



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Von Frieden und anderen Utopien.  
Die Komödien des Aristophanes im Kontext  
philosophischer Theorien zur Polisordnung“

Verfasser

Alexander Zojer

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 317

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Theater-, Film- und Medienwissenschaft

Betreuerin:

Univ.-Prof. Dr. Hilde Haider

*Gewidmet jenen, die durch Erklären begeistern.*

# Inhaltsverzeichnis

## 1. Einleitung

1.1. Fragen	1
1.2. Die Polis – Entstehung der Einheit	7

## 2. Kunst und Philosophie – Dichtung und Wahrheit 12

## 3. Das Individuum – Die Polis: Ein Spannungsverhältnis

3.1. Widerstand – Gehorsam (Apologie Kriton)	23
3.1.1. Kriton	24
3.1.2. Apologie	30
3.2. Die Acharner	36
3.2.1. Wichtige Schritte im Entstehen der Polis Athen	45
3.3. Der Peloponnesische Krieg	50
3.4. Der Frieden	56
3.5. Zusammenfassung	64

## 4. Alte Fragen – Neue Perspektiven

4.1. Sophisten	
4.1.1. Grundlagen – Bekanntes Hinterfragen	70
4.1.2. Sophistik und Organisation der Polis	74

4.1.3. Sophistik und Wahrheit	76
4.2. Die Wolken	80
4.3. Sokrates	91
<b>6. Conclusio</b>	<b>96</b>
5.1. Zeitspanne (Conclusio Teil 2)	97
<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>101</b>
<b>Abstract (deutsch)</b>	<b>107</b>
<b>Abstract (englisch)</b>	<b>108</b>
<b>Curriculum Vitae</b>	<b>109</b>

# 1. Einleitung

## 1.1. Fragen

Wie kann eine Gesellschaft bestmöglich ihre ordnungserhaltende Funktion erfüllen und welche Rolle spielt der individuelle Mensch dabei?

Natürlich ist es nicht das Ziel dieser Arbeit, Antworten auf diese gewagte Frage zu finden, sondern zu betrachten, wie diese Fragestellung im 5. und beginnenden 4. Jahrhundert v. Chr. in Athen von bedeutenden Vertretern zweier verschiedener „Disziplinen des Fragens“ behandelt wurde und anhand dieser Beobachtungen zu untersuchen, wie diese Disziplinen im antiken Athen institutionell verwurzelt und miteinander verbunden waren.

Es handelt sich dabei um die Philosophie und die Komödie.

Sowohl von Vertretern der antiken Philosophie als auch von Aristophanes, dem wichtigsten Vertreter der *Archaia*, welche als Epoche von alexandrinischen Gelehrten von der *Meses* und der *Nea* abgetrennt wurde<sup>1</sup> und dessen Werk zumindest in Form von elf vollständig erhaltenen Stücken überliefert ist, wird (unter anderem) die Frage gestellt, wie eine Polis funktionieren kann (und soll). Dies geschieht in einer Zeit eines radikalen gedanklichen und gesellschaftlichen Umbruchs: Die Sophistik stellte beispielsweise den individuellen Menschen in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen und entfernte sich somit vom althergebrachten Kosmosdenken, der peloponnesische Krieg, kein Kampf zwischen Griechen und „Barbaren“, sondern von Hellenen gegen Hellenen, erschütterte die politische Landschaft Griechenlands und determinierte schließlich auch das Schicksal der Freiheit der Komödie, die als oppositioneller Faktor im athenischen Leben eine wichtige Rolle spielte. Die Komödie war ein Werkzeug zur Stellungnahme zu aktuellen gesellschaftlichen Problemen und versuchte schonungslos, deren mögliche Ursachen aufzuzeigen – natürlich auf unterhaltsame Art und Weise. Durch die besondere institutionelle Stellung des Theaters in der Polis erreichte die Komödie eine Vielzahl derer Einwohner und adressierte ihre Nachrichten gezielt an diese in ihrer Rolle als Bürger, als Teile des

---

<sup>1</sup> Vgl. Lesky, Albin. *Geschichte der griechischen Literatur*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1993. S. 472.

„demokratischen“ politischen Systems, wobei sich die Rezeption der Athener im Rahmen der Dionysien bzw. Lenäen heute natürlich nicht mehr exakt rekonstruieren lässt.

Unsere heutige Beschäftigung mit den überlieferten Stücken des Aristophanes ist auch stets im Zusammenhang mit den Umständen ihrer Überlieferungsgeschichte zu betrachten. Die Texte, wie sie uns heute z.B. selbst in den ältesten erhaltenen Manuskripten, den *Ravennas* (verfasst ungefähr 1000 n.Chr.), der einzigen Sammlung, die alle 11 erhaltenen Stücke beinhaltet, vorliegen, sind Abschriften von Abschriften, gefertigt in verschiedenen Zeitaltern, die einem ständigen Prozess der Veränderung und Kommentierung (*Scholia*) unterworfen waren.<sup>2</sup>

Oftmals lässt sich nicht einmal mit Sicherheit sagen, welche Rolle eigentlich welchen Text sprechen sollte.<sup>3</sup> Jedes Wort, das wir Aristophanes zuschreiben, schreiben wir einer Figur zu, einem Produkt historischer Entwicklung, im Endeffekt einem Konglomerat aus verschiedenen Einflüssen. Dies soll jedoch die Beschäftigung mit seinem Werk und mit dem Dichter selbst nicht in Frage stellen, sondern nur insofern relativieren, als dass sich uns der „wahre“ Aristophanes nie offenbaren wird. Die Bedeutung seines Schaffens wird dadurch jedoch nicht geschmälert. Wollte der private Aristophanes seine Mitbürger dazu aufrufen, an den gesellschaftlichen Missständen, in denen sie sich teilweise befanden, zu arbeiten oder war ihm eine politische Motivation völlig fremd und war er nur an Unterhaltung im Sinne von Ablenkung seines Publikums interessiert? Wir wissen es nicht.

Durch die schonungslose und zum Teil äußerst detaillierte, in verschiedenste Sphären des Lebens innerhalb der Polis hineinreichende Beschäftigung mit der antiken griechischen Gesellschaft wurde die *Archaiä* zur Quelle für vielfältige wissenschaftliche Untersuchungen, so zum Beispiel auch für Viktor Ehrenberg, der in seinem Werk *The people of Aristophanes* die Inhalte der Komödien des Aristophanes als Basis für eine soziologische Beschreibung der Athener Gesellschaft im 5. vorchristlichen Jahrhundert heranzog: „Das Theater schiebt sich dazwischen und verstellt die Sicht, aber dahinter und darunter steckt das Leben, geruhsam oder

---

<sup>2</sup> Vgl. Dover, Kenneth James. *Aristophanic Comedy*. Berkeley, Calif. u.a.: Univ. of California Press, 1972. S. 1-6.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., S. 7-9.

bewegt, in jedem Falle aber und über jedem Zweifel wirklich.“<sup>4</sup>

Oftmals wurde von offizieller politischer Seite versucht, die freie Meinungsäußerung der Dichter zu beschränken, jedoch scheiterten daran sowohl Perikles <sup>5</sup> als auch Kleon, der nach der Aufführung der *Babylonier* eine Klage gegen Aristophanes einbrachte, weil dieser sich in seinem Stück über die athenische Führung lustig machte und während der Aufführung im Rahmen der Dionysien Gesandte der Verbündeten Athens anwesend waren.<sup>6</sup>

Damals wie heute ist die Notwendigkeit gegeben, gesellschaftspolitisch relevante Themen direkt anzusprechen und zu behandeln. Ein stetiges Verdecken führt zumeist nur dazu, dass Probleme an anderer Stelle wieder in Erscheinung treten. Die Rolle der Kunst in diesem Aufdeckungsprozess kann und soll hoch bewertet werden, denn sie bietet Zugangsmöglichkeiten, die anderen Disziplinen verwehrt bleiben. Themen werden einem künstlerischen Bearbeitungsprozess unterzogen, geformt, aufbereitet und in dramatischer Form präsentiert. Der Zuschauer wird unterhalten/abgelenkt und erkennt doch gleichzeitig beim Betrachten des Stücks sein persönliches Umfeld wieder, allerdings wird es überhöht und verzerrt dargestellt, was dem Betrachter wiederum alternative Perspektiven bieten kann. Abstrakte Vorgänge können theatral sichtbar und durch die Handlung des Stücks verständlich gemacht werden. Die Komödie kann Ansichten relativieren. Sie schafft es im Idealfall, das Publikum zum Lachen zu bringen und Lachen kann durchaus zweifelhafte Autoritätsverhältnisse zwischen Herrschenden und Beherrschten schwächen. Allerdings sind Reaktionen von Menschen als Publikum im Theater etwas Anderes als Aktionen, die dieselben Menschen als politisch aktive Teile des souveränen Volks

---

<sup>4</sup> Ehrenberg, Victor. *Aristophanes Und Das Volk Von Athen. Eine Soziologie Der Attischen Komödie. Die Bibliothek Der Alten Welt : Reihe Forschung Und Deutung*. Zürich u.a.: Artemis-Verl., 1968. S. 17

<sup>5</sup> Vgl. Will, Wolfgang. *Thukydides und Perikles. Der Historiker und sein Held*. Bonn: Habelt, 2003. S. 314.

<sup>6</sup> Vgl. Zimmermann, Bernhard. *Die attische Komödie* in „Handbuch der griechischen Literatur der Antike Band 1. Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit“. Bernhard Zimmermann (Hrsg.). München: C.H. Beck, 2011. S. 766.

auf der *Pnyx* dann auch tatsächlich tätigten.<sup>7</sup>

So schreibt von Möllendorff treffend: „Und wer den athenischen Demagogen Kleon in den 424 aufgeführten *Rittern* verhöhnt, verprügelt und in die Gosse gejagt gesehen hatte, betrachtete seine lautstarken Auftritte in der Volksversammlung vielleicht in Zukunft mit Schmunzeln - und wählte ihn dennoch.“<sup>8</sup>

Die Philosophie, die Liebe zur Weisheit, beeinflusst die gesellschaftlichen Ordnungen sämtlicher Staaten und staatsähnlicher Gebilde, seit sie das Nachdenken zur Disziplin gemacht hat. Die politische Situation Athens während und nach dem Peloponnesischen Krieg war mit Sicherheit ein Faktor, der das Reflektieren über eine „gute“ Gesellschaftsordnung beflügelte.

Die in Platons Texten häufig erwähnte Figur des Sokrates stellt einen interessanten Schnittpunkt zwischen der Komödie und der Philosophie dar.

Es sind uns keine Schriften erhalten, die der Philosoph Sokrates persönlich verfasst hat. Wir kennen ihn aus Beschreibungen anderer Philosophen wie Platon und Xenophon, die ihn verehrten, und aus den *Wolken* des Aristophanes, der ihm, zumindest in besagtem Stück, offensichtlich nicht wohl gesonnen war.

Mehrere Texte Platons, z.B. *Kriton* und die *Apologie des Sokrates*, wirken aufgrund ihrer Dialogform und ihres dramaturgischen Aufbaus selbst dramatisch und unterstreichen somit die künstliche Wirkung der Figur des Sokrates (siehe S. 22 ff).

