

Eigentümer oder Bürger? Haushalt, Wirtschaft und Politik im antiken Athen und bei Aristoteles

„Und hieraus ist denn ersichtlich, daß der Staat nicht eine bloße Gemeinschaft des Wohnorts ist oder nur zur Verhütung gegenseitiger ungerechter Beeinträchtigungen und zur Förderung des Tauschverkehrs da ist, sondern daß zwar dies alles vorhanden sein muß, wenn ein Staat entstehen soll, aber wenn es auch alles da ist, hiermit doch kein Staat vorhanden, sondern daß ein solcher erst die Gemeinschaft von Familien und Geschlechtern in einem guten Leben ist, zum Zweck eines vollendeten und sich selbst genügenden Lebens“ (ARISTOTELES 1965, S. 99 = 1280b 30-35).

„Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohl der Allgemeinheit dienen.“ Die bekannte Formulierung des deutschen Grundgesetzes (Art. 14, Abs. 2) macht deutlich: Wenn der Staat Eigentumsrechte garantiert, dann erwartet er, daß deren Nutzung *auch* für das Gemeinwohl etwas abwirft. Und zwar nicht nur im Sinn von „private vices, public benefits“ - vielmehr wird der Eigentümer daran erinnert, daß er einer Rechtsordnung Dankbarkeit zu erweisen hat, die eine kollektive Errungenschaft darstellt und bleibt. Dahinter steht die liberal-kapitalistische Überzeugung, daß die freie Verfügbarkeit über Privateigentum mehr zum (materiellen) Gemeinwohl beiträgt als jede andere Gesellschaftsordnung.

Obwohl diese Überzeugung weithin vorherrscht, dürfte die obige Formulierung in Verfassungstexten ziemlich singulär und weitgehend historisch bedingt sein. Allenfalls in Skandinavien wird man diese im lutherischen Ethos wurzelnde, obrigkeitlich verfügte und zugleich verinnerlichte Aufforderung zu „Socialpolitik“ erwarten: Die Eigentumsordnung wird erst durch ihren rechten Gebrauch legitimiert - auch wenn in der Praxis die präzisen Eigentumsrechte oft davor bewahren, den vage formulierten Verpflichtungen nachkommen zu müssen.

Wenn schon die expliziten und die impliziten Anforderungen an „Eigentum“ in modernen Staaten sehr unterschiedlich sind, wieviel mehr muß dies bei vorkapitalistischen Gesellschaften der Fall sein? Wenn hier eine Dar-

stellung des antiken Athen und ein Einblick in das aristotelische Wirtschaftsdenken gegeben wird, so hat dies verschiedene Zwecke:

Das antike Griechenland, und das perikleische Athen im besonderen, ebenso wie die griechische Philosophie, und zumal ARISTOTELES, werden als Wiege der okzidentalen Entwicklung und Denktradition aufgefaßt. Insofern wirkt der oberflächliche Rekurs auf sie oft legitimatorisch, wenn hier etwa die Anfänge der modernen Wirtschaftsdogmen geortet werden. Ein nüchterner Blick auf die damaligen Realitäten schärft dagegen den Sinn für grundlegende Differenzen.

Die - auch wegen der unzureichenden Quellenlage - relativ statisch erscheinende wirtschaftliche und gesellschaftliche Situation im Athen des 5. Jahrhunderts erlaubt eine Typisierung der Polis, die einen Vergleich mit den realen und theoretischen Voraussetzungen modernen Wirtschaftens ermöglicht. Im Hinblick auf diese Gegenüberstellung erübrigt es sich, auf die Gemeinsamkeiten, aber auch die unterschiedliche Entwicklung in anderen griechischen Staaten (wie etwa Sparta) näher einzugehen, zumal die Quellenlage dort noch viel unbefriedigender ist.

Was *Eigentumsrechte* im besonderen betrifft, so stellt sich gerade in Hinsicht auf die spätere Entwicklung die Frage, welche Rolle diesen in Athen, dem unbestrittenen wirtschaftlichen Zentrum der Ägäis, zukommt, wo noch keine Kodifizierung und Formalisierung der Rechtsordnung wie in Rom stattfindet (vgl. dazu den Beitrag von BINSWÄNGER in diesem Band). „The Athenians of the fourth century were still at a relatively simple stage in their legal thinking about property; so much so that they had no general term which could describe this branch of the law.“ (HARRISON 1968, S. 200)

Im antiken Athen begegnet eine Wirtschaftswelt, die sich nicht auf moderne ökonomische Kategorien wie Effizienz oder Verfügungsgewalt reduzieren läßt: es ist eine stark „*ethisch*“ eingebettete Ökonomie, insofern sie nie losgelöst vom politischen und sozialen Rahmen betrachtet und erörtert wird; insofern in der Werthierarchie der Griechen Ideale wie Autonomie, Autarkie, Macht, Ruhm, Kampf anders gewichtet wurden als heute; insofern der gesellschaftliche Status und das gute Leben nicht von der eigenen Arbeitsleistung und vom Gewinn auf einem Markt abhängen, sondern vom Wirken und der Wirkung auf der *Agorá*.

Im folgenden werden - erstens - einige *Begriffe* vorgestellt, die (wie *Agorá*) für die Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im antiken Athen charakteristisch sind und deren Andersartigkeit illustrieren - wobei gleich klarzustellen ist, daß die Konzeption von autonomen Bereichen „Wirtschaft“ und „Gesellschaft“ der Antike fremd ist. Dieser über Begriffe vermittelte Blick auf die *reale* Situation im fünften und vierten vorchristlichen Jahrhundert

wird - zweitens - ergänzt - durch ihre *theoretische* Analyse bei ARISTOTELES; auch die *systematische* Einordnung seiner Ökonomik in sein philosophisches Gesamtwerk wird aufschlußreich sein. Schließlich wird - drittens - abschließend die konkrete Frage erörtert, inwiefern und wozu *Eigentum* in der attischen Praxis und Theorie verpflichtet hat.

Begriffe und Konzepte im Umfeld der antiken Polis

Athen ist eine *Pólis* (πολις). Dies wird im allgemeinen als „Stadtstaat“ übersetzt. Das ist ungenau und kann falsche Assoziationen wecken. Es handelt sich nicht um einen modernen Staat als anonyme Institution, mit - beispielsweise - Verwaltung, Beamten, schriftlicher Verfassung und Souverän. Vielmehr ist „Staat“ hier *personal* zu denken, als Zusammenschluß von Männern; um es mit THUKYDIDES zu sagen: „Männer machen eine Polis aus, nicht Mauern und nicht unbemannte Schiffe“ (THUKYDIDES 1973, S. 577 [Buch 7, 77]). Und diese Polis, dieser Stadtstaat, wie er sich spätestens im 7. vorchristlichen Jahrhundert ausbildet, ist nicht die Stadt Athen allein, sondern *Attika* - ein Gebiet von der Größe des Großherzogtums Luxemburg. Es gibt, und dies ist wichtig, keine hierarchischen Unterschiede zwischen *Stadt* und *Land* - wie dies später in der europäischen Tradition zwischen freien Stadtbürgern und untertänigen Bauern der Fall sein wird. Im Gegenteil: Der Bürger, der *Polítes* (πολίτης) - in der klassischen Zeit sind es etwa 40.000 -, ist in der Regel *Landbesitzer* und landsässig, und *nur ein Bürger kann überhaupt Land besitzen*.

