein justierter literarischer Vernetzungsverfahren zusätzlichen, für die gebildeten (und damit auch politisch einflußreichen) Teile der Zuhörerschaft attraktiven Tiefgang verliehen.

VI.

Aristophanes hat den Plot seiner *Acharner* durch vielfältige intertextuelle Referenzen strukturiert. Zwei bisher meines Wissens noch nicht erkannte Bezugnahmen auf das dritte Buch der *Historien* Herodots habe ich hier ausführlicher zu plausibilisieren gesucht, zum einen auf den Perserfürsten Otanes, der als Belohnung für seine führende Rolle beim Sturz der Usurpatoren des persischen Königsthrons die politische Unabhängigkeit für sich und seine Familie erhielt, zum anderen auf die Vorgänge um den samischen Thronprätendenten Maiandrios. Ich habe sowohl dargelegt, daß diese beiden Episoden bereits bei Herodot miteinander verknüpft sind, als auch, wie Aristophanes die jeweiligen Einzelmotive zur Gestaltung seiner Komödienhandlung miteinander kombiniert haben könnte. Die Ekklesienszenen zu Beginn des Stückes dienen nicht zuletzt einem intertextuellen «warming up» der Zuschauer: spätestens in der Retrospektive wird auch klar, daß in diese politischen Auseinandersetzungen wichtige Argumente der Herodoteischen Verfassungsdebatte integriert sind. Anlaß und fundamentales verbindendes Moment könnte die für die athenische Politik der 20er Jahre wichtige Autonomiedebatte gewesen sein, die in allen drei Texten in provokativer Weise reflektiert zu werden scheint.

Nun ist es unbestreitbar, daß man, um zu der Deutung der *Acharner* als einer komischen Dramatisierung der Autonomiediskussion zu gelangen, die Annahme einer aristophanischen Referenz auf Herodot nicht benötigt. Ich möchte diese Annahme daher auch eigenständig gewertet wissen: in welches hierarchische Verhältnis man sie zum allen drei Texten gemeinsamen und damit jedenfalls zumindest für Vergleiche offenen Thema der *autonomia* bringen will, scheint mir eine eher sekundäre Fragestellung zu sein. Man muß daneben berücksichtigen, daß das Nachvollziehen komplexer Allusionsmuster grundsätzlich und insbesondere dann, wenn es sich bei dem Prätext um ein für die Mehrheit der Theaterbesucher nur schwer rezipierbares und möglicherweise von den meisten gar nicht oder bloß in Teilen rezipiertes Werk handelte, nur einer kleinen literarisch gebildeten Elite vorbehalten war. Daß Aristophanes in seinen Komödien aber bemüht ist, mit unterschiedlichsten Formen von Komik die uneinheitlichen Ansprüche eines heterogenen Publikums zufriedenzustellen, ist offensichtlich. Die Komplexität der Anspielung im Vergleich zum durchschnittlichen Intellekt der Zuschauer ist daher kein Gegenargument.

Gerade die Bezugnahmen auf Maiandrios und Otanés erhöhen nicht nur den Grad der in dieser Komödie angelegten politischen Provokation, die mit den diffizilen außenpolitischen Beziehungen Athens zu dem persischen Erzfeind einerseits, zu dem samischen Verbündeten andererseits zusammenhängen, sondern sie stellen auch den Protagonisten Dikaiopolis erneut in ein diffuses Licht. Die Doppelung der Anspielung erlaubt es nämlich nicht, die erwähnte Mehrdeutigkeit und Anrühigkeit der Aktionen des Protagonisten⁶⁰ in die eine oder in die andere Richtung zu vereindeutigen. Vielmehr vertieft sie die in der Gestalt des Dikaiopolis schon auf der Textoberfläche angelegte Ambivalenz zwischen seiner positiven Wertung als eines Mannes des Friedens und der funktionierenden demokratischen Prozeduren auf der einen Seite und seiner negativen Wertung als schierer Egoist, der rücksichtslos auf die Durchsetzung der eigenen Interessen und die Befriedigung der eigenen Wünsche aus ist, auf der anderen Seite.⁶¹ In Dikaiopolis liegt, wie in seinen ›historischen‹ Vorbildern, an denen seine Gestalt orientiert ist, ein Potential des Nutzens und des Schadens für seine gesellschaftliche Umgebung. Es liegt am Ende in der Hand der Polis, wie sie mit diesem Potential umgeht, ob sie es also – wie Dareios – in ein umfassenderes politisches Konzept miteinzubeziehen weiß oder ob sie – wie die Samier – daran zugrundegeht. Der im wahrsten Sinne des Wortes vielschichtige Protagonist dieses Dramas⁶² rückt somit auf eine Ebene überindividueller Größe. Die Zuschauer werden mit einer Figur konfrontiert, die sich nicht als bloßer komischer Bomolochos abtun läßt, sondern die über eine segensreiche und zugleich gefährliche Macht verfügt. In der figuralen Konzeption wie in dem nur schwer übersetzbaren Namen steckt eine politische Herausforderung für die athenischen Zuschauer: Dikaiopolis verkörpert geradezu die Chancen und die Risiken einer demokratischen Gesellschaft: ob er am Ende, seiner eigenen Behauptung entsprechend, ein *πολίτης χρηστός* ist oder ob er dem Verdikt des Otanés unterliegt, daß auch der beste Mann den Verlockungen der Macht nicht zu widerstehen vermag, ob die Poliskultur eher einer korrupt-exklusiven Veranstaltung wie zu Beginn des Stückes gleicht oder politische Integrationskraft wie an seinem Ende zu entwickeln vermag oder welche wie immer abgestufte Einstellungen sie, ihrer demokratischen und mithin polyphonen Struktur entsprechend, hierzu entwickelt: dies sind Fragen, die die Komödie nicht beantwortet, sondern ihren Zuschauern stellt und deren praktische Bewältigung sie ihnen für die Zeit *post festum* aufgibt.⁶³

⁶⁰ Vgl. o. S. 24.

⁶¹ Wenn er etwa genau wie die Athener Gesandten eine Verkleidung benutzt, um auf betrügerische Weise seine Zwecke zu verwirklichen, so zeigt dies, daß er keineswegs als positive Gegengestalt konzipiert ist. Die Durchsetzung egoistischer Bedürfnisse ist eine Grundkonstante politischen Handelns, sie läßt sich nicht eliminieren, sondern nur integrieren.

⁶² Vgl. hierzu auch Verf., *Aristophanes*, Hildesheim u. a. 2002, 62–70, dort weitere Literatur.

⁶³ An eine unmittelbare politische Wirkung ist also auch in diesem Fall keineswegs zu denken. Wie 424 die erfolgreiche Aufführung der *Ritter* auf die Wahl Kleons als Strategen keinen Einfluß hatte, so ist für das Jahr 425 festzuhalten, daß der Seebund-Tribut auf rund den dreifachen Satz erhöht wurde. Vgl. die ganz ähnliche Ansicht von Stadter (Anm. 25) zu Herodot: «Herodotus' stories are suggestive and allusive rather than precise, open to many interpretations by different people at different times. Their force lies in the power of the narrative to involve the audience's imagination and to provoke a reconsideration of accepted views, rather than to provide neat answers. While it may reasonably be expected that Herodotus had his own interpretations of his stories, the stories themselves were not meant to convey a message so much as to lead the audience to reexamine the nature of human action» (784).

Übersicht über mögliche intertextuelle Beziehungen zwischen Herodot Hist. III und Aristophanes' Acharnern auf der Ebene des Plots