Die Komödien des Aristophanes können natürlich im Hinblick auf verschiedenste Themen interpretiert werden, allerdings steht im Rahmen dieser Arbeit in erster Linie die politisch-philosophische Lesart der Stücke *Die Acharner*, *Der Frieden* und *Die Wolken* im Zentrum der Betrachtung. Anhand dieser Texte wird versucht, die institutionelle Stellung und Wirkung der archaischen Komödie innerhalb des politischen Gefüges Athens zur Zeit des Peloponnesischen Krieges zu analysieren. Stets spiegelt sich sowohl in der Freiheit der Komödie als auch in jener der Philosophie der Zustand der sie beide beheimatenden Polis wider.

---

<sup>7</sup> Kraus, Walther. *Aristophanes' Politische Komödien. Die Acharner, Die Ritter. Sitzungsberichte / Österreichische Akademie Der Wissenschaften, Philosophisch Historische Klasse*; 453. Wien: Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss., 1985. S. 94

<sup>8</sup> von Möllendorff, Peter. *Aristophanes*. Hildesheim (u.a.): Georg Olms Verlag, 2002. S. 5.



Der verlorene Peloponnesische Krieg hat das politische System Athens für immer verändert. Einblicke aus unterschiedlichen Perspektiven in diesen Prozess gewähren uns dramatische, philosophische und historische Texte, die bereits durch die Regeln der jeweiligen Disziplinen voneinander abweichen müssen. Ein Ziel dieser Arbeit ist es, diese unterschiedlichen Sichtweisen zu vergleichen und zu analysieren, diese verschiedenen Arten der Auseinandersetzung mit der politischen Wirklichkeit gegenüberzustellen und damit auch die Notwendigkeit eines kritischen öffentlichen Diskurses für ein Gemeinwesen zu untersuchen.

Sokrates wird am Ende seines Lebens verhaftet und zum Tode verurteilt. Auch die Zeit der alten Komödie ist begrenzt. Im Jahre 388 v. Chr. markiert der *Plutos* des Aristophanes als letztes uns erhaltenes Stück dieser theatergeschichtlichen Epoche einen entscheidenden Wendepunkt im Übergang zur *Meses*, der sog. Mittleren Komödie, in welcher die Autoren kaum mehr gesellschaftskritische Funktionen wahrnehmen bzw. wahrnehmen dürfen. Bereits in den *Fröschen* des Aristophanes, aufgeführt 405 v. Chr., lässt sich erkennen, dass eine Veränderung der Stellung des Theaters bereits antizipiert wurde. So erklärt Dionysos die Motivation für seine Fahrt in den Hades mit folgenden Worten:

„Ich brauche einen echten Dichter, denn die einen sind nicht mehr, die aber sind, sind schlecht.“<sup>9</sup>

Dichtung und die soziale und politische Gesellschaft sind notwendig miteinander verbunden, wobei der Einfluss der Sophisten auf junge Dichter in den Texten des Aristophanes äußerst skeptisch kommentiert wird:

„Ja, geile Triebe – lose Mäuler, Schwalbenmusenhaine und Schandflecke für die Kunst! Die gleich wieder in der Versenkung verschwinden, wenn sie wirklich einmal einen Chor erwischt und die hehre Tragödie angepißt haben! Aber einen zeugungskräftigen Dichter, der eine anständige Zeile zustande brächte, den kann man suchen und findet doch keinen mehr.“<sup>10</sup>

So bringt der göttliche Protagonist am Ende der *Frösche* nicht, wie geplant,

---

<sup>9</sup> Aristophanes. *Die Frösche*. Übers.: Heinz Heubner, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1951. 71.

<sup>10</sup> Ebd., 90.

Euripides, sondern Aischylos aus der Unterwelt mit nach Athen, der ihn mit seinem Rat, wie der strauchelnden Polis zu helfen sei mehr überzeugt als sein dichterischer Rivale:

*„{...} Klug ward dieser Mann erfunden, drum kehrt er zur Heimat wieder, zu der Bürger Nutz und Frommen {...} Löblich drum, bei Sokrates nicht zu hocken und zu schwatzen, hohe Bildung zu verträdeln und das Beste dranzugeben, was man zur Tragödie braucht. Nein, auf tönendes Gerede und auf leeres Zungendreschen nutzlos seine Zeit verschwenden – das tun nur die Narren.“<sup>11</sup>*

Ganz eindeutig wird dem Theater weit mehr als eine unterhaltende Funktion zugesprochen. Theater wird als konstruktiver Beitrag zur Erhaltung des komplexen und fragilen gesellschaftlichen Gefüges angesehen.

All diese Problemstellungen können jedoch nicht gänzlich unangepasst auf heute existierende Gesellschaftsformen übertragen werden, da sich diese in vielen Punkten deutlich von jenen der in der Antike lebenden Griechen unterscheiden.

---

<sup>11</sup> Aristophanes. *Die Frösche*. 1481.

## 1.2. Die Polis – Entstehung der Einheit

Die griechische Polis als Organisationsform menschlichen Zusammenlebens entstand vermutlich im 9. bis 8. Jhdt. v. Chr., aufbauend auf eine kleinere soziale Einheit: Das Haus (*oikos*). Der Hausherr stellte darin das Zentrum dar und um ihn formierte sich seine Familie, die seiner Befehlsgewalt unterworfen war.

Durch Zusammenschluss dieser Gemeinschaften, motiviert durch verschiedene zivilisatorische Entwicklungsfaktoren, die heute aufgrund der mangelhaften Quellenlage nicht mehr genau rekonstruiert werden können, entstanden größere organisatorische Einheiten mit gemeinsamen übergreifenden Institutionen als „das Produkt eines historischen Prozesses {...}, dessen wesentliches Merkmal die Entstehung und Verdichtung staatlicher Strukturen aus einer ursprünglich vorstaatlichen Ordnung kleinräumiger Siedlungsgemeinschaften bildete“.<sup>12</sup>

Ein wesentlicher Unterschied zum heute gebräuchlichen Staatsbegriff, welcher völkerrechtlich zu großen Teilen im 19. Jhdt. durch Georg Jellineks „Drei-Elemente-Lehre“ geprägt wurde,<sup>13</sup> besteht in der Eigenschaft der Polis, in erster Linie eine Personengemeinschaft zu sein, die sich nicht über eingegrenzte Gebiete definierte. Somit waren also nicht alle Einwohner eines Gebietes aktive Teile der Polis, sondern lediglich grundbesitzende Freie sowohl bäuerlicher als auch adliger Zugehörigkeit. Die zu einer Polis zusammengeschlossenen Personen schufen und nutzten verschiedene Institutionen, um sich zu organisieren. Eine der prominentesten war die *agora*, oftmals als „Marktplatz“ übersetzt, was die Bedeutung dieses Ortes als soziales Zentrum der Stadt allerdings nicht genügend unterstreicht. Nicht nur die wirtschaftliche Bedeutung dieses Platzes, sondern vor allem die politische bedingt dessen Besonderheit. Das Wort *agora* leitet sich etymologisch von „ageirein“ – versammeln – ab. Der einzelne Mensch trifft sich mit den anderen Polisangehörigen, um Feste zu feiern und sich auszutauschen, um zu diskutieren und zu streiten. Die *agora*, der Schmelztiegel der Polis, Gegenpol zum autonomen *oikos*-Begriff, wird als ein essentielles Element in der Herausbildung des für die

---

<sup>12</sup> Walter, Uwe. *An der Polis teilhaben. Bürgerstaat und Zugehörigkeit im archaischen Griechenland*. Stuttgart: Steiner-Verl. Wiesbaden, 1993. S. 18.

<sup>13</sup> Vgl. Kersten, Jens. *Georg Jellinek und die klassische Staatslehre*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. S. 81.

Griechen typischen politischen Denkens angesehen. Hier agiert der Mensch als *zoon politikon*, wie er später von Aristoteles beschrieben wurde. Eine weitere nicht zu vernachlässigende Eigenschaft einer Polis war ihre beschränkte Größe. Die Bürger einer Polis lebten in einem mengenmäßig durchaus überschaubaren Umfeld. „Der Polite sieht und fühlt immer und überall wieder, bis in die kleinsten Kreise seines persönlichen Daseins hinein, ihre {der Polis} eng gezogene Schranken.“<sup>14</sup> Der Einfluss dieser Staatsform auf die Theorien von Philosophen der späteren Zeitalter ist unverkennbar.

Individuelles Verhalten wurde beobachtet, bewertet und gegebenenfalls auch sanktioniert, man konnte sich nicht hinter Anonymität verstecken.

Der Mensch war Teil des Ganzen und musste darin funktionieren.

Die klassische Polis war ein ganzheitliches Gefüge und durchdrang das Leben des Einzelnen bis in die verschiedensten Sphären. Die Bevölkerung bestand, bestimmt durch Personalstatut, aus Bürgern, Metöken und Sklaven.

Die Klasse der Bürger hatte die politische Macht in ihrer Hand. Ihren Mitgliedern, die allesamt männlich waren, war die Mitbestimmung in der Polis vorbehalten und zwar durch direkte politische Teilnahme in der Volksversammlung. Metöken waren die in einer Polis sesshaften Menschen ohne Bürgerstatus, also ohne politische Mitwirkungsmöglichkeiten, auch ohne das Recht auf Eigentum an Land, jedoch waren sie kriegs- und steuerpflichtig. Aristophanes beschrieb sie in den *Acharnern* als „Spreu der Bürger“<sup>15</sup>. Allerdings genossen sie rechtlich geschützte wirtschaftliche und religiöse Freiheiten.<sup>16</sup>

Sklaven genossen keinerlei persönliche Rechte, wobei manche wenige von ihnen, die im Eigentum der Allgemeinheit standen, für ihre öffentlichen Dienste ein Gehalt und die Möglichkeit erhielten, gleich einem Metöken ein im Wesentlichen freies Leben innerhalb der Polis zu führen. Diese Freiheit war jedoch nie eine politische, worin der wesentliche Unterschied zur Bürgerklasse, welche die Polis im engeren

---

<sup>14</sup> Ehrenberg, Victor. *Die Rechtsidee im frühen Griechentum. Untersuchungen zur Geschichte der werdenden Polis*. Leipzig: Hirzel, 1921. S. 136.

<sup>15</sup> Aristophanes. *Die Acharner*. Übers.: Woldemar Ribbeck. Leipzig : B.G. Teubner, 1864. 476.

<sup>16</sup> Vgl. Edwards, Iorwerth (Hrsg.). *The Cambridge ancient history. 5. Athens 478-401*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 1927. S. 6.

Sinn symbolisiert, besteht.

Wer durfte nun Teil dieser Polis im engeren Sinn sein und somit ihre Identität mitbestimmen?

Im Jahre 451 v. Chr. wurde eine von Perikles vorgeschlagene Regel bindend, die den Bürgerstatus in Athen lediglich Personen, deren Elternteile beide selbst athenische Bürger waren, zustand. Diese restriktive Politik zur Blütezeit Athens steht im Kontrast zu dem zu spät ausgeführten und somit gescheiterten Versuch, die zerfallende Polis im Jahre 405 v. Chr. durch die Einbürgerung aller Samier zu retten.<sup>17</sup>

Je nach politischer Stabilitätslage veränderte sich also die Ansicht über die Identität der „bürgerlichen“ Polis.