Umgekehrt ist der Landbesitz ursprünglich die formale Voraussetzung des Bürgerstatus. Das Besondere an der Entwicklung Athens und anderer Poleis ist, daß alle Bauern im Laufe des 6. Jahrhunderts die gleichen Rechte wie die traditionell vorherrschende, kriegerische Aristokratie erlangen, ja daß „Bauer“ und „Bürger“ gleichsam zu Synonymen werden. In der Realität kann sich dies (verstärkt im 4. Jahrhundert) insofern verändern, als durch Verschuldung und Verkauf manche Kleinbauern ihren Grundbesitz verlieren, damit aber nicht ihr vererbbares Bürgerrecht - so wenigstens in Athen, dank der solonischen Reformen, welche die Schuldknechtschaft von Bürgern verbieten; in anderen Poleis gelten strengere Regeln hinsichtlich des Bürgerstatus. Um das Jahr 400 verfügt etwa ein Viertel der Athener Bürger über keinen Landbesitz, eine im Vergleich zu anderen Poleis eher hohe Zahl. Bürgerrecht ist also nicht immer materiell an Landbesitz gebunden, aber *ideell* durchaus: Ein vollwertiger Bürger lebt von seinem Lande, das er von Sklaven bebauen läßt, das ihm alles liefert, was er zum Leben braucht, und für das er keine Steuern bezahlt. Er ist autark, auf keine fremde Hilfe

angewiesen, selbst auf den Austausch von Gütern nur nach eigenem Belieben, sozusagen zur Auflockerung des Speisezettels.

Der Ort dieser Autarkie ist das Haus, der *Oikos* (οἶκος). Das seit OTTO BRUNNER so benannte „ganze Haus“ der vorindustriellen Gesellschaften ist mehr als ein Gebäude: Es ist die Einheit von Familienleben und Arbeit unter demselben Dach und der Ordnungsgewalt des Hausherrn. In Athen ist es das Reich des einzelnen Bürgers, hier herrscht er unangefochten wie ein Monarch über Frau, Kinder und Sklaven. Der Hausherr kontrolliert als oberste Instanz, daß gut „gewirtschaftet“ wird, daß die Voraussetzungen erarbeitet werden, damit er als freier, autarker Mann die Muße hat, um sich dem *guten Leben* (eu zen - εὖ ζῆν) zu widmen. Der Mann zuhause, im Oikos, ist Herrscher; tritt er aus dem Haus, unter seinesgleichen, wird er Polites – ein freier, gleichwertiger Bürger neben anderen. Der Ort, wo dies geschieht, ist die Stadt, die Polis; und deshalb sagt THUKYDIDES, die Männer seien die Polis. Insofern auch ist die Polis Staat, als hier, im a priori *herrschaftsfreien* Raum, die freien Männer zusammenkommen, um über das Gemeinwesen zu verhandeln. Sie verlassen das auf Herrschaft beruhende Haus und versammeln sich auf der Agorá (ἀγορά). Die Agorá ist nicht nur der wirtschaftliche Mittelpunkt der Stadt, nicht einmal in erster Linie, obwohl hier durchaus auch gehandelt wird, Geldwechsler wirken, Marktstände stehen, Freßbuden warten. Vor allem aber ist sie das politische Zentrum und damit eng zusammenhängend der religiöse, gerichtliche und gesellschaftliche Mittelpunkt der Stadt, bis hin zu sportlichen Wettkämpfen. Auf diesem großen Platz treffen sich beinahe täglich die Bürger Athens zum Handeln, Essen und Schwatzen; hier tagt die Volksversammlung, werden politische Beschlüsse gefaßt. Wenn man bedenkt, daß die Bürger dazu aus ganz Attika zusammenkommen, dann versteht man, wozu sie Muße brauchen: Schon nur die Reisen, geschweige denn das Mitwirken in Gremien und Gerichten bedingen Abkömmlichkeit. Der Bürger darf nicht durch Geschäfte gezwungen sein, das Politische zu vernachlässigen. So bleibt auch der Kleinbauer, obwohl Bürger, von der Politik ausgeschlossen, wenn er sich keine Sklaven leisten kann, die ihm die Arbeit abnehmen.

Von dieser Welt der Polis, der Agorá, hat CHRISTIAN MEIER gesagt, die Athener hätten sich zusammengefunden, um „unter sich das Freie, Männliche, das Maß, die Ratio, Selbstbeherrschung, vielleicht gar Heiterkeit zu kultivieren (und zugleich im Haus streng auf Ordnung zu halten)“ (MEIER 1993, S. 167). Das umschreibt eine Idealvorstellung und soll uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß es in diesem „Männerbund“ durchaus Hierarchien gibt, daß ein Adliger über viel mehr Macht und Einfluß verfügt als ein armer, landloser Mitbürger, der entgegen dem Ideal von seiner Hände Arbeit leben muß. Diese Hierarchien gibt es, und sie sind wichtig; doch wichtiger, entscheidend für das Selbstverständnis der Politen ist eine andere Differenz - diejenige zwischen ihm, einem Athener *Bürger*, ob arm oder reich, und ei-

nem ursprünglich Ortsfremden, *Nicht-Bürger*, womit die ganze Spanne von Metöken über Freigelassene bis Sklaven eingeschlossen wird.

Metöke (Μετοίκος - μετοικος) heißt ursprünglich „griechischer Schutzbürger“, also kein „Barbar“, sondern jemand, der im selben Kulturkreis von einer Stadt in die andere umgesiedelt ist. In der Regel geschieht dies aus *wirtschaftlichen* Gründen: Metöken sind oft Kaufleute, aber auch Handwerker, an denen in einer anderen Stadt Mangel herrscht. Im klassischen Athen gibt es zwischen zehn- und zwanzigtausend Metöken. Sie bezahlen im Unterschied zu den Bürgern eine Kopfsteuer, brauchen einen Einheimischen als Leumund und Patron und nehmen am politischen Leben nicht teil. So ist die Bevölkerung Attikas geschieden nach einem juristischen Kriterium (Bürger oder nicht); und die Nicht-Bürger wiederum hinsichtlich ihrer persönlichen Freiheit: Metöke, Freigelassener oder Sklave. Eine gewisse Durchlässigkeit besteht: Ein Freigelassener wird in der Regel Metöke, ein Metöke dagegen als Sklave verkauft, sobald er die Kopfsteuer nicht entrichtet. In seltenen Ausnahmefällen werden Metöken aber auch in das Bürgerrecht aufgenommen. Die *eigentumrechtliche Situation* ergibt sich aus dem Status:

Der Bürger kann alles besitzen;

der Sklave, obwohl er juristisch als „beseeltes Werkzeug“ nicht einmal über sich selbst verfügt, kann mobiles Vermögen besitzen, zu dem sein Herr nicht automatisch Zugriff hat;

dem Metöken als Nicht-Bürger ist der Landbesitz vorenthalten, und damit in der Regel auch der Hauskauf in der Stadt. So kann ein Metöke einem Bürger auch keinen Kredit gewähren, wenn dieser zur Sicherheit Land anbietet - was könnte er damit anfangen, wenn es ihm zufallen würde? Des Metöken Besitz ist mobil (Geld und Wertsachen, Kleider, Werkzeuge, Tiere und Sklaven), aber es ist immerhin uneingeschränkt sein eigen;

was der Sklave verdient, gehört ihm nur mit Einverständnis seines Herren;

ähnlich verhält es sich mit der Frau, die zwar den Status einer Freien genießt und Eigentümerin sein kann, ohne Zustimmung des Gatten oder männlichen Vormunds aber weder Rechtssubjekt noch erb- oder vermögensberechtigt ist;

gleiches gilt für minderjährige Kinder.