Es gab zwar viele Bündnisse zwischen den verschiedenen Poleis, vor allem militärische, jedoch keine Möglichkeit, sich auf „überstaatlicher“ Ebene auf seine Rechte zu berufen, wie es heute beispielsweise durch die Existenz von völkerrechtlichen Verträgen und vor allem von Menschenrechten möglich gemacht wird, die nicht von einem Menschen als Bürger eines Staates, sondern von einem Menschen an sich vor einer internationalen Instanz geltend gemacht werden können. Jacob Burckhardt vergleicht die antike griechische Polis mit anderen Stadtstaaten, die sich im Verlauf der europäischen Geschichte herausgebildet haben und kommt zu dem Schluss, dass jene schon aufgrund der Tatsache, dass sie zum Großteil freigeordnete Teile schon zuvor bestehender Reiche waren (wobei er Venedig von dieser Aufzählung ausnimmt), nicht mit der griechischen Polisform verglichen werden können.<sup>18</sup> Die Poleis entwickelten sich originär auf Basis kleinerer, einem politischen Vorstadium entsprechender familiärer Einheiten, sie entstanden als Produkt eines evolutionären Prozesses.

Ungleich moderner Staatstheorien geht die Polis seiner Meinung nach nicht vom Individuum aus, das durch den Staat geschützt werden soll, um sich selbst zu verwirklichen, sondern von einem ewigen Ganzen. „Die Polis ist ein höheres Naturprodukt; entstanden ist sie, damit Leben möglich sei, sie existiert aber weiter,

---

<sup>17</sup> Vgl. Edwards (1927). S. 6.

<sup>18</sup> Burckhardt, Jakob. *Griechische Kulturgeschichte*. Frankfurt, Leipzig: Insel Verlag, 2003. S. 110.

damit richtig, glücklich, edel, möglichst nach der Trefflichkeit gelebt werde.“<sup>19</sup>

Auch Rüdiger Bubner unterscheidet die Polis von einem modernen Staat, wobei der Staat durchaus auf der Idee der Polis aufbaue und philosophisch mit ihr verknüpft sei. Die Polis sei eine „Lebensform“, eine autarke Gemeinschaft, in der das Individuum stets zuerst als Teil des Ganzen gesehen wurde, wohingegen der Staat eine „rationale Anstalt“ sei, die durch einen Gesellschaftsvertrag erst geschaffen werden müsse, was natürlich die Akzeptanz und den Bindungswillen der Vertragsparteien impliziert.<sup>20</sup>

Von besonderem Interesse für Betrachter aus verschiedenen Bereichen ist seit jeher die Entwicklung der Polis Athen und mit ihr die Entwicklung der Demokratie. Dieser Vorgang kann hier natürlich nicht einmal ansatzweise vollständig wiedergegeben werden, jedoch sollen zumindest einige wichtige Eckpunkte kurz Erwähnung finden. 594/93 v. Chr. reformierte Solon, ein Adelige im Amte eines Archonten, d.h. eines öffentlichen Aufsichtsorgans, die attische Polis, indem er eine allgemeine Schuldentilgung durchführte, welche die Bauern aus der enormen wirtschaftlichen Abhängigkeit gegenüber den vermögenden Adelligen führte. Er verbot außerdem die Schuldknechtschaft und sicherte somit das Recht eines jeden athenischen Bürgers auf seine persönliche Freiheit. Er veränderte allerdings nichts an dem bestehenden ungleichen System der Einteilung der Bürger nach ihrem Vermögen in vier Schätzungsklassen, welche den Anteil an der politischen Mitbestimmung regelten. Es kam daraufhin zur Ära der Peisistratiden. Peisistratos herrschte als Tyrann, wobei dieser Begriff nicht missverstanden werden darf, da ihm der totalitäre Charakter, welcher heute mit Tyrannei in Verbindung gebracht wird, fehlte. Peisistratos stärkte das attische Kleinbauerntum und schwächte den Adel, wobei sein Motiv dafür wohl die Ausschaltung von potentiellen politischen Gegnern war.

Im Jahre 508/07 v.Chr. brachte die Reform des Kleisthenes tiefgreifende Veränderungen für Athen mit sich. Er unterteilte die Polis in 10 *phylen* (Stämme), die jeweils aus drei *trittyen* (Bezirke, jeweils ein Stadt-, Binnenland- und Küstenbereich) bestanden. Somit waren die verschiedenen Interessengruppen der Bürger (Adel, Bauern, Handwerker/Kaufleute/Seefahrer) jeweils in kleinen Einheiten

---

<sup>19</sup> Burckhardt (2003). S. 111.

<sup>20</sup> Vgl. Bubner, Rüdiger. *Polis Und Staat. Grundlinien Der Politischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002. S. 104.

zusammengefasst.

Die unterste Verwaltungsebene bildeten die *demen*, mit heutigen Gemeinden vergleichbare Selbstverwaltungskörper. Als Hauptorgan dieser neu gegründeten Einheiten wurde der Rat der 500 etabliert, der von Vertretern aller *phylen* beschickt wurde. Aus dessen jährlich wechselnden Mitgliedern wurden alle 35 bis 36 Tage die 50 Ratsherren einer im Rat vertretenen *phyle* ausgewählt, die Koordination des Rates, die *prytanie*.<sup>21</sup>

462 v. Chr. verminderte die Reform des Ephialtes die Kontroll- und Aufsichtsbefugnisse des vom Adel kontrollierten *areopags* und stärkte die Rechte der *ekklesia*, der Volksversammlung, welche zum mächtigsten politischen Entscheidungsorgan wurde.

Ernst-Wolfgang Böckenförde macht darauf aufmerksam, dass der antike Demokratiebegriff mit jenem der heutigen Zeit nicht ident ist.

So umfasste die antike *demokratia* als Basis in Form der Isonomie nur einen Ausschnitt der männlichen freien Bürger einer Polis. „Die Freiheit, von der man sprach, um die man kämpfte und in der man sich vom Sklaven unterschied, war zunächst immer die Freiheit der Polis selbst: ihre Entfaltung, Unabhängigkeit und Handlungsfähigkeit. Freiheit der Bürger war es, daran teilzuhaben, nicht aber davon unabhängig zu sein.“<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Vgl. Tischner, Christian. *Die Verfassungsordnung Athens im 5./4. Jh. V. Chr.* München: Grin Verlag, 2007. S. 6.

<sup>22</sup> Böckenförde, Ernst-Wolfgang. *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. S. 29 – 30.

## 2. Kunst und Philosophie - Dichtung und Wahrheit

Hesiod beschreibt am Beginn seiner *Theogonie* das Aufeinandertreffen eines Hirten und olympischen Musen am Fuße des Helikongebirges, wobei der Hirte niemand anderer als der Dichter selbst ist. Er legitimiert seine Eigenschaft als Sänger durch dieses Treffen, da ihm die Musen auftragen, die Wahrheit zu sprechen und ihm gebieten, „das Geschlecht der ewigen, seligen Götter zu preisen {...}“.<sup>23</sup>

Hesiod sieht sein Dasein als Dichter also mit einer Aufgabe verbunden.

„Hirtenpack ihr, Draußenlieger und Schandkerle, nichts als Bäume, vielen Trug verstehen wir zu sagen, als wäre es Wahrheit, doch können wir, wenn wir es wollen, auch Wahrheit verkünden“<sup>24</sup>

Die Musen beauftragen die Figur Hesiod damit, mit ihrem Beistand die Wahrheit, nicht den Trug, d.h. die verfälschte Darstellung der Wahrheit, zu verbreiten und überreichen ihm symbolisch dafür einen Stab aus Lorbeerholz.

Der Begriff „Wahrheit“, den Hesiod verwendet, bezieht sich auf die Untersuchung der Wirklichkeit, allerdings im Rahmen dichterischer Erzählung. Philosophie und Dichtung sind in seinem Werk verschmolzen. Er bedient sich des Mythos, um sich dadurch einer Erklärung der Wirklichkeit anzunähern. So beschäftigt er sich in der *Theogonie* mit dem Beginn alles Seienden<sup>25</sup> und entwirft darauf basierend eine Genealogie der Götter. Er sucht nach dem Ursprung seiner zeitgenössischen Welt im Mythos, verbindet also die Suche nach Erklärungen für das Entstehen der konkreten Wirklichkeit mit einer mythologischen Erzählung. Das umfassende Wissen der Musen über diese Sachverhalte, das diese Hesiod anvertrauen, rechtfertigt dabei seine Position als Verkünder von „Wahrheit“ und zwar im Sinne der Beschäftigung mit der menschlichen Lebenswirklichkeit.

Er selbst wird nur als einfacher Hirte dargestellt, der ohne den göttlichen Beistand wohl nicht in der Lage wäre, Wahrhaftigkeit zu schildern, sondern lediglich deren

---

<sup>23</sup> Hesiod. *Theogonie. Vom Ursprung Der Götter*. Übers.: Otto Schönberger. Stuttgart: Reclam, 1999. S. 7.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., S. 13.



Trugbild.<sup>26</sup>

Auch in der *Erga* will Hesiod „Wahres verkünden“<sup>27</sup>, jedoch unter anderen Umständen. Zwar beginnt auch dieses Werk mit der Anrufung der Musen und des höchsten Gottes Zeus im Proömium, allerdings wendet er sich daraufhin direkt an Perses, seinen Bruder, mit dem er offenbar einen Erbstreit ausgetragen hatte<sup>28</sup> und später auch an die Richter und Könige. Er will Dinge so darstellen, wie sie sind und tut dies doch anhand eines durchgehend konstruierten Arguments, ausgeschmückt mit Mythen, Allegorien und Fabeln.<sup>29</sup>

Es scheint, als wolle er seine Leser von seiner persönlichen Sichtweise überzeugen. Ausgehend von einem konkreten realen Fall erörtert Hesiod im ersten Teil des Werkes das Wesen des Streites, daran anschließend die Bedeutung des Rechts und abschließend die Notwendigkeit von Arbeit. Im Vergleich zwischen Arbeit und Recht stellt sich heraus, dass Arbeit unabhängig von der Gemeinschaft im *oikos* verrichtet werden kann, Recht in Form von „gerechter“ Rechtsprechung jedoch nur innerhalb der umfassenden Polis Wirkung zeigt.<sup>30</sup>

Hesiod erklärt, indem er Geschichten erzählt. Die erste handelt vom Streit zwischen Zeus und Prometheus, deren Auseinandersetzung die mythologische Grundlage für die Notwendigkeit von harter Arbeit darstellt. Hesiod erklärt anhand einer Geschichte, warum Menschen nicht im Überfluss leben. Die philosophische Fragestellung wird durch den Mythos beantwortet - Dichtung dient Hesiod zur Wahrheitsfindung.

Nicht nur aus chronologischen Gründen soll die Gegenüberstellung von „Wahrheit“ und Dichtung am Beginn dieser Annäherung an das Verhältnis von antiker griechischer Komödie und Philosophie stehen.

Hesiod wird in zahlreichen Werken als erster griechischer Philosoph genannt, als Vertreter der so genannten Vorsokratiker. Er steht für eine Zeit, in der sich die

---

<sup>26</sup> Vgl. Gigon, Olof. *Der Ursprung Der Griechischen Philosophie. Von Hesiod Bis Parmenides*. Basel u.a.: Schwabe, 1968. S. 18.

<sup>27</sup> Hesiod. *Erga. Von Arbeit, Wettstreit und Recht*. Übers.: Walter Marg. Lebendige Antike. Zürich: Artemis-Verl., 1968. S. 5.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., S. 6.

<sup>29</sup> Vgl. Clay, Jenny Strauss. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge u.a.: Cambridge Univ. Press, 2003. S. 32.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., S. 43.

Philosophie als „theoretische Reflexion“<sup>31</sup> über Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens in der Polis noch nicht als von der Dichtung unabhängige Gattung etabliert hatte. Sowohl in der *Theogonie* als auch der *Erga* bezieht Hesiod seine eigene Person als Verkünder bzw. Vermittler von Wahrheit in den Text mit ein.

„Ich aber werde dem Perses Wahres verkünden.“<sup>32</sup>

„So aber sprachen die Göttinnen zuerst zu mir {...}“<sup>33</sup>

Auch Aristophanes wendet sich in den Parabasen seiner Stücke selbst an das Publikum, wobei er sich dabei vom Chor vertreten lässt. Er beschäftigt sich wie Hesiod mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit und verändert sie mit dieser Auseinandersetzung in gewisser Weise auch. In dem ältesten erhaltenen Stück des Aristophanes, den *Acharnern*, wird der Autor vom Chor als „unser Meister“<sup>34</sup> bezeichnet, der die Notwendigkeit gekommen sieht, persönlich Stellung zu nehmen.

„{...} noch nie an's Publicum hat er das Wort in eigener Sache gerichtet; doch da ihn die Feinde gehässig verklagt bei Athens schnell fertigem Volke, dass er über den Staat sich lustig gemacht und die Bürgerschaft kühnlich beleidigt, so muss er hiermit sich erklären darauf vor Athens reumüthigem Volke.“<sup>35</sup>

Um sich öffentlich zu verteidigen zählt Aristophanes die Leistungen auf, die er mit der Veröffentlichung seiner Stücke erreicht hat. Als essentiellen Punkt nennt er sein Bemühen, die Leute zum Nachdenken zu bewegen und sich nicht von „schmeichelnden Reden“, also absichtlicher falscher Darstellung von Wirklichkeit - ein Seitenhieb auf politische „Überzeugungsarbeit“ - verleiten zu lassen. Später wird diese Warnung vor rhetorischen Taktiken in den *Wolken* auf äußerst drastische Weise dargestellt werden (siehe S. 77 ff). Auch in den *Acharnern* selbst wird dieses Thema eindeutig in der ersten Szene behandelt. Dikaeopolis, der es wie die meisten der Protagonisten des Aristophanes versteht, Probleme klar und verständlich zu analysieren und immun gegen Täuschungsversuche anderer zu sein scheint, also als

---

<sup>31</sup> Böckenförde (2006). S. 33.

<sup>32</sup> Hesiod. *Erga*. S. 5.

<sup>33</sup> Hesiod. *Theogonie*. S. 5.

<sup>34</sup> Aristophanes. *Acharner*. 597.

<sup>35</sup> Ebd., 598-601.

rationale Figur inmitten der korrupten, leicht zu überredenden politischen Menschenmenge auftritt, erklärt sein Anliegen in einem Monolog, den er, allein in der Volksversammlung sitzend, von sich gibt. Alle anderen Bürger Athens scheinen ihre politischen Mitwirkungspflichten nicht allzu ernst zu nehmen.

„Früh Morgens soll zur Hauptversammlung sich das Volk einfinden - aber leer ist hier die Pnyx.“<sup>36</sup>

Im Verlauf der Szene kehrt „die Gesandtschaft, die beim König war“<sup>37</sup> nach Athen zurück und präsentiert sich der Volksversammlung, die sich im Verlauf des Vormittags auch tatsächlich gefüllt hat. Sie erzählen allerlei Unfug und stellen ihr luxuriöses Leben während der Dauer ihrer Reise als großes Opfer dar. Einzig Dikaeopolis scheint ihr Spiel zu durchschauen:

„Armer Staat der Kranaer! merkst du den Hohn, den die Gesandtschaft mit dir treibt?“<sup>38</sup> Niemand außer ihm erkennt das Schauspiel der Gesandten, die eine Figur namens „Pseudo-Artabas“ als Nachrichtenüberbringer des fremden Königs vorstellen. Pseudo-Artabas verspricht den Athenern viel Gold. Das ist, was sie hören wollen und mit was sie zufrieden sind, auch wenn dieses Versprechen ganz offensichtlich eine Lüge ist. Aristophanes kontrastiert die nachvollziehbaren vernünftigen Gedankengänge des Dikaeopolis mit den vollkommen irrationalen Vorstellungen der restlichen Teilnehmer der Volksversammlung und erreicht somit einen komischen Effekt, jedoch nicht nur um der Komik selbst willen, sondern um überspitzt auf Missstände in der athenischen Politik aufmerksam zu machen. Er bedient sich des mannigfaltigen Repertoires der Satire.

Satire wird im Kontext dieser Arbeit im Rahmen einer weiten Begriffsdefinition verstanden als eine übertriebene und verzerrte nachahmende Darstellung, die auf realen Personen und Vorkommnissen basiert, deren bestimmte Eigenschaften in einem durch das jeweilige Medium vorgegebenen Umfeld dramaturgisch eingesetzt und ins Lächerliche gezogen werden. Der Grad der Verzerrung kann bis hin zur Abstraktion geführt oder nur nuanciert eingesetzt werden. Satire entstellt oder sie

---

<sup>36</sup> Aristophanes. *Acharner*. 20.

<sup>37</sup> Ebd., 61.

<sup>38</sup> Ebd., 76.

bildet Entstelltes beinahe unverändert ab. Der Rezipient weiß jedoch, wenn auch nicht immer sofort, dass sich diese Darstellung in einem gewissen Rahmen bewegt. Dieser Rahmen bietet Schutz - die „Freiheit der Kunst“, zumindest in Staaten mit funktionierenden Demokratieformen. Voraussetzung für satirische Wirkung ist, dass der Rezipient die realen Vorbilder der satirischen Darstellung kennt. Satire setzt Kenntnis bestimmter Sachverhalte voraus, um nicht „nur“ komische, sondern ihre spezielle Wirkung zu erreichen.

Die Parabase des Stücks verweist auf dieses Bestreben des Dichters durch die Worte des Chors. Dort wird auch Folgendes behauptet:

„er {der Dichter} wird hier stets das Gerechte nur sagen und gedenkt euch Gutes von vielerlei Art noch zu weisen zu euerem Glücke nicht mit Schmeicheln, auch mit Versprechungen nicht, und nicht mit falschem Gerede, mit Intriguen und heuchelnder Süßigkeit nicht, vielmehr mit bester Ermahnung.“<sup>39</sup>

Aristophanes bezeichnet sich als Verfechter von Gerechtigkeit, und Gerechtigkeit ist das erstrebenswerte Gut, um das seine Figuren kämpfen - ihr Antrieb. Er beruft sich auf die Tugend und die Gerechtigkeit als Mitstreiterinnen<sup>40</sup> in seiner oppositionellen Rolle im verwobenen institutionellen Gefüge Athens. Was denn nun Gerechtigkeit eigentlich ist, wird nicht theoretisch-philosophisch erörtert, wohl aber auf der Handlungsebene der Stücke thematisiert. Ist es gerecht, dass Dikaeopolis sich aus der Polisgemeinschaft ausgliedert und eine Privatvereinbarung mit dem Kriegsgegner Sparta trifft? Im direkten Vergleich zu dem Feldherrn Lamachos scheint der Bauer am Schluss des Stückes besser dazustehen. Aber wie wirkt sich sein Verhalten auf die Polis Athen als Gesamtheit aus?

Die Gerechtigkeit wird von Aristophanes zwar als Thema aufgegriffen, aber nicht theoretisch erörtert, sondern im Einzelfall durchgespielt. Ist der Tod die gerechte Strafe für die Sokratesfigur in den *Wolken*? Aristophanes unternimmt keinen Versuch, Gerechtigkeit allgemeingültig zu definieren, er muss dies auch nicht tun, um den Regeln des Mediums Theater zu genügen. Als Aristophanes' Gegenpol wird in der Parabase der *Acharner* Kleon genannt. Nie soll es Aristophanes „{...} geschehen,

---

<sup>39</sup> Aristophanes. *Acharner*. 624-627.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., 620.

dass wie jener ich feig im Dienste des Staats und als schuftiger Kerl mich erweise.“<sup>41</sup>  
Staatsdienst, die Pflicht jedes männlichen wehrfähigen mündigen Athener Bürgers, erfordert laut Aristophanes e contrario also Tapferkeit und Ehrlichkeit.

Natürlich muss man bei all diesen Aussagen bedenken, dass sie, trotz ihrer Positionierung in der Parabase des Stücks, in einem dramatischen Kontext formuliert wurden. Der Dichter spricht innerhalb eines Theaterstücks zu den Zuschauern. Allerdings soll das in dem Kontext dieser Arbeit kein Hindernis darstellen. Die wahre eigene Meinung des Aristophanes kann, muss sich aber nicht mit jener in den Parabasen seiner Stücke geäußerten überschneiden.

„To make distinction in the work of this exuberant and reckless artist between foolery and serious opinion is a thankless task.“<sup>42</sup>

Trotzdem werden Unmengen an gesellschaftlich relevanten Themen behandelt und können unabhängig von der historischen Person des Autors betrachtet werden.

Jener Aristophanes, mit dem sich diese Arbeit beschäftigt, ist in diesem Zusammenhang als öffentliche, mit seinem Werk verbundene Figur zu betrachten. Hesiod beruft sich in der *Erga* ebenfalls auf die Notwendigkeit von Gerechtigkeit in menschlichen Gemeinschaften. Zeus, der mächtigste aller Götter, verfolgt das Unrecht und straft die Übeltäter und auch die sozialen Gefüge, in denen sie sich befinden:

„Oft schon trug eine Stadt insgesamt eines Schlechten Verschulden, Der hinterging und betrog und schändliche Dinge erdachte; Denen sandte vom Himmel herab viel Leiden Kronion, Hunger und Seuche zugleich; hinstarben die Leute in Scharen.“<sup>43</sup>

Das Unrecht, im hesiodischen Kontext der *Erga* wohl als dem (göttlichen) Recht widersprechende Rechtsprechung zu verstehen, hat also nicht nur Folgen für den Einzelnen, sondern wirkt sich auf dessen gesamte Gemeinschaft aus - ein Gedanke, der hier, mythologisch untermauert, nur in kurzer Form angeführt wird, dem wir aber später, anders argumentiert, bei Platon wieder begegnen werden (siehe S. 22 ff). Aristophanes klammert das mythologische Fundament der Notwendigkeit,

---

<sup>41</sup> Aristophanes. *Acharner*. 631.

<sup>42</sup> Edwards. S.139.

<sup>43</sup> Hesiod. *Erga*. 240-243

Gerechtigkeit zu üben, in der *Acharner*-Parabase aus.

Gerechtigkeit kann nicht ohne Anstrengung gewonnen werden, davon gehen sowohl Aristophanes in den *Acharnern* als auch Hesiod in der *Erga*<sup>44</sup> aus.

Aristophanes stellt seine Stücke in der Parabase inhaltlich allerlei leeren Versprechungen eines schönen und unbeschwerten Lebens entgegen. Durch all seine Stücke zieht sich ein Aufruf nach Tüchtigkeit und Genügsamkeit, nach Werten, die seiner Ansicht nach seit der glorreichen Zeit der Siege bei Marathon verloren gegangen seien. So spricht der Chor der Alten in den *Acharnern*:

„Ist das wohl billig, bei der Wasseruhr altersschwachen Männern so mitzuspielen, die sich's haben Mühe kosten lassen und bei der Arbeit vielen sauren Schweiß sich oft von der Stirn abgewischt, Männern die bei Marathon kämpften für die Vaterstadt?“<sup>45</sup>

Gebietet es nicht die Gerechtigkeit, die heldenhaften Taten der Alten zu ehren, anstatt sie zu verachten? Aristophanes beruft sich in diesem Text nicht, zumindest nicht direkt, auf das gottgegebene Recht, das in einer gerechten Gesellschaft walten sollte, erzählt keine Geschichten vom personifizierten Eid und Zeus, sondern beruft sich auf eine Zeit, in der es möglicherweise schon einmal besser war:

„Ja als wir bei Marathon stritten, da verfolgten wir, aber jetzt werden wir von Taugenichtsen hart verfolgt {...}“<sup>46</sup> Aber auch die Vertreter jener alten Kriegshelden werden im komödiantischen Kontext als verwirrte, engstirnige, unvernünftige – als komische – Figuren auf die Bühne gebracht.