Das (haus-)herrschaftliche Konzept des Eigentümers kommt auch in der allgemein unscharfen Begrifflichkeit zum Ausdruck, die ebenso den Herrscher und Gebieter meint (Κύριος - κύριος oder Despótes - δεσποτης). Analog ist „Eigentumsrecht“ allenfalls als die konkrete Gewalt und Herrschaft über einen Gegenstand zu verstehen (Κύριον - κυριον, Κυριótes - κυριότης und Despoteía - δεσποτεία). „Eigentum“ schließlich, konzeptionell nicht von

„Besitz“ unterschieden, heißt das „Eigene“ (Íδιον – ίδιον), was einem „ist“ (εἶναι – εἶναι) beziehungsweise was man erworben hat: Ktéma (κτημα) oder Ktésis (κτησις). Eine eigentliche Erörterung von Begriff und Wesen des Eigentums fehlt jedoch bei den überlieferten Autoren. Auch im attischen Recht findet sich, soweit es bekannt ist, keine klare *juristische* Definition von „Besitz“ oder „Eigentum“, obwohl die Differenzierung in der Praxis offenbar vorkommt (KRÄNZLEIN 1963, S. 11-29; vgl. auch HARRISON 1968, S. 201-205 und JONES 1977, S. 201-208).

Die erwähnten *politisch-rechtlichen* Kategorien entsprechen aber nur bedingt den *ökonomischen*, wo es die Nicht-Bürger sind, die in erster Linie für das zuständig sind, was wir „Wertschöpfung“ nennen würden. Die *Sklaven* arbeiten in der Landwirtschaft, im Haushalt, in den Bergwerken, auch als Handwerker oder Pädagogen, ja als Ärzte, Polizisten und Finanzbeamte - also, obwohl persönlich unfrei, in manchen Berufen beschränkt geschäftsfähig und sogar auf eigene Rechnung. Als Handwerker wirken ebenfalls - mit mehr Rechten als die Sklaven - die *Freigelassenen*, die *schutzbefohlenen Fremden* und attische *Bürger ohne Grundeigentum*, Thétes (θητες) genannt, die sich auch als Tagelöhner verdienen müssen; als *Kleinhändler* oft der Kápelos (καπηλος) aus Kleinasien und als *Fernhändler*, über die Meere hinweg, der Naúkleros (ναυκληρος), beides ebenso Metöken wie der „Bankier“, der vor allem Geldwechsel und Pfandleihe praktiziert. Und nur am Rand, in die eigentliche Produktion persönlich kaum involviert und in den Handel nur wenig, steht als Landbesitzer, Minenpächter und Darlehensgeber für den teuren und risikoreichen Seehandel der (wohlhabende) *Bürger*. Grundsätzlich gibt es kaum Wirtschaftsbereiche, die nur den Sklaven oder nur den Freien vorbehalten bleiben; der Unterschied liegt vielmehr darin, ob man als reicher Bürger gar nicht arbeitet, als freier Bürger oder Metöke für sich selbst oder als Sklave für einen anderen. Entsprechend können Menschen miteinander tätig sein, die politisch durchwegs einen *unterschiedlichen* Status haben: So können Steinmetze gemeinsam einen Tempel errichten und denselben Lohn empfangen, obwohl die einen Bürger, andere Metöken und die übrigen Sklaven sind (vgl. die Bauabrechnungen für das Erechtheion bei AUSTIN/VIDAL-NAQUET 1984, S. 243-248). Allerdings wird bei den Sklaven, denen die formale Freiheit des modernen Lohnarbeiters abgeht, ihr jeweiliger *Eigentümer* entscheiden, ob sie ihr Einkommen behalten können oder - was wohl häufiger vorgekommen ist - ihm abtreten müssen.

Gerade die lukrativen, aber statusmindernden Geld- und Handelsgeschäfte bleiben oft den vom Landbesitz ausgeschlossen Metöken überlassen. So können sie, ja sogar einzelne privilegierte Sklaven (etwa der später freigelassene Bankier PASION) reich werden, jedenfalls viel reicher als manche Bürger: *Materiell*, wirtschaftlich sind sie diesen überlegen; *politisch* bleiben sie ausgeschlossen, und das Politische, das Bürgerrecht ist erst das, was den

Athener zum ganzen, zum vollwertigen Menschen macht. Außerdem ist ihr Reichtum kein echter: „Für einen Griechen war man reich, wenn man leben konnte, ohne arbeiten zu müssen“ (AUSTIN/VIDAL-NAQUET 1984, S. 15). Dieser, allein auf Grundbesitz und -verwaltung beruhende Reichtum ist den Bürgern vorbehalten. Selbst diejenigen unter ihnen, die real nicht über eigenes Land verfügen, hängen dem Ideal nach und partizipieren qua Bürger insofern daran, als sie von Abgaben reicher Mitbürger auch ohne Gegenleistung in Form von Arbeit begünstigt werden.

Der geschilderte Vorrang des Politischen bedeutet, daß „Arbeit“ kaum identitätsstiftend ist: In Athen gibt es keine Zünfte, es gibt keine Klassen, und entsprechend auch keine Klassenunruhen. Ein Sklavenaufstand ist trotz der ethnischen und beruflichen Unterschiede unter den Leibeigenen grundsätzlich denkbar - aber er richtet sich nicht wie in unserer Vorstellungswelt gegen die Ausnützung der wirtschaftlich Schwachen, gegen die Abschöpfung des Mehrwerts, sondern auf die Erlangung der Freiheit, die Rückkehr in den gesellschaftlichen Status, der einem einst in der Heimat zukam. Die Arbeit von freien Bürgern, unfreien Sklaven und politisch unberechtigten Metöken ist eng verwoben, aber gerade der unterschiedliche bürgerrechtliche Status verhindert eine Verbrüderung, einen Zusammenschluß oder - mit modernen Vorstellungen - ein Klassenbewußtsein.

Deshalb ist politische und kulturelle Selbstverwaltung der Arbeit in Athen *nicht* denkbar: Die Arbeitswelt ist nicht der Kern einer Organisation unter Gleichen, wie in der zünftischen mittelalterlichen Stadt, sondern der Ort von Herrschaft und Unterdrückung, vor allem aber von rechtlicher *Ungleichheit*, die nicht den funktionalen Hierarchien am Arbeitsplatz entsprechen muß. Arbeit bietet auch kaum Möglichkeiten zum gesellschaftlichen Aufstieg, wie es für den reichen Händler im absolutistischen Europa möglich ist, wenn er sich etwa einen Adelstitel kauft. Das griechische Wort für „Handwerker“ ist *Bánausos* (βαναισος) - niedrig, gemein, geistlos ist der Banause, der keine Zeit für die edlen Beschäftigungen des Menschen hat, nämlich Wissenschaft und Politik. Der Metöke mag noch so reich sein; den Bürgertitel und Land kaufen kann er damit trotzdem nicht. In Theben besagte ein Gesetz, daß „keiner ein Staatsamt bekleiden durfte, wenn er nicht zehn Jahre lang von jedem Marktgeschäft sich ferngehalten hatte“ (ARISTOTELES 1965, S. 90 = 1278a, 25).

Um es überspitzt zu formulieren: Unsere *modernen* bürgerlichen Freiheits- und Bürgerrechte wurzeln in den Möglichkeiten und der Wertschätzung menschlicher Arbeit, wie sie sich vor allem aus der jüdisch-christlichen Tradition ergeben; die *antiken* Bürgerrechte gründen dagegen gerade in deren Geringschätzung und fehlender gesellschaftlicher Sprengkraft. Das *Politische*, die Teilhabe an der Herrschaft ist das wichtigste Handlungsmotiv für einen Athener; gerade darauf haben, historisch betrachtet, die Europäer der Frühen Neuzeit verzichtet, das Politische gleichsam an Monarchen dele-

giert, um sich in Sicherheit, von fremden Heeren und eigenen Herren ungestört der Arbeit widmen zu können. In Athen ist die Agorá, die Politik, die einzige Sphäre, in dem die nicht-adligen Bürger mit den Vornehmen konkurrieren, sich verwirklichen können; im nachantiken Europa ist dies umgekehrt *der* Bereich, wo sie das nicht tun dürfen.