Im *Frieden* definiert sich Aristophanes nicht als Verkünder von Wahrheit, sondern lässt den Chor in der Parabase sagen:

„Wir aber wollen unserm Publikum frisch von der Leber sagen, was wir denken.“<sup>47</sup>

Das ließe also durchaus darauf schließen, dass der Wahrheitsbegriff, den Aristophanes zu verkünden meint, mit seiner persönlichen Sichtweise gleichgesetzt werden kann. Über das Aufzeigen „wahr“, also realistisch stattfindender Vorgänge

---

<sup>44</sup> Hesiod. *Erga*. 286-297.

<sup>45</sup> Aristophanes. *Acharner*. 667

<sup>46</sup> Ebd., 616.

<sup>47</sup> Aristophanes. *Der Frieden*. Übers.: Christoph Jungck, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1989. 734.

im Athener Poliswesen, will er die für ihn relevanten Werte für das Publikum nachvollziehbar untermauern.

In den *Wolken* bittet Aristophanes um göttliche Unterstützung bei der Verkündung von „Wahrheit“<sup>48</sup>. Der Zweck der „Wahrheitsverkündung“ ist dabei wiederum die politische Veränderung der aktuellen Umstände:

„Dann wird bald, trotz euren Fehlern, alles wieder wie zuvor, Alles sich zum besten wenden, und die Stadt ersteht im Glück.“<sup>49</sup>

Erneut ist scheinbar das Wohlergehen der Polis das Anliegen des Aristophanes. Die *Wolken* sind ein gutes Beispiel dafür, dass „Wahrheit“ bei Aristophanes durchaus mit einer subjektiven Ansicht darüber, wie die gesellschaftliche Wirklichkeit gestaltet sein soll, gleichgesetzt werden kann und keinen absoluten Begriff darstellt. Wahrheit hat Wirklichkeitsbezug.

Wie auch Hesiod ist Aristophanes an der Beobachtung und Erklärung der sozialen Wirklichkeit interessiert. Er geht allerdings weiter und will mit seinem Werk in deren Gestaltung eingreifen:

„Dem heiligen Chor geziemt's, der Stadt zu raten und zu künden, was ihr nützlich ist“<sup>50</sup>, spricht der Chor der Eingeweihten in den *Fröschen*, jenem Stück, anhand dessen auch inhaltlich auf den Zusammenhang zwischen Theater und Gesellschaft aufmerksam gemacht wird. In diesem späteren Werk prangert Aristophanes noch immer die selben Missstände an, wie schon zuvor in den *Acharnern*:

„Oft will mich's bedünken, als gehe es unserer Stadt mit ihren braven und wackeren Bürgern so wie mit dem guten alten Geld und den neuen Goldmünzen. Auch das war unverfälscht, ohne Zweifel das beste Geld, das es je gegeben hat{...}“<sup>51</sup>

Die alten Werte werden wiederum verteidigt und hoch gelobt. Das ist Teil der „Wahrheit“ des Aristophanes.

---

<sup>48</sup> Vgl. Aristophanes. *Die Wolken*. Übers.: Otto Seel, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1963. 519.

<sup>49</sup> Aristophanes. *Die Wolken*. 593.

<sup>50</sup> Aristophanes. *Die Frösche*. 682.

<sup>51</sup> Ebd., 718.

Sowohl Hesiod als auch Aristophanes sprechen zum Teil als sie selbst zum Rezipienten ihrer Texte. Hesiod erkennt den Zweck seiner Arbeit darin, Wahrheit zu verkünden und wird dazu von den Musen befähigt, wird also damit seiner Eigenschaft als Sänger gerecht.

Aristophanes sieht seine Aufgabe darin, die Zuschauer durch seine Stücke auf Missstände aufmerksam zu machen. Die Gerechtigkeit und die Tugend sind Werte, für die er eintritt und die er verkünden will. Aristophanes ist sich seiner meinungsbildenden Macht offenbar durchaus bewusst. Seine Gedanken werden rezipiert und können sich auf das sozialpolitische Gefüge auswirken.

Man kann zusammenfassend festhalten, dass Hesiod Wahrheit durch den Mythos ausdrückt, er erklärt die Welt seiner Zeit mit mythologischen Erzählungen.

Aristophanes bedient sich anderer Methoden. Einerseits verwendet er auf der Handlungsebene tagespolitisch aktuelle Vorgänge, nennt Namen und konkrete Schauplätze, andererseits überzeichnet er diese und generiert dadurch satirisch-komische Effekte. Genau diese lassen den Zuschauer allerdings Ungerechtigkeiten erkennen, jedoch natürlich aus dem Blickwinkel des Verfassers, das heißt durch die Augen des Aristophanes.

Die Wirklichkeit wird verzerrt, um das Publikum dadurch erkennen zu lassen.

Eine weitere Ebene stellt die Parabase dar: Hierin wendet sich der Dichter direkt an das Publikum und erklärt seine Absichten, unter welche neben anderen die Verkündung von Gerechtigkeit über das Aufzeigen von Ungerechtigkeit fällt. Er versucht nicht, allgemein gültige Definitionen dieser Begriffe zu erarbeiten, sondern unternimmt ein Durchspielen von Einzelfällen. Eine andere, weit weniger philosophische Absicht, ist beispielsweise, das Publikum von seinen überlegenen dichterischen Fähigkeiten zu überzeugen. Zu beachten ist hierbei, dass seine späten Stücke *Ekklesiazusen* und *Plutos* ohne Parabasen auskommen.

Sowohl bei Aristophanes als auch schon bei Hesiod überschneiden sich Dichtung und Philosophie, die Suche nach Wahrheit. Ihre Werke stehen in Bezug zur Wirklichkeit und wollen diese einerseits erklären, wie Hesiod es durch den Mythos anstrebt, andererseits auch verändern, wie es Hesiods Ratschläge in der *Erga* als auch die Parabasen in den Stücken des Aristophanes zeigen.

Beide erzählen Geschichten.



Platon widmet sich unter anderem im zehnten Buch der *Politeia* der nachahmenden Darstellung und erklärt, warum das Werk des Dichters stets weit entfernt von der Wahrheit sei. Diese Erläuterungen werden als Teil der umfassenden Ideelehre Platons verstanden.<sup>52</sup>

Er geht von drei Begriffen aus: Wesensbildneri, Werkbildneri und Nachbildneri. Das Wesen eines Dinges wird von Gott geschaffen und ist die Grundlage für alle dieses Wesen nachahmende Werke, die sich in der menschlichen Umgebung manifestieren. So ist ein Stuhl, der von einem Tischler gefertigt wurde, ein Werk, das ein Wesen des Begriffs Stuhl nachahmt. Die Nachbildneri hingegen ahmt ihrerseits nur das Werk nach, ist also die Nachahmung einer Nachahmung. Unter diesen Begriff lassen sich beispielsweise die Malerei und das Theater subsumieren.<sup>53</sup>

Am Beispiel Homers wird erläutert, dass sich sein Werk zwar mit relevanten Themen wie Kriegsführung, Bildung und desgleichen befasst, jedoch keinen direkten Einfluss auf die Wirklichkeit ausübt wie z.B. die „Werke“ eines Lykurg oder Solon, deren staatsmännische Taten die politische Welt prägten. Auch hat Homer nie einen Kriegszug angeführt oder beraten. Sein Werk sei also rein der Ebene der Nachbildneri zuzuordnen.<sup>54</sup>

Verteidiger der Dichtkunst sprechen jener nicht nur Anmut, sondern auch die Eigenschaft zu, „förderlich für die Staaten und das gesamte menschliche Leben“ zu sein.<sup>55</sup> Sollte dem so sein, verdiene die Dichtkunst im Kontext der „Politeia-Diskussionen“ durchaus Beachtung. Rein der dem Staat nützliche Wert der Kunst zählt.

Die Dichtkunst habe aber die negative Eigenschaft, Menschen zu verderben.<sup>56</sup> Auch tugendhafte Menschen leiden mit, wenn die Figuren der Tragödiendichter ihre verzweifelten Reden halten, sie „folgen mitempfindend, und die Sache sehr ernsthaft nehmend“<sup>57</sup> im Zustand des Mitgefühls. Die offen gezeigte Verzweiflung entspricht

---

<sup>52</sup> Vgl. Martin, Gottfried. *Platons Ideenlehre*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1973. S. 93.

<sup>53</sup> Vgl. Platon. *Politeia*. Übers.: Friedrich Schleiermacher in *Platon. Sämtliche Werke Band 2*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2008. 597 a – d.

<sup>54</sup> Vgl. ebd., 599 c.

<sup>55</sup> Ebd., 607 d.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., 605 c.

<sup>57</sup> Ebd., 605 d.

allerdings nicht der gewünschten Verhaltensweise eines Mannes, der selbst in eine leidvolle Situation gelangt. In diesem Falle sei Zurückhaltung und Standhaftigkeit gefordert und kein emotionales Nachgeben. Soll man jemanden loben, der sich so zeigt, wie man selbst nicht sein möchte bzw. nicht sein soll? Ähnlich verhält es sich laut Platon mit der Komik. Man solle nicht das belachen, was man selbst nie aussprechen wollte. Die dichterische Nachbildung stellt ein Problem dar:

„Denn sie nährt und begießt alles dieses, was doch sollte ausgetrocknet werden, und macht es in uns herrschen, obwohl es doch müßte beherrscht werden, wenn wir Bessere und Glückseligere statt Schlechtere und Elendere werden sollen“.<sup>58</sup>

Den aristophanischen Komödien lässt sich ein Einfluss auf die politisch-soziale Realität der Polis kaum absprechen, da sie diese zwar nachbilden, durch diese Nachbildung aber auf sie einwirken und somit eine Wechselwirkung entsteht. Die Zuschauer werden mit Inhalten konfrontiert, die ihr politisches Leben thematisieren und kritisieren. Wird diese Kritik zumindest von Teilen der Rezipienten übernommen, kann dies durchaus zur diskursiven Weiterentwicklung des politischen Gefüges führen, indem der theatralen Reflexion direkt oder indirekt politische Handlungen folgen. Einem gefestigten demokratisch-orientierten Staatswesen kann ein reger Austausch mit kritischer Kunst nur förderlich sein. Verträgt eine Gesellschaft jedoch keine Kritik (mehr), kann die freie Meinungsäußerung natürlich eine Bedrohung für die jeweiligen Machthaber darstellen.

---

<sup>58</sup> Platon. *Politeia*. 606 d.

### **3. Das Individuum - Die Polis: Ein Spannungsverhältnis**

#### **3.1. Widerstand - Gehorsam (Apologie, Kriton)**

Das Zusammenleben von Menschen innerhalb einer Polis ist von Regeln bestimmt, die im Idealfall die gleiche Wirkung auf alle Bürger, das heißt in diesem Sinne aktiv am politischen Leben der Polis Teilnehmende, entfalten. Diese „Spielregeln“ sollen also gerecht sein. In einer alleinstehenden, dementsprechend nicht von überstaatlichen Strukturen dominierten demokratischen Regierungsform entscheidet die Mehrheit, was als „gerecht“ anzusehen ist. Dabei wird nicht von absoluten Wertvorstellungen ausgegangen, sondern die Gerechtigkeit aus der politischen Perspektive der Allgemeinheit betrachtet. Es wird der größte gemeinsame Nenner aus einer Vielzahl von individuellen Gerechtigkeitsvorstellungen und -definitionen gesucht und zur politischen Wahrheit erklärt. Kann nun dieser Akt des politischen Beschlusses, unabhängig von konkreten Inhalten, generell als nicht zu hinterfragende höchste Stufe der Gerechtigkeit bestehen, egal, ob der Inhalt persönlichen Idealen und Lebenseinstellungen widerspricht? Muss der Einzelne Unrecht hinnehmen, um das Fortbestehen der Gemeinschaft zu sichern oder ist es die Pflicht jedes Einzelnen, grundlegende Gerechtigkeitsvorstellungen gegenüber offensichtlich ungerechten politischen Handlungen zu verteidigen und wenn es notwendig ist, dabei die Spielregeln zu überschreiten?

Darf ein eindeutig zu Unrecht, aber formal rechtsgültig Verurteilter aus der Gefangenschaft fliehen, wenn sich ihm die Möglichkeit dazu bietet?

### 3.1.1. Kriton

Diese Frage stellt sich Platon in seinem Text *Kriton*, in dem der zum Tode verurteilte Sokrates, der in Platons Werk stets Weisheit und Tugend symbolisiert, in einem Kerker auf die Ankunft eines Schiffes aus Delos wartet, die den Zeitpunkt seines Todes markieren soll. Er bekommt Besuch von einem seiner treuen Anhänger, Kriton, der ihm offenbart, dass sich genügend Unterstützer für eine Befreiungsaktion finden würden und es ohne Probleme möglich sei, Sokrates aus der Gefangenschaft zu holen. Sokrates lehnt den Vorschlag ab, aber natürlich nicht, ohne seine Gründe in geschickt formulierten Argumentationslinien zu präsentieren.

Der gesamte Dialog gleicht eher einem dramatischen Werk als einer rein theoretisch-philosophischen Abhandlung, in erster Linie natürlich durch die von Platon stets verwendete Dialogform des Textes, aber auch durch den dramatischen Aufbau des Gespräches.

Zuerst werden, einer Exposition gleich, kurz die dem Geschehen vorhergegangenen Umstände erläutert. Die Szene beginnt mit dem Erwachen Sokrates'. Um festzulegen, wann und wo der Dialog stattfindet, lässt Platon den Philosophen fragen: „Warum bist du schon um diese Zeit gekommen, Kriton? Oder ist es nicht noch früh?“<sup>59</sup> Nach der Bejahung der Frage durch seinen Gast wundert sich Sokrates, warum ihm der Wächter schon zu solch morgendlicher Stunde Einlass verschaffe. Zeit und Ort des Geschehens sind bestimmt, deren Einheit wird im Verlauf des Textes gewahrt. Das eigentliche Vorhaben Kritons, nämlich Sokrates dazu zu überreden, mit Hilfe seiner Freunde zu fliehen, wird erst nach einem behutsamen Aufbau, der die Hintergründe der Beziehungen zwischen den zwei Figuren und die Umstände, unter denen es zur „dargestellten“ Situation gekommen ist, erläutert, deutlich erklärt. Zuerst beschreibt Kriton, wie er dem friedlich schlafenden Mentor schon seit einiger Zeit zugesehen, wie er ihn schon so oft glücklich und zufrieden erlebt habe und die aktuelle Situation einfach nicht verstehe. Noch wurde nicht erwähnt, welche Situation das denn genau sei. Sokrates jedoch bringt es in der darauf folgenden Zeile auf den Punkt: „Es wäre ja frevelhaft, o Kriton, mich in solchem Alter unwillig darüber zu gebärden, wenn ich endlich sterben

---

<sup>59</sup> Vgl. Platon. *Kriton*. Übers.: Friedrich Schleiermacher in *Platon. Sämtliche Werke Band 1*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2009. 43 a.

muß.“<sup>60</sup>

Der Leser wird Schritt für Schritt, Zeile für Zeile, auf die Dramatik der Situation eingestimmt. Er erfährt, dass das Schiff aus Delos schon sehr bald in den athenischen Hafen einlaufen und den Todeszeitpunkt des Sokrates markieren wird. Die Verse 43a-44b können somit durchaus als dramatische Exposition betrachtet werden.

Nun, da die Spannung aufgebaut wurde, kommt Kriton auf den inhaltlich wichtigsten Punkt zu sprechen: „{...} Aber, du wunderlicher Sokrates, auch jetzt noch folge mir und rette dich.“<sup>61</sup>

Die Position des Kriton ist klar: Er will, dass Sokrates flieht. Die Haltung des Sokrates selbst muss erst bestimmt werden. So sagt er:

„Wir müssen also erwägen, ob dies wirklich tunlich ist oder nicht. Denn nicht jetzt nur, sondern schon immer habe ich ja das an mir, daß ich nichts anderem von mir gehorche als dem Satze, der sich mir bei der Untersuchung als der beste zeigt.“<sup>62</sup>

Offensichtlich wird Sokrates hier als durchwegs individualistischer Charakter gezeichnet. Er gehorcht als einzelner Mensch nur den besten Ergebnissen seiner eigenen Untersuchungen und lässt sich offensichtlich nicht blind von Befehlen oder Vorschlägen leiten, wenn er diese nicht als angemessen empfindet.

Warum also überlegt er, ob es tunlich sei, ein offensichtlich ungerechtes Todesurteil nicht anzuerkennen? Warum übt er nicht sofort Widerstand, sobald sich ihm die Gelegenheit dazu bietet, was in dieser Situation auch der Fall ist?

Schon die Befürchtung des Kriton, die Menge werde ihn verurteilen, wenn sie erfahren würde, dass er seinem Freund in der Not nicht geholfen habe, obwohl er die Möglichkeit dazu gehabt hätte, wird mit dem Argument abgetan, dass die Besten der Masse verstehen würden und die Meinungen der Übrigen ohnehin in Bezug auf diese Frage wertlos seien. Dieses Argument versucht Kriton damit zu entkräften, dass die Meinung der Masse insofern zu berücksichtigen sei, als dass die Masse dazu fähig sei, „nicht das kleinste Übel nur zuzufügen, sondern wohl das größte,

---

<sup>60</sup> Platon. *Kriton*. 43 b.

<sup>61</sup> Ebd., 44 b.

<sup>62</sup> Ebd., 46 b.

wenn jemand bei ihnen verleumdet ist.“<sup>63</sup>

Inwieweit soll die Meinung der Menge, auch wenn diese einen wahren Sachverhalt nicht kennt, berücksichtigt werden? Kriton ist der Ansicht, dass allein die Macht der Masse bereits eine Rücksichtnahme rechtfertigt. Sokrates relativiert in seiner Antwort auf diesen Punkt allerdings diese Macht.

„Möchten sie nur, o Kriton, das größte Übel zuzufügen vermögen, damit sie auch das größte Gut vermöchten. Das wäre ja vortrefflich! Nun aber vermögen sie keines von beiden. Denn weder vernünftig noch unvernünftig können sie machen; sondern machen nur, was sich eben trifft.“<sup>64</sup>

Die potentiellen Gegner werden als nicht sonderlich ernstzunehmend beschrieben. Das eigentliche Problem liege an einer ganz anderen Stelle. Eine ähnliche Argumentationsstrategie hatte Sokrates auch in der *Apologie* angewendet, als er seine Ankläger nicht als eigentlichen Grund für seine Situation als Angeklagter anerkannte.

Sokrates übt mit seiner Aussage im Text *Kriton* Kritik an der politischen Entscheidungsfindung, die ihn zwar umbringen könnte, aber damit nichts wirklich verändern würde. Weder in eine noch in die andere Richtung werden klare Ziele gesetzt und Schritte zu deren Verwirklichung unternommen. Alles passiert nur unter Rücksichtnahme auf die nähere zeitliche und örtliche Umgebung. Kriton unterbreitet Sokrates den Vorschlag, dass er, weil er nach seiner Flucht Athen verlassen müsse, bei Bekannten Kritons in Thessalien Unterschlupf finden könne. Er verstärkt sein Anliegen mit dem Argument, dass Sokrates, wenn er die Fluchtmöglichkeit nicht wahrnehmen sollte, seine eigenen Söhne im Stich lasse (wobei seine Frau Xanthippe von Kriton nicht als Argumentationsunterstützung angeführt wird) und diese ihr zukünftiges Leben als Waisen verbringen werden müssen. Sucht Sokrates die für ihn bequemste Lösung? Das würde nur schwer in das von Platon kreierte Bild des großen Denkers passen.

Sokrates beginnt nun damit, die von Kriton ins Spiel gebrachten Punkte zu verknüpfen um damit seinen eigenen Standpunkt zu illustrieren. Schnell überzeugt er seinen Gesprächspartner davon, dass in verschiedenen Themenbereichen die

---

<sup>63</sup> Platon. *Kriton*. 44 d.

<sup>64</sup> Ebd.

Meinung des Sachverständigen die wichtigste ist. Bei einer Verletzung interessiert sich der Verletzte wenig für die Meinung eines Laien, sondern nur für die eines Arztes, dies gebietet die Vernunft. Warum also solle es bei Fragen der Gerechtigkeit anders sein?

Die Meinungen der Wenigen, die sich auf Fragen der Gerechtigkeit verstehen, sind jene, die zählen. Ein Schwachpunkt dieser Ansicht ist jedoch, dass eine Regierungsform, die Beschlüsse durch Mehrheiten fasst, dieser ethischen Perspektive des Sokrates entgegensteht. Die Meinung des Einzelnen zählt politisch nur, wenn er die Mehrheit davon überzeugen kann, dass sie richtig ist. Sokrates nimmt diesen Punkt vorweg: „Aber doch, könnte wohl jemand sagen, haben die Leute es ja in ihrer Gewalt, uns zu töten.“<sup>65</sup>

Allerdings soll man, so Sokrates, nicht das Leben an sich, sondern das gute Leben, also das gerechte und sittliche, am höchsten achten. Damit lässt sich das Thema auf folgende Frage reduzieren: Ist es gerecht, unter den Umständen, in denen sich der Philosoph befindet, zu fliehen? Sokrates baut seine Argumentation auf ein ethisches Fundament, er einigt sich mit Kriton auf gewisse unwiderlegbare Grundannahmen, die als Basis ihrer Diskussion dienen sollen. Die erste ist, dass ein gerechtes Leben zu führen das Ziel eines Menschen sein sollte. Weiters einigen sich die Gesprächspartner darauf, dass es nie angebracht ist, vorsätzlich Unrecht zu tun, auch nicht, wenn man selbst Unrecht erfahren hat. Genauso stimmen ihre Meinungen darin überein, dass Versprechen eingehalten werden müssen. Diese Grundlage wendet Sokrates nun auf seinen eigenen Fall an: Würde er aus Athen fliehen, würde er Unrecht üben und Versprechen brechen und zwar gegenüber den *nomoi*, den Gesetzen. Diese lässt er nun in personifizierter Form sich selbst in einer imaginären Fluchtszene gegenübertreten. Die Gesetze verkörpern für Sokrates den „Staat“, die Polis. Diese kann nur existieren, wenn ihre Regeln eingehalten werden. Zu diesen Regeln zählen auch gefällte Urteile.<sup>66</sup>

Wiederum erkennt Sokrates schon im Vorhinein den fragwürdigen Punkt seiner Aussage: „Oder sollen wir ihnen {den Gesetzen} sagen: die Stadt hat uns ja unrecht

---

<sup>65</sup> Platon. *Kriton*. 48 a.