Wir wollen die alten Griechen hier nicht verklären. Das *Materielle*: Geld, Wein und Fladenbrot spielen in ihrem Alltag gewiß keine unbedeutende Rolle. Und seine Bedeutung wächst, zumindest in den Klagen der Zeitgenossen, nach dem Peloponnesischen Krieg (431-404) stark an, durch Seedarlehen erworbener und auf Mobilien beruhender Reichtum tritt in Konkurrenz zum herkömmlichen, auf Landbesitz gegründeten Wohlstand (zu diesen Veränderungen AUSTIN/VIDAL-NAQUET 1984, S. 122-127). Doch in unserem Zusammenhang entscheidend bleibt Folgendes: Trotz verstärktem Fernhandel, zahlreichen Geschäften auf der Agorá und reichlicher Verwendung von Geld entsteht kein autonomer Markt, sind Marktgesetze und -zwänge nicht konstitutiv für die attische Wirtschaft, geschweige denn für die Polis Athen (vgl. dazu auch STADERMANN 1996, S. 36-41). Und wie Marktphänomene sekundär bleiben, so schafft auch Arbeit nie Identität oder Status. Nur wenige Athener würden für materielle Dinge ihren Bürgerstatus aufopfern, also beispielsweise in einer anderen Stadt Metöke werden oder freiwillig so viel arbeiten, daß ihnen keine Zeit bliebe, um auf der Agorá als Bürger aufzutreten. Dies gilt um so mehr, als gerade die notleidenden Bürger über ihre demokratische Mitwirkung darauf hoffen dürfen, daß die wohlhabenderen Mitbürger ihnen etwas abtreten, formal als Lohn (*Misthós* - μισθος) für die Mitwirkung bei öffentlichen Anlässen und Aufgaben. In dieser Form wird - wieder ein moderner Begriff - „Sozialpolitik“ Gegenstand der Bürgerversammlungen, jedoch nicht im Sinn von Umverteilung und sozialer Gerechtigkeit. Wenn Leistungen entrichtet werden aus den staatlichen Silberminen oder aus Stiftungen der Reichen, der sogenannten *Leiturgía* (λειτουργία - Dienst für die Gemeinschaft), dann sollen diese den armen Mitbürgern das Bürgersein ermöglichen, also die drängendsten Existenzsorgen nehmen und die Muße gewähren, um verantwortungsvoll am politischen Prozeß teilnehmen zu können (vgl. ARISTOTELES 1965, S. 217 = 1320a 28-1320b 2 über die sinnvolle Verwendung staatlicher Mittel). Gerade *nicht* um das *eigene* Wohl, um die individuellen wirtschaftlichen Sorgen soll es auf der Agorá gehen, sondern um das darüber hinausgehende Verbindende, die Sorge um das *Gemeinwohl*. Daher hat sich der Bürger freizumachen von seinen häuslichen, das heißt gerade auch wirtschaftlichen Sorgen, die er mit dem Nicht-Bürger teilt und die partikular sind: Der Athener tritt nicht als Abgeordneter einer Zunft in den städtischen Rat, nicht als Wirtschaftsvertreter oder Gewerkschafter ins Parlament, sondern als *freier Haushaltsvorstand* unter Seinesgleichen. Zusammen debattieren sie über Erhalt und Ausbau des Gemeinwesens; aber *nicht* über die Wirtschaft, wel-

che bei jedem einzelnen von ihnen aufgehoben ist und bloß die Voraussetzungen für ihr Beisammensein schafft. Würde die Ökonomie zum Gegenstand der Politik, würde also „die“ Wirtschaft von den Politen verhandelt, so untergrüben sie geradezu ihre bürgerliche Vorrangstellung, indem Nichtbürgerliches: Sklavisches und Metökisches begänne, ihre Freiheit zu konditionieren - und Freiheit ist das einzig Gemeinsame der Politen, unter denen ansonsten große soziale und materielle Differenzen bestehen. Deshalb gibt es keine „Wirtschaftspolitik“ in Athen, keine „staatliche“ Zuständigkeit für das Ökonomische. Dieses gehört, wie der Name sagt, zum *Oikos*, zum privaten, hierarchischen, despotischen Bereich und findet im direkten Austausch dieser Einheiten statt; dagegen ist das *Politische* öffentlich, freiheitlich, spielt sich unter Gleichen ab.

Das bedeutet auch, und damit sind wir am Übergang vom ersten Abschnitt über die attische Realität und Begrifflichkeit zum zweiten über die aristotelische Philosophie, daß die Wortbildung „*Politische Ökonomie*“ für ARISTOTELES wie für seine Mitbürger keinen Sinn gemacht hätte. Zwar wird er als Gründervater für die Wissenschaft mit dem entsprechenden Namen reklamiert und eröffnet - wohlverstanden: nicht grundlos - jedes entsprechende Handbuch. Doch damit „politische Ökonomie“ im 17. Jahrhundert denk- und formulierbar wird, zuerst im Französischen als „*oeconomie politique*“ bei LOUIS DE MAYERNE TURQUET und bei ANTOINE DE MONTCHRETIEN, muß noch einiges geschehen. Im französischen Absolutismus, am Vorabend von COLBERTs Auftritt, ist Politik Herrschaft eines einzelnen, gleichsam *Privatsache* des Königs; das Wirtschaften, die Ökonomie prägt dagegen nicht mehr nur das Haus des Bürgers und Bauern, sondern den öffentlichen Bereich, ist die - *faute de mieux*, also wegen fehlender politischer Partizipationsrechte - einzige Gelegenheit, wo sich zahlreiche Menschen begegnen und austauschen. Die erwähnten französischen Theoretiker formulieren als erste die Notwendigkeit einer langfristigen staatlichen Wirtschaftspolitik, die Notwendigkeit, daß die Obrigkeit auf ihrem großen Territorium wirtschaftliche Ziele formuliert und mittels günstiger Rahmenbedingungen dazu beiträgt, daß diese verwirklicht werden können, ja selbst als Unternehmer auftritt - weil sie die Wirtschaft erstmals als *autonom* und damit *politisch lenkbaren* Bereich erleben und erfassen. Wenn im 17. Jahrhundert also die begrifflichen Wurzeln der Nationalökonomie liegen (die theoretischen dagegen bei ADAM SMITH im 18. Jahrhundert), dann deshalb, weil ein Einzelherrscher seine unumschränkte politische Verfügungsgewalt auf die halböffentliche Sphäre des Ökonomischen ausdehnt.

Dagegen kennt das antike Athen wohl improvisierte Sofortmaßnahmen bei Lebensmittelknappheit, auch Überlegungen zur verstärkten Ansiedlung von handeltreibenden Metöken und zur Gewährleistung von Nahrungsmittelimporten - aber dabei handelt es sich stets um Delegation des Notwendigen vom freien Bereich der Selbstbestimmung in den unfreien der Ressour-

cen und der (Finanz-)Mittelbeschaffung: Der reiche Bürger ist moralisch gehalten, Getreide einzukaufen und an die ärmeren zu verteilen, der steuerpflichtige Metöke wird mehr oder weniger geschöpft, eine andere Polis wird überfallen und tributpflichtig gemacht, eine günstig gelegene Kolonie gegründet. Soweit auf der Agorá über Wirtschaftliches debattiert wird, geht es um den Verbrauch: die Sicherung des Imports, nicht um die Förderung der eigenen Produktion oder gar deren Ausfuhr. Durch *politische* Maßnahmen soll Versorgungsmängeln (Getreide, Bauholz, Metalle) entgegen gewirkt werden; aber es ist nicht der Staat, der wirtschaftet, schon gar nicht systematisch und langfristig, auch nicht „die“ Gesellschaft, sondern der einzelne, auf sich selbst gestellte Haushaltsvorstand. Und sein Grundeigentum, die Voraussetzung seines Bürgerstatus, ist ihm nicht - qua Produzenten - von Staates wegen garantiert, sondern von einem Gremium politisch Gleichrangiger, welche dieselben - *politischen* - Privilegien beanspruchen und verteidigen, oft gegen wirtschaftlich Übermächtige, seien dies nun reiche Adlige oder wohlhabende Metöken.

Zur Ökonomik des ARISTOTELES

ARISTOTELES hat diese Welt in verschiedenen Zusammenhängen analysiert. Für uns besonders interessant sind seine „Politik“ und die „Nikomachische Ethik“, in deren Rahmen er wirtschaftliche Fragen behandelt: Politik, Individualethik und Ökonomik bilden noch eine unauflösbare Trias (vgl. dazu auch PRIDDAT/SEIFERT 1987, v.a. S. 58 f.). Sie gehören beide zu seinen moralphilosophischen Werken, die in ARISTOTELES' Wissenschaftshierarchie der Metaphysik nachgeordnet sind, wie es die Praxis der Theorie ist. *Theoría* (θεωρία) ist Wissenschaft, Philosophie, Suche nach der Schau des Ewigen, Göttlichen, Natürlichen; dies, der *bíos theoretikós* (βίος θεωρητικός), ist die vornehmste Beschäftigung des Menschen (zu den drei Lebensweisen ARISTOTELES 1957, S. 28 f. = 1, 3). Doch der Mensch ist von Natur aus ein gesellschaftliches Wesen, das berühmte *Zóon phýsei politikón* (ζῷον φύσει πολιτικόν), und deshalb kann er diese Götterschau, die reine Theorie, nicht im Elfenbeinturm verfolgen, sondern nur im Verband der Bürger, unter denen er sich erst als das erfährt, was er ist: Ein vollwertiger Mensch ist Bürger.

In diesem Bereich der Bürger, der Politen, ist wiederum die *Práxis* (πραξις) gefragt, die sich - als angewandte Moralphilosophie - mit dem Vergänglichen, Menschlichen, Gesetzten (*Nómos* - νόμος im Unterschied zur *Phýsis* - φύσις) abgibt und damit etwas weniger erhaben ist als die hehre Theorie, aber unabdingbar als deren Voraussetzung und Verwirklichungs-

feld. In der Polis, nur in der Polis entsteht *Gerechtigkeit* (*Dikaiosýne* - δικαιοσύνη), nur hier ist wahres *Glück* (*Eudaimonía* - ευδαιμονία) und wahre *Tugend* (*Arete* - ἀρετή) möglich, das hehre Ziel der Moralphilosophie: in Freiheit und unter Seinesgleichen. Praxis bedeutet *Handeln*, politisches Handeln ohne Sachzwänge, und erhebt sich weit über das Hervorbringen, die *Poíesis* (ποίησις), das (wirtschaftliche) Tätigsein, Machen und Herstellen, welches dem Diktat des Lebenserhalts gehorcht (ARISTOTELES 1965, S. 13 = 1254a 5; ARISTOTELES 1957, S. 127 = 6,5 = 1140b 6). Praxis ist die Situation, in der sich die Arete, die Tugend manifestieren soll als Handeln aufgrund der Einsicht, welche Aufgabe einem bei der Förderung des Gemeinwohls, bei der Bewahrung der Polis zukommt - eine Ordnung, die man *mitgestaltet* und in die man sich *einfügt*. Um es mit ARISTOTELES zu sagen: „... der gute Bürger muß beides verstehen und beides können, regieren und regiert werden, und das eben ist die Tugend des Bürgers, das Regieren der Freien in beiden Richtungen zu verstehen“ (ARISTOTELES 1965, S. 88 = 1277b 14).

Welches sind nun, für ARISTOTELES, die Aufgaben des Bürgers als Hausherrn? Worin besteht seine *Oikonomia*, seine Hausverwaltung? Zum einen darin, daß er Frau, Kinder, Sklaven, Gesinde und allfällige Lohnempfänger lenkt; zum anderen, indem er dafür sorgt, daß für sein Haus dasjenige erworben wird, was zur Autarkie noch fehlt. Wie dies geschehen soll, lehrt ein Untergebiet der Hausverwaltungskunst (*Oikonomiké* - οικονμική): *Erwerbskunst*, bei ARISTOTELES *Chrematistiké* (χρηματιστική) oder *Ktetiké* (κτητική) genannt, wobei er diese Begriffe nicht streng unterscheidet. ARISTOTELES faßt die Erwerbskunst anhand der ontologischen Kategorien, die generell seiner Philosophie zugrunde liegen: Jedes Ding, jede Handlung, jede Tätigkeit hat ihre Begrenzung und Bestimmung, ihr Ziel, ein *Télos* (τέλος), denn das Unbegrenzte ist nicht denkbar, unwissenschaftlich, schlecht. Bei der Erwerbskunst besteht das *Telos* darin, das für den Haushalt und die staatliche Gemeinschaft Nützliche und Notwendige herbeizuschaffen (S. 23 = 1256b 30). Dies, der wahre Reichtum, ist - wie alles Natürliche - eine begrenzte Größe; nicht für jeden dieselbe Größe, aber für jeden eine begrenzte Größe: Der eine verbraucht mehr Honig, der andere mehr Wein - aber niemand braucht unendlich viel Wein.

Das scheint banal, ist aber für ARISTOTELES sehr wichtig, denn es gelingt ihm aufgrund derselben Prämisse der Nachweis, daß diejenige Art der Erwerbskunst gegen die Moralphilosophie verstößt, die kein *Telos*, keine Grenzen kennt und somit widernatürlich ist. Diese Gefahr droht vor allem beim Geld, das (als aufgeschobener Tausch) aufbewahrt wird, wobei sein *Telos*, seine Begrenzung nicht mehr vor Augen steht. Genau das geschieht bei der widernatürlichen Erwerbskunst, der *kaufmännischen* Erwerbskunst - der Kaufmann erwirbt nicht, was er wenigstens mittelfristig für seine Autarkie benötigt, sondern er erwirbt Geld. Schlimmer noch: Er leiht Geld aus,

empfängt Zinsen - damit wird der Gelderwerb vollends zum Selbstzweck, grenzenlos, unwissenschaftlich und widernatürlich. „Die Ursache solcher Denkweise“, so ARISTOTELES, „aber liegt darin, daß die meisten Menschen nur um das Leben und nicht um das vollkommene Leben sorgen“ (S. 26 = 1258a 1).

Diese Zweckentfremdung, ja diese Maß- und Ziellosigkeit ist nicht nur ein philosophisches Ärgernis. Sie gefährdet auch das gute Leben in der Gemeinschaft, in der Polis, denn der Kaufmann verwendet in seinem grenzenlosen Streben nach mehr Geld seine Zeit nicht auf die wahre Tugend und das wahre Glück, nicht auf die Eudaimonia im Rahmen der politischen Gemeinschaft. Deshalb eignet das Händlerdasein dem vaterlandslosen, *a-politischen* Metöken, aber nicht dem echten attischen Bürger, der im Idealfall über alle Zwänge der Reproduktion erhaben ist. So postuliert ARISTOTELES: „Der beste Staat wird den Handwerker (Bánausos) nicht zum Bürger machen“ (S. 90 = 1278a 8). Mangels Muße und Tugend wird nicht nur der Kaufmann, sondern auch der Bauer aus seinem Idealstaat ausgeschlossen (S. 244 = 1328b 40).

Mit seiner Lehre von der *Begrenztheit* des Natürlichen (die ergänzt wird vom ethischen Konzept des *Maßes* und der *goldenen Mitte*) zeigt ARISTOTELES in gewissem Sinn überhaupt die Grenzen des griechischen Menschen, was wirtschafts- und produktionsfördernde Maßnahmen betrifft: Im Normalfall liefert die Natur selbst die Mittel, etwa Pflanzen und Tiere, um die natürlichen Bedürfnisse zu befriedigen (S. 28 = 1258a 38); deshalb auch sind weitere technische Innovationen für den Menschen kaum nötig. Das Entfaltungspotential, die Selbstverwirklichung, wie wir sagen würden, findet in der - griechisch verstandenen - Praxis statt, also im Bereich des Politischen - und nicht in der Rationalisierung, dem technischen Fortschritt oder gar der grenzenlosen Gewinnmaximierung.