<sup>66</sup> Vgl. Harrison, Alick R. W. *The law of Athens*. Oxford: Clarendon Press, 1968. S. 190.

getan und die Klage nicht recht gerichtet?“<sup>67</sup>

Sokrates lässt die Gesetze erwidern, dass jeder, der in der Polis lebt, ein Abkommen mit derselben geschlossen hat. Die Polis und der Bürger leben in einem reziproken Verhältnis, es herrschen beiderseitige Rechte und Pflichten vor. Die Funktionsmechanismen der Gemeinschaft müssen vom Einzelnen anerkannt werden, da er sonst die Sicherheit der Allgemeinheit gefährdet und somit die Polis selbst angreift. Sie wird mit der Rolle von Vater und Mutter verglichen: die Polis hat ihren Bürger und seine Vorfahren groß gezogen und ihnen ein geglücktes Leben ermöglicht. So wie Gewaltanwendung gegen Vater und Mutter untersagt ist, ist sie auch oder vor allem gegen das „Vater-Land“ untersagt. Aristophanes demonstrierte Jahre zuvor in den *Acharnern*, dass eben solch grundlegende Annahmen wie jene, dass Gewaltanwendung gegen die eigenen Eltern untersagt sei, durch geschickte rhetorische Argumentation auf einer sprachlich-logischen Ebene ihrer Geltung beraubt werden können, indem genau jene Techniken angewendet werden, welche die Bühnenfigur Sokrates im Stück seine Schüler lehrt.

Platon lässt seinen Sokrates im *Kriton* erklären, dass jedes Mitglied einer Polis zeitlebens die Möglichkeit habe, sich dafür zu entscheiden, seine Mitgliedschaft an der Gemeinschaft aufzugeben und diese zu verlassen. Tut er dies jedoch nicht, akzeptiert er ihre Regeln und Entscheidungsfindungsprozesse. Dieser „Vertrag“ zwischen der Polis und dem Einzelnen ist die Basis für die Möglichkeit, ein gutes Leben führen zu können - ein Leben in der Gemeinschaft. Ein Vertragsbruch gleicht der Verletzung aller grundlegenden Annahmen, auf die sich Sokrates und Kriton geeinigt hatten. Sokrates beschreibt also das Verhältnis zweier Eigenschaften des Menschen zueinander: das physische Wesen einerseits und der Bürger andererseits formen eine Einheit, bestehend aus einer sich gegenseitig bedingenden Verbindung. Sokrates fühlte sich mit Athen verbunden. Das zeigte sich unter anderem auch daran, dass er bis auf eine Ausnahme an allen Festen der Polis teilgenommen hatte, was darauf schließen lässt, dass er auch bei der Aufführung der *Wolken* im Publikum saß.

Würde Sokrates Athen verlassen, so würde er sich selbst und all seinen Lehren widersprechen.

---

<sup>67</sup> Platon. *Kriton*. 50 c.



Wählte er jedoch den Tod, so würde sein Bild bestehen bleiben. Sokrates stirbt, um ein Symbol zu bleiben bzw. zu werden - ein bekanntes Motiv.

Sokrates übt in diesem Fall nicht blinden Gehorsam, auch nicht Widerstand aus, sondern folgt seinen eigenen Überlegungen zum Wohl der Allgemeinheit, in der er Zeit seines Lebens aufgehen konnte.

Er sieht den einzelnen Menschen als Teil der Polis, als Zahnrad im Getriebe und als nach einem guten Leben Strebender liegt seine Erfüllung im Leben im Einklang mit der Polis.

„Also, Sokrates, gehorche uns, deinen Erziehern, und achte weder die Kinder, noch das Leben, noch irgend etwas anderes höher als das Recht {...}“<sup>68</sup>, sagen die Gesetze. Und Sokrates gehorcht. Er argumentiert gegen eine Form des Widerstandsrechts und doch muss dies im Zusammenhang mit der Stellung des Philosophen als literarische Allegorie der Gerechtigkeit gesehen werden und sollte nicht als Legitimation der Ignoranz und Passivität gegenüber Herrschenden auf heute existierende Staatsformen übertragen werden, welche, wie bereits beschrieben, sich deutlich von antiken Poleis unterscheiden. Sokrates übte Widerstand, jedoch stets im Rahmen des von ihm als politisch legitim Angesehenen (siehe S. 31). Als Organ des Poliskörpers fügt sich Sokrates dem Urteil seiner Richter, um nicht selbst eine Ungerechtigkeit in Form eines Bruches mit dem von ihm verteidigten demokratischen System zu begehen. Eine Relativierung der Polis würde, bedingt durch seine prominente Stellung innerhalb der attischen Gesellschaft, zu einer Widerlegung seiner Lehren führen. Er opfert sich der Idee der Gerechtigkeit, denn einem ungerechten Urteil soll nicht mit einer neuerlichen Ungerechtigkeit, der Entsagung des politischen Systems, entgegnet werden. Sein Tod ist für ihn kein Scheitern, sondern die Beharrung auf die Notwendigkeit der Treue gegenüber der Polis, deren Fortbestehen über dem Schicksal des individuellen Menschen steht. Sokrates wird im Jahre 399 v. Chr. zum Tode verurteilt, in einer Zeit des Verfalls, in einer Zeit der politischen Instabilität nach einem verlorenen großen Krieg. Der individuelle Mensch, so lässt sich aus *Kriton* herauslesen, kann ein gelungenes Leben nur innerhalb der Polis führen. Hat er sich erst einmal für eine Bindung zu ihr entschieden, steht die Akzeptanz von ungerechten Urteilen, solange sie durch ein

---

<sup>68</sup> Platon. *Kriton*. 54 b.

korrektes Verfahren zustande gekommen sind, über dem Recht des Einzelnen, Gerechtigkeit zu erfahren, denn die Auflehnung gegen einen Beschluss der Mehrheit ist an sich Unrecht.

### 3.1.2. Apologie

Das Verfahren gegen Sokrates wird in der *Apologie des Sokrates* von Platon beschrieben.

Der Text besteht aus einer Verteidigungsrede des Verurteilten vor dem Volksgericht, das aus 501 Athener Bürgern zusammengesetzt ist. Die Szenerie unterscheidet sich somit enorm von der isolierten Umgebung des Kerkers, in dem der Dialog mit Kriton abgehalten wird.

Der 70-jährige Philosoph steht das erste Mal vor Gericht und erklärt am Beginn seiner Rede die Voraussetzungen für das Verständnis seiner Argumentation:

„und nur dies erwägt und acht darauf habt, ob das recht ist oder nicht, was ich sage. Denn dies ist des Richters Tüchtigkeit, des Redners aber, die Wahrheit zu sagen.“<sup>69</sup>

Sokrates weist schon von Anfang an die Anschuldigungen seiner Ankläger Meletos, Anytos und Lykon zurück, die ihm vorwerfen, der *asebie*, also der Gottlosigkeit und Verführung der Jugend schuldig zu sein.<sup>70</sup>

Interessant ist hierbei seine Taktik, die eigentliche Anklage als irrelevant abzutun und sie nur als das Ergebnis einer jahrzehntelang andauernden Anhäufung von Skepsis und Misstrauen gegenüber seiner Person abzutun. Hierbei steht er einer Menge an ihm größtenteils unbekanntem Gegnern gegenüber, deren Namen er nicht einmal kennt, „außer etwa, wenn ein Komödienschreiber darunter ist.“<sup>71</sup>

Wer hier gemeint ist, ist allen Anwesenden bekannt: Sokrates bezieht sich natürlich auf Aristophanes.

---

<sup>69</sup> Vgl. Platon. *Apologie des Sokrates*. Übers.: Friedrich Schleiermacher in *Platon. Sämtliche Werke Band 1*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2009. 18 a.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., 23 c – 24 b.

<sup>71</sup> Ebd., 18 d.

Er ist sich bewusst, dass seine Chance, freigesprochen zu werden, sehr gering ist. Er sieht seine Verteidigung als Pflichterfüllung gegenüber den Gesetzen der Polis: „mir gebührt, dem Gesetz zu gehorchen und mich zu verteidigen.“<sup>72</sup>

Im Verlauf seiner Rede und des Dialogs mit Meletos belegt er auf für ihn typische Weise die von seinen Gegnern dargebrachten Argumente und stilisiert sich selbst zu einem tugendhaften Symbol der Weisheit.

„Nicht gut sprichst du, lieber Mensch, wenn du glaubst, Gefahr um Leben und Tod müsse in Anschlag bringen, wer auch nur ein wenig nutz ist“, so spricht der Angeklagte, „und müsse nicht vielmehr allein darauf sehen, wenn er etwas tut, ob es recht getan ist oder unrecht {...}“<sup>73</sup> Wiederum stellt Sokrates das gute Leben als das höchste zu erreichende Gut dar. Wenn er durch die Position, in die er sich selbst guten Gewissens stellt, in Probleme gerät, muss er diese ertragen und darf von seinem Standpunkt nicht abweichen. Auffallend ist, dass Sokrates nicht nur die eigene Positionierung seiner selbst erwähnt, sondern auch die durch „Obere“<sup>74</sup>. Wer bei einem Kriegseinsatz beispielsweise den Tod fürchte, der begehe einen Frevel, „Denn den Tod fürchten {...} das ist nichts anderes als sich dünken, man wäre weise, und es doch nicht sein.“<sup>75</sup> Man weiß nichts über den Tod, also soll man ihn nicht fürchten. In diesem Beispiel wird als „Oberer“ allerdings nicht ein Mensch, sondern Gott genannt. Die Berufung zum Kriegsdienst sei also eine göttliche Prüfung des einzelnen Menschen.

Ein Ungehorsam gegen den Besseren, sei es Gott oder ein Mensch, sowie gesetzwidriges Handeln, sei Sokrates zufolge schädlich. Er verwendet den Ausdruck „aus der Ordnung weichen“<sup>76</sup>. Die funktionierende Polis ist die Ordnung, in welcher die einzelnen Menschen funktionieren müssen. Wie sie dies schaffen können, darüber gibt es unterschiedliche Ansichten. Sokrates vertritt seine eigene, er sucht nach der Weisheit und stellt dafür Dinge in Frage, die manch anderem heilig erscheinen.

Was sind nun seine Möglichkeiten? Er könnte vor den Richtern versprechen, sich

---

<sup>72</sup> Platon. *Kriton*. 19 a.

<sup>73</sup> Platon. *Apologie des Sokrates*. 28 b.

<sup>74</sup> Vgl. ebd., 28 d.

<sup>75</sup> Ebd., 29 a.