Statt solche polisgefährdende Unmäßigkeit soll der Bürger die *Gerechtigkeit* erstreben, gleichsam das Maß, welches die Polis im Lot hält. Gerechtigkeit in diesem übergeordneten Sinn ist wie schon bei Platon die höchste politische Tugend. Daneben thematisiert ARISTOTELES aber vor allem die konkrete Gerechtigkeit, die dem einzelnen Bürger das ihm Zukommende zumißt. Für unseren Zusammenhang entscheidend - und bezeichnend - ist, daß ARISTOTELES den Wert einer Ware nicht in ihr selbst ortet, etwa als Ausdruck von Arbeitszeit, sondern gleichsam im *Tauschprozeß* selbst (dazu CASTORIADIS 1981, S. 258-268). Der *Tausch* (Allagé - ἀλλαγή) stiftet und erhält die Gemeinschaft, gemeinsam und unzertrennlich mit der Erziehung zu Bürgern (Paideía - παιδεία) und der Gerechtigkeit (Dikaioσύνη). „Denn es können nicht etwa zwei Ärzte eine Gemeinschaft bilden, wohl aber ein Arzt und ein Bauer, oder allgemein ausgedrückt: Partner, die verschiedenartig, nicht gleich sind. Zwischen den Partnern muß dann jedoch ein Ausgleich geschaffen werden“ (ARISTOTELES 1957, S. 114 = 1132b).

Der Tausch spielt sich deshalb für ARISTOTELES nicht nach gleichsam naturgesetzlichen Regeln ab, nicht in einem autonomen Bereich des Wirtschaftlichen. Entsprechend wird der Wert einer Ware nicht auf einem Markt festgelegt, nicht nach den scheinbar zeitlosen Theorien einer ökonomischen Wertlehre (vgl. MEIKLE 1995, S. 129-179, mit Diskussion der Forschung). Tausch und Wertfestlegung bleiben stets *polisbezogen*, konkret, können nicht verallgemeinert werden, erfüllen - soweit sie theoretisierbar sind, also eine wissenschaftliche (und nicht nur technische) Erörterung verdienen - primär eine politische Funktion und keine gesellschaftliche oder ökonomische (anders STADERMANN 1996, S. 39). Über den Tausch kommen die Bürger miteinander in Kontakt, über den Tausch erfahren sie ihren Rang in der Polis und stellen so Gleichheit her, die Gleichheit der Einordnung in das Gesamte, indem sie sich darüber einig werden müssen, inwiefern sie ihre - faktische, unbestreitbare - Ungleichheit ausgleichen. Konkret am Beispiel des ARISTOTELES heißt das: Philosophisch und politisch wichtig ist, daß ein Vergleich zwischen den Leistungen eines Arztes und denjenigen eines Bauern hergestellt wird; wie genau er ausfällt, welches Austauschverhältnis er ergibt, läßt sich theoretisch nicht verallgemeinern und bleibt deshalb ausgeklammert.

Eine Polis beruht auf unzähligen Ausgleichsprozessen dieser Art, und in jeder Polis verlaufen sie entsprechend der Verfassung, den Bräuchen und den Gesetzen unterschiedlich. Stets bleibt jedoch ihr Ziel die *Formung* und der *Erhalt* der politischen Gemeinschaft. Dies ist dann gewährleistet, wenn der einzelne den Eindruck erhält, daß ihm das Seine zukommt, daß Gerechtigkeit und Billigkeit herrschen. Entsprechend bezieht sich ARISTOTELES in der „Politik“ auf die „Nikomachische Ethik“: „Eben deshalb ist denn auch die Herstellung der Gleichheit nach dem Recht der Wiedervergeltung dasjenige, was die Staaten erhält, wie dies früher in der Ethik bemerkt worden ist“ (ARISTOTELES 1965, S. 38 = 1261a 31).

Inwiefern verpflichten Eigentumsrechte im antiken Athen?

Wie steht es nun, bei ARISTOTELES und in Athen, mit dem *Eigentum*? PLATON hat in seinem Idealstaat - wenigstens für die Wächterkaste - *Weiber- (und Männer-), Kinder- und Gütergemeinschaft* postuliert: Die Gemeinschaft von Lust und Unlust verbindet die Menschen am stärksten gegen die Selbstsucht, und wo alles bis auf den eigenen Leib gemeinsam ist, da herrscht vollkommene Einigkeit (PLATON 1958, S. 179-186 = 457c-465d). ARISTOTELES lehnt dies mit einer vielsagenden Begründung ab: Im Unter-

schied zur Familie ziele die Polis nicht darauf ab, eine Einheit zu werden. „Denn eine Vielheit seiner Natur nach ist der Staat“ (ARISTOTELES 1965, S. 37 = 1261a 18) - eine durch stete Ausgleichsoperationen geordnete Vielheit von unterschiedlichen Bürgern, wie wir gesehen haben. Gerade die Unterschiede hinsichtlich der Bedürfnisse und Motivation würden aber bei Gütergemeinschaft zwingend Konflikte nähren. Es geht, ähnlich wie beim Tausch, nicht um *Gleichheit* der Einzelnen an Eigentum, sondern um das ihnen *Angemessene* - ein moralisches Kriterium, das im politischen Prozeß austariert wird. Ideal ist dabei ein Mittelweg, nämlich "den Besitz als solchen Eigentum bleiben zu lassen, aber ihn durch die Benutzung zum Gemeingut zu machen. Die Bürger zu Leuten, die so handeln, heranzubilden, das ist die eigentliche Aufgabe des Gesetzgebers" (ARISTOTELES 1965, S. 45 = 1263a 38 f.). Für den Idealstaat fordert ARISTOTELES weiter, daß aus der Aufteilung von Grund und Boden einerseits *Privatbesitz* entsteht, andererseits *Gemeindeland*, das die religiösen Kulte und die öffentlichen, gemeinsamen Mahlzeiten finanzieren soll (S. 247 = 1330a 8-14).

Diese aristotelische Konzeption hat ihre Parallelen in der attischen *Realität*; man hat dabei auch schon etwas verwirrend von "gemeinschaftlichem Privateigentum" gesprochen (so BÜRGIN 1993, S. 35). Das heißt einerseits, daß die politische Gemeinschaft entstanden ist aus der allen Bürgern gemeinsamen Eigenschaft des Grundbesitzes. Andererseits denkt der Athener, daß Grund und Boden, und was darauf wächst, letztlich um des Gesamten willen da ist. Es gibt zwar keinen institutionellen Staat, der über Eigentum verfügt, aber die Polis als Gesamtheit der Bürger ist gleichsam moralische Eigentümerin nicht nur von kollektiven Gütern (Tempel, Wälder, Minen), sondern auch des individuellen Besitzes, zumal in Notzeiten. Wohl gehört das Stück Land dem einzelnen Bürger, wohl bringt es dieser als Haushaltsvorstand in den staatlichen Verband ein; aber die Funktion des Grundeigentums beschränkt sich nicht darauf, Früchte zu tragen - vielmehr ermöglicht es Autarkie und Muße des Bürgers, der zudem damit auch den Ertrag in die Gemeinschaft einbringen kann, den er selbst nicht benötigt. Das Recht zum (guten) Gebrauch liegt beim besitzenden Bürger, doch der Nutzen soll der Gemeinschaft zukommen - Eigentum ist nur dann gerechtfertigt, wenn es genutzt wird. Dies ist allerdings ein moralisches Gebot, kein gesetzliches: So gibt es keine Vorschriften gegen brachliegendes Land, das sich reiche Grundbesitzer leisten - ein weiteres Beispiel, daß Athen keine auf Produktion zielende „Wirtschaftspolitik“ betreibt, obwohl es Nahrungsmittel importieren muß (KRÄNZLEIN 1963, S. 31-33,47).

Da Eigentum erst durch seine (gute, poliserhaltende) Verwendung eine positive Qualität erhält, postuliert ARISTOTELES für seinen Idealstaat *verschiedene* Eigentumsformen nebeneinander: Außer Privateigentum Besitz, der mit Freunden geteilt wird, und solcher, der allen gehört. So kann unterschiedlichen Bedürfnissen und Anforderungen genügt werden. Was das Pri-

vateigentum betrifft, so ist es unabdingbar für die *Freigebigkeit*. Maßvoll und freigebig - das sind die zwei einzigen Arten, wie das Vermögen eines Bürgers korrekt verwendet werden kann (ARISTOTELES 1965, S. 45, 51, 237 = 1263 b 11; 1265b 36; 1326a 32; vgl. auch ARISTOTELES 1957, S. 79-85 = 4, 1-3). *Moralisch* verpflichten also Eigentumsrechte im antiken Athen zu Mäßigung und zu Großzügigkeit. Was aber heißt das konkret, juristisch? Der Reiche ist gehalten, Solde (*Misthoi*) zu entrichten und die erwähnten *Leiturgien* zu veranstalten, finanziellen Dienstleistungen für das Vaterland, vor allem im kultischen (Choregie - Theateraufführung) und militärischen Bereich (Trierarchie - Ausrüstung von Kriegsschiffen). Diese Leiturgien sind durch Ausführungsbestimmungen geregelt, aber im wesentlichen handelt es sich um *moralische* Ansprüche und Anrechte der Gemeinschaft, denen sich der Reiche weder entziehen kann noch will.

In XENOPHONS "Oikonomikos" ist es SOKRATES, der dem reichen KRITOBOULOS erklärt, worin seine besonderen *Bürgerpflichten* bestehen: Opfer für die Götter, großzügige Bewirtung von Fremden und Mitbürgern, Pferde und Waffen, ganze Schiffe für den Krieg, Finanzierung von Schauspielen und Athleten, außerordentliche Abgaben. "Wofern du aber eine dieser Verpflichtungen mangelhaft erfüllen solltest, werden dich die Athener, wie ich weiß, nicht weniger zu strafen suchen, als wenn du ihnen als Dieb ihre Habe genommen hättest" (zitiert nach AUSTINNIDAL-NAQUET 1984, S. 279). Der Reiche, der seinen Reichtum nicht für die Polis verwendet, vernachlässigt seine moralische Pflicht zum dankbaren und ehrenvollen Dienst für die Gemeinschaft, er ist ein Dieb am Gemeineigentum, das ihm gleichsam kommissarisch zur guten Verwaltung übergeben worden ist.

Nicht nur reiche Bürger wie KRITOBOULOS verrichten Leiturgien, auch wohlhabende Metöken werden dazu verpflichtet. Insofern stellt sich die Frage, ob tatsächlich Eigentum zu diesen Diensten an der Gemeinschaft verpflichtet - oder aber Reichtum? Es gibt keinen Staat, der Eigentumsrechte garantiert, damit auf dieser Basis zum Gemeinwohl beigetragen wird. Wohl aber gibt es eine politische Gemeinschaft von - zugleich - Bürgern, Bauern und Kriegeren, die eine Ordnung errichten und erhalten, dank der einige von ihnen zu mehr Wohlstand kommen als andere - in der Realität dank Unterschieden in Besitzverhältnissen und wirtschaftlichem Geschick, in der (aristotelischen, keineswegs unrealistischen) Theorie dank der unterschiedlichen Neigungen und Bedürfnissen der Menschen. Wer in diesem Sinn aus der politischen Ordnung wirtschaftlichen Nutzen zieht, ist verpflichtet, die Mitbürger und auch die anderen Landesbewohner daran teilhaben zu lassen. Der griechische Staat, die Polis, agiert nicht ökonomisch; aber sie schöpft aus politischen Überlegungen bei den Reichen das ab, was sie zum Überleben im Kampf gegen außen und für die soziale, rituelle Integration im Inneren benötigt.

Aus dem Eigentum an sich erwachsen keine Pflichten. Gerade der Grundbesitz, in jeder Hinsicht das *proprium* des Bürgers, wird ja *nicht* besteuert, wie überhaupt regelmäßige Steuern stets indirekt sind oder allein die Metöken belasten. Doch der Grundbesitz gewährt den Status des Bürgers, und aus diesem wiederum erwachsen die sozialen Pflichten. Jeder Bürger kommt diesen nach, sei es im Militärdienst oder durch die Teilnahme an Volksversammlungen und beim Wirken in Räten und Ämtern - mit finanziellen Leistungen die einen, durch freiwillige Arbeit andere, Wohlhabende ebenso wie Arme. In minderedem Maße werden auch von den Metöken, sogar von den Sklaven solche Dienste erwartet, insbesondere im Krieg, insofern auch sie vom Schutz und Erhalt der Polis profitieren.

Das Motiv für Leiturgien, für alle Dienste zugunsten der Gemeinschaft liegt also nicht in der Dankbarkeit für die Gewährung und Garantie von Eigentumsrechten. ARISTOTELES als Moralphilosoph ortet dieses Motiv in der *Tugend* des Bürgers, was die Realitäten weniger verklärt, als wir vielleicht annehmen. Dem Athener, dem antiken Griechen ganz allgemein ist der *Ehrenrang* und die *Anerkennung* durch Seinesgleichen wichtiger als Macht und Geld; letztere sind ihm vielmehr Mittel zu ersterem. Der Grieche ist *agonal*: stets in einem offenen und versteckten Wettkampf um die Gunst der Öffentlichkeit, um Ruhm und Ehre, auch um brüderliche Freundschaft, die er in freier Entscheidung erstrebt (vgl. dazu ARISTOTELES 1965, S. 99 = 1280b 38). Das macht einen großen Teil seines Bürgerseins aus, und das motiviert ihn, verpflichtet ihn zu Großzügigkeit und Maß. Diese Tugenden hängen nicht vom Reichtum ab: Auch der Arme kann großzügig sein. Entscheidend ist, tugendhaft sein zu wollen. Eigentum ist weder der Ausgangspunkt noch das Ziel politischer Praxis, sondern *Mittel* zum Zweck.

Deshalb bleibt die Eigentumsfrage letztlich *vopolitisch*. ARISTOTELES kategorisiert folgendermaßen: "Es ist nun der Besitz (Ktesis - κτήσις) ein Teil des Hauses und die Lehre vom Besitz (Ktetike - κτητικὴ) ein Teil der Hausverwaltungskunde (Oikonomia), denn ohne das Unentbehrliche ist es unmöglich, wie überhaupt ein Leben, so auch ein befriedigendes Leben zu führen" (S. 13 = 1253b 24). Eigentum und Eigentumsrechte gehören in den privaten, häuslichen Rahmen, ja sie machen ihn aus; sie sind *Voraussetzung*, aber nicht Gegenstand des Politischen. Sie erlauben es dem Bürger, seine Bürgerpflichten wahrzunehmen, am Gemeinwohl mitzuwirken, über Leiturgien dies auch anderen Mitbürgern zu ermöglichen. Auf die dadurch ermöglichte breite Partizipation sind die Polis und der reiche Bürger selbst angewiesen, damit das Gemeinwohl breit abgestützt ist - ein Gemeinwohl, für das zu sorgen kein ökonomisches oder soziales Problem ist, sondern ein politisches. Der Athener, sofern er kein Banause ist, versteht sich, sein Entfaltungspotential, den Menschen überhaupt in erster Linie als „Iiomo politicus“ - und nicht, wie wir heute, als „Iiomo oeconomicus“.