<sup>76</sup> Vgl. ebd., 29 a.

von seiner gewissen Leuten zuwiderlaufenden Lebensweise abzuweichen um somit einer Todesstrafe zu entgehen, möglicherweise könnte er auch vorschlagen, ins Exil zu gehen. Beide Möglichkeiten widersprechen dem von ihm zuvor Gesagten. Seine einzige realistische Wahl ist die Weiterführung seines Lebensstils innerhalb Athens, jedoch unter Befolgung der staatlichen Regeln. Ein Leben ohne Selbsterforschung sei seiner Ansicht nach nicht wert, gelebt zu werden.<sup>77</sup> Sokrates weiß, dass er sterben muss und durch den Tod für seine Überzeugung zum philosophischen Märtyrer erhoben werden wird. Deutlich wird dies in seiner beinahe religiösen Selbstinszenierung<sup>78</sup>, der Betonung der Relevanz eines göttlichen Auftrags. Sollte sich ein Mann, welcher der Asebie angeklagt ist und überleben will, auf einen göttlichen Auftrag berufen?

Die Stellung eines individuellen Menschen innerhalb der Polis soll also gefestigt sein von der Überzeugung der Rechtmäßigkeit seiner Handlungen und der Überzeugung der Notwendigkeit seiner eigenen Position innerhalb des gesellschaftlichen Gefüges. Sokrates behauptet, sich nicht um seiner selbst Willen zu verteidigen, sondern um den Richtern, den potentiellen Verurteilern, die Möglichkeit zu geben, richtig zu handeln. Er vergleicht die Stadt mit einem edlen Rosse, das aufgrund seiner Größe oftmals den Anreiz durch einen Sporn bedarf, um handlungsfähig zu bleiben. Er selbst sei dieser notwendige Sporn.<sup>79</sup>

Er geht sogar soweit, seinen göttlichen Dienst als das größte Gut, das dem Staat je widerfahren sei, zu bezeichnen.<sup>80</sup> Diese größenwahnsinnig anmutende Aussage und die Berufung auf das Daimonion, die göttliche Stimme in Sokrates, kann keinen Freispruch zum Ziel haben. Sokrates stellt die Richter vor die Wahl: ganz oder gar nicht. Entweder akzeptieren sie seine Methoden oder sie richten ihn hin, was jedoch den Verlust eines wesentlichen Elements im Zusammenhalt der Polis mit sich brächte. Wenn sich Sokrates so sehr um seine Polis sorgte, warum nahm er dann nie an Volksversammlungen teil und beriet die Entscheidungsträger in wichtigen Fragen?

Sokrates trennt hier interessanterweise zwischen Politik, die von Kompromissen

---

<sup>77</sup> Vgl. Platon. *Apologie des Sokrates*. 38 a.

<sup>78</sup> Vgl. ebd., 30 e.

<sup>79</sup> Vgl. ebd.

<sup>80</sup> Vgl. ebd., 30 a.

geprägt ist, und einem privaten Leben.

„Denn kein Mensch kann sich erhalten, der sich, sei es nun euch oder einer anderen Volksmenge, tapfer widersetzt und viel Ungerechtes und Gesetzwidriges im Staat zu verhindern sucht {...}“<sup>81</sup>.

Erneut betont er also seine besondere Stellung im gesellschaftlichen Gefüge Athens.

„{...} sondern notwendig muß, wer in der Tat für die Gerechtigkeit streiten will, auch wenn er sich nur kurze Zeit erhalten soll, ein zurückgezogenes Leben führen, nicht ein öffentliches.“<sup>82</sup>

Seine Stellung ist keine aktiv politische. Er repräsentiert geistige Opposition und ist somit Aristophanes nicht unähnlich, wobei Aristophanes innerhalb eines abgegrenzten und dadurch abgesicherten künstlerischen Umfeldes tätig war. Die institutionelle Stellung der Komödie bot ihm Schutz vor politischer Repression. Beide spielen jedoch durch ihre Tätigkeiten oppositionelle Rollen im Gesamtgefüge der Polis, sie machen auf Missstände aufmerksam, allerdings sei es die Aufgabe der Politiker, diese zu beseitigen, lässt sich Platons Aussage weiterdenken. Wenn ihm selbst jedoch politische Entscheidungsfähigkeit „zwangsmäßig“ auferlegt wurde, blieb er innerhalb des öffentlichen Umfelds natürlich seinen Ansichten bezüglich seiner bürgerlichen Pflichten treu. Als Beispiel führt Sokrates folgende Ereignisse an: Als der antiochische Stamm, dem Sokrates angehörte, den Vorsitz im Rat hatte, stimmte Sokrates als einziger gegen den gesetzwidrigen Vorschlag, zehn Heerführer, die bei einer Seeschlacht Gefallene nicht begraben hatten, zu verurteilen und setzte sich somit Gefahr und Drohungen der Masse aus.

„Und dies geschah, als im Staat noch das Volk herrschte“.<sup>83</sup>

Auch unter der vorübergehenden Regierung der Dreißig widersetzte sich Sokrates einem gesetzwidrigen Befehl, indem er nicht, wie ihm aufgetragen wurde, den Salaminier Leon vor die Herrschenden brachte, wo dieser sterben sollte, sondern einfach nach Hause ging. Er führte den Auftrag nicht aus, unternahm allerdings auch nichts gegen dessen Durchführung durch vier andere Männer. Sein eigenes Leben setzte er dabei jedoch aufs Spiel.

---

<sup>81</sup> Platon. *Apologie des Sokrates*. 31 e.

<sup>82</sup> Ebd., 31 e – 32 a.

<sup>83</sup> Ebd., 32 c.

Er fand sich mit seinem eigenen Urteil im Kriton ab, da das Verfahren korrekt durchgeführt wurde. Er akzeptierte jedoch keine Beschlüsse, die sich zwar auf Gesetze berufen, diesen aber eigentlich widersprechen.

Er agiert stets im Einklang mit seinen Überzeugungen innerhalb der Grenzen, die durch die politische Ordnung auferlegt werden, überschreitet diese jedoch nie, denn das sei der größte begehbare Frevel eines Politen.

Ein weiterer Punkt, den Sokrates bespricht, ist jener, dass er nie ein Lehrer gewesen sei, sondern dass er Leuten zwar gewährte, ihm zuzuhören, wenn er seiner mäeutischen Kunst nachging, unabhängig von ihrem Alter und ohne Bezahlung dafür entgegen zu nehmen, aber keine Verantwortung dafür trage, ob diese Menschen nun besser oder schlechter würden.<sup>84</sup>

Kontrovers lässt sich in diesem Zusammenhang die Auswirkung der *Wolken* auf die Verurteilung des Sokrates betrachten (siehe S. 78 ff).

Am Schluss seiner Verteidigungsrede macht Sokrates die Richter auf ihre eigentliche Pflicht aufmerksam:

„Denn nicht dazu ist der Richter gesetzt, das Recht zu verschenken, sondern es zu beurteilen; und er hat geschworen, nicht sich gefällig zu erweisen gegen wen es ihn beliebt, sondern Recht zu sprechen nach den Gesetzen.“<sup>85</sup>

Der Schlussteil der Apologie besteht aus der Rede des Sokrates nach seiner Verurteilung.

Er ist nicht unwillig, das Urteil anzuerkennen, da er als Alternative zum Tod nicht die Verbannung wählt, die ihm sicher gewährt worden wäre, sondern meint, er habe es für seine Verdienste um die Polis, nämlich die Hilfe beim Erkennen des rechten Weges zur Glückseligkeit, verdient, im Prytaneion gespeist zu werden, wie ein Gewinner bei den olympischen Spielen.<sup>86</sup> Aber er beugt sich dem „überindividuellen Willen“<sup>87</sup>, durch den die Richter ihre Legitimation ableiten.

Der Vollzug der Gesetze liegt in den Händen der Menschen, die Gesetzgebung jedoch bleibt im Grunde einer göttlichen Instanz vorbehalten.

---

<sup>84</sup> Vgl. Platon. *Apologie des Sokrates*. 33 a – b.

<sup>85</sup> Ebd., 35 c.

<sup>86</sup> Vgl. ebd., 36 d.

<sup>87</sup> Vgl. Ehrenberg (1921). S136.

Sokrates stirbt, seine Schüler, unter anderem Platon, entwickeln seine Lehren weiter und verewigen sein literarisches Bild. Worte aus seiner eigenen Feder sind uns nicht überliefert und es ist nicht unwahrscheinlich anzunehmen, dass er seine Lehren niemals niedergeschrieben hat.

Lässt sich nun aus den erhaltenen Komödien des Aristophanes auch eine Haltung zur Pflicht bzw. Möglichkeit des einzelnen Menschen innerhalb der Polis finden, Widerstand zu leisten oder Gehorsam zu üben?

Wer profitiert im Falle des Widerstands des Einzelnen - die Polis oder das Individuum? Kann diese Frage so überhaupt gestellt werden?

Sind die Spielregeln der Polis ohne Ausnahme einzuhalten, wenn man sie vor dem Hintergrund der politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit untersucht und dadurch ein pessimistisches Bild über den Zustand und die Zukunft eines Systems gewinnt, das prinzipiell als Ideal angesehen wird?

Die philosophische, jedoch äußerst dramatisch bearbeitete Betrachtungsweise Platons ist eine Möglichkeit, sich der Problematik der Stellung des Einzelnen im politischen Gesamtgefüge anzunähern. Die Komödie ist eine andere, sie bedient sich anderer Mittel, sie überzeichnet, will keine allgemein gültigen Postulate formulieren, sondern die Gegenwart beschreiben, handelnde Entscheidungsträger bloßstellen und dadurch den eigentlichen Motor der Gesellschaft, das Volk, anregen, Missstände nicht zu übersehen. Sie nimmt die Angst, Probleme anzusprechen, indem sie sich im klar definierten komödiantischen Rahmen lustig über sie macht. Sie nutzt die Macht der Satire. Sie ist ein gesellschaftlich etablierter Teil des demokratischen Systems.

Auch sie ist ein Sporn im Fleische der Polis.

### 3.2. Die Acharner - Ausbrechen aus der Polis

Die Handlung des ältesten uns vollständig überlieferten Stückes des Aristophanes wird wie in neun von elf erhaltenen Komödien des Dichters vom Peloponnesischen Krieg bestimmt. Im Jahre der Veröffentlichung der *Acharner* (425 v. Chr.) herrschte bereits sechs Jahre Krieg gegen Sparta. Die politische, soziale und ökonomische Lage hatte sich in dieser Zeit enorm verändert. Nicht nur geschichtlich, auch für die Geschichtsschreibung an sich ist dieser Krieg von besonderer Bedeutung.

Thukydides verfasste ein umfassendes Werk, das den Verlauf des Krieges von seinem Beginn 431 v. Chr. bis zu seinem Ende 411/410 v. Chr. genau beschreibt. Aus seinen Aufzeichnungen lassen sich wichtige Informationen für die Rekonstruktion des Verlaufs der Ereignisse gewinnen. Unter anderem beschreibt er die Situation in den griechischen Städten, die von einer Verwilderung der Sitten geprägt war,

„denn in Frieden und Wohlstand leben Städte und Menschen nach besseren Grundsätzen, weil sie nicht in ausweglose Not geraten. Der Krieg aber, der die Annehmlichkeiten des täglichen Lebens raubt, ist ein harter Lehrmeister und gleicht die Leidenschaften der Menge den Gegebenheiten des Augenblicks an.“<sup>88</sup>

Ideale werden schnell vergessen, wenn der Mensch an seine Grenzen gerät. Politiker nutzten die Wirren des Krieges für ihre Zwecke und verbreiteten eine von Zwietracht und Misstrauen geprägte Stimmung. Demagogen wussten, wie sie die politische Mehrheit mit leeren Versprechungen für sich gewinnen