Man mag einwenden, daß die Frage der Bodenreform *das* politische Thema in der Antike ist, auch in Athen etwa unter SOLON; und man kann darauf hinweisen, daß die Kolonisation zum Ziel hat, Land zu erobern, den überzähligen Bürgern durch Emigration zu Grundeigentum und damit zu den Voraussetzungen des Politen-Lebens zu verhelfen. Aber gerade diese Beispiele zeigen, daß die Bodenfrage keine ökonomische in unserem Sinn ist: Es geht nicht um die Mehrung des Volkseinkommens, nicht um die effiziente Bewirtschaftung des Bodens und den marktmäßigen Austausch seiner Produkte, sondern um die notwendigen Voraussetzungen für den Bürgerstatus. Nicht deshalb werden Kolonien gegründet, um Absatzmärkte zu schaffen, selten auch, um Importe zu sichern: Anders als im modernen Kolonialismus lösen sich die materiellen Bande zwischen der gleichberechtigten Neugründung und der Mutterstadt sehr rasch, schon allein aufgrund der weiten Distanzen. Nicht deshalb wird um Landbesitz gerungen, weil man damit mehr produzieren, besser wirtschaften kann; sondern weil man dann nicht mehr produzieren *muß*, nicht mehr im geringgeschätzten gewerblichen Alltag sein Auskommen finden *muß*, Bürger sein oder bleiben kann. SOLON erläßt ausdrücklich - und trotz entsprechenden Forderungen - *keine* Bodenreform; aber er verbietet ein für allemal, daß Athener, attische Bürger, in Schuldknechtschaft geraten oder gar als Sklaven verkauft werden können. Das ist eine *politische* Lösung für ein *politisches* Problem: Wie können Bürger Bürger bleiben?

Die Polis betreibt keine *Sozialpolitik*. Was sie befördern will, ist die politische *Stabilität*. Indem die Zahl der Landbesitzer, wenn sie unter das gefährliche Minimum gefallen ist, wieder erhöht wird oder indem überzählige Kandidaten für Landbesitz emigrieren können, wird politischer Konfliktstoff eliminiert, die Basis der Bürgerschaft verbreitert. Um es mit ARISTOTELES zu sagen: Es ist wichtig, "durch Ausgleichung des Besitzes dafür zu sorgen, daß die Zahl der Männer im Staate zunimmt" (ARISTOTELES 1965, S. 66 = 1270a 39). Deshalb muß der Philosoph die Verfassung der Spartaner kritisieren, weil dort "das gesamte Land in wenige Hände geraten ist" (S. 66 = 1270a 18) - dies obwohl "der Zukauf eines neuen oder der Verkauf des alten Grundbesitzes" verboten ist, was ARISTOTELES durchaus begrüßt. Grundeigentum ist also nicht kommerziell handelbar, es gibt keinen Markt für Grund und Boden; denn davon leitet sich der Bürgerstatus ab, und damit hängt das Gemeinwohl, das Gedeihen der Polis von den Grundbesitzern ab. Die „Anfangsausstattung“ ist ein Problem beim ersten Einrichten des Staates (etwa nach der Kolonisierung) oder bei seiner grundsätzlichen Reform, welche die Voraussetzungen des Polis-Lebens wiederherstellt; im politischen *Alltag* ist es jedoch kein Thema. Der Athener leistet seine Pflichten für die Polis und für seine Mitbürger als *Bürger*, nicht als Eigentümer: Nicht Eigentum verpflichtet ihn, sondern der Bürgerstatus.

Literaturverzeichnis

- ARENDDT, H. (1983). *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München/Zürich: R. Piper. 3. Aufl. (urspr. 1958).
- ARISTOTELES (1957). *Nikomachische Ethik*. Übers. von F. DIRLMEIER. Frankfurt a. M.: Fischer.
- (1965). *Politik*. Nach der Übersetzung von F. SUSEMIHL bearbeitet von N. TSOUYOPOULOS und E. GRASS!. Reinbek: Rowohlt.
- « (1992). *Politik*. Kommentarband (Klassiker der Nationalökonomie. Hg. W. ENGELS et al.). Düsseldorf: Verlag Wirtschaft und Finanzen.
- AUSTIN, M. und VIDAL-NAQUET, P. (1984). *Gesellschaft und Wirtschaft im alten Griechenland*. München: eH. Beck. (Orig. *Economies et societes en Grece ancienne*. Paris: Armand Colin 1972,6. Aufl. 1992 mit aktualisierter Bibliographie).
- BLEICKEN, J. (1986). *Die athenische Demokratie* (UTB 1330). Paderborn et al.: Schöningh.
- BÜCHSENSCHÜTZ, A.B. (1962). *Besitz und Erwerb im griechischen Altertum*. Neudruck der Ausgabe Halle 1869. Aalen: Scientia.
- BÜRGIN, A. (1993). *Zur Soziogenese der politischen Ökonomie. Wirtschaftsgeschichtliche und dogmenhistorische Betrachtungen*. Marburg: Metropolis.
- CASTORIADIS, C. (1981). *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.
- FINLEY, M.I. (1977). *Die antike Wirtschaft*. München: dtv.
- HARRISON, A.R.W. (1968). *The Law of Athens: The Family and Property*. Oxford: Clarendon.
- JONES, J.W. (1977). *The law and legal theory of the Greeks. An Introduction*. Reprint of the Edition Oxford 1956. Aalen: Scientia.
- KOSLOWSKI, P. (1979). Haus und Geld. Zur aristotelischen Unterscheidung von Politik, Ökonomik und Chrematistik. *Philosophisches Jahrbuch* 86, 60-83.
- (1993). *Politik und Ökonomie bei Aristoteles*. Tübingen: J.C.B. Mohr. 3. Aufl. mit aktualisierter Bibliographie.
- KRÄNZLEIN, A. (1963). *Eigentum und Besitz im griechischen Recht des fünften und vierten Jahrhunderts v. ehr.* (Berliner Juristische Abhandlungen 8). Berlin: Duncker & Humblot.
- LANTZ, G. (1977). *Eigentumsrecht - ein Recht oder ein Unrecht?* Eine kritische Beurteilung der ethischen Argumente für das Privateigentum bei Aristoteles, Thomas von Aquino, Grotius, Locke, Hegel, Marx und in den modernen katholischen Sozialenzykliken (Uppsala Studies in Social Ethics 4). Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- MEIER, CH. (1993). *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*. Berlin: Siedler.
- MEIKLE, S. (1995). *Aristotle 's Economic Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- PLATON (1958). *Phaidon. Politeia (Sämtliche Werke 3)*. Übers. von F. SCHLEIERMACHER. Reinbek: Rowohlt.

- PRIDDAT, B.P. und SEIFERT, EK (1987). Gerechtigkeit und Klugheit - Spuren aristotelischen Denkens in der modernen Ökonomie. In: BIERVERT, B. und HELD, M. (Hg.). *Ökonomische Theorie und Ethik*. Frankfurt a. M./New York: Campus, 51-77.
- STADERMANN, HJ. (1996). Von der Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft - Entstehung des Geldes und Folgen für die Dynamik des Wirtschaftens. In: BIERVERT, B. und HELD, M. (Hg.). *Die Dynamik des Geldes: Über den Zusammenhang von Geld, Wachstum und Natur*. Frankfurt a.M./New York: Campus, 29-57.
- THUKYDIDES (1973). *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*. München: dtv (erstmalig Zürich: Artemis, 1960).
- VANNIER, F. (1988). *Finances publiques et richesses privees dans le discours athenien aux ve et Ive siecles*. Paris: Les Beiles lettres.

Dieser Beitrag beruht auf einem langjährigen Austausch und zahlreichen Gesprächen mit Alfred Bürgin, zu diesem Thema besonders in den Jahren 1985, 1993 und 1997. Auf sein Buch wird deshalb mit besonderer Dankbarkeit hingewiesen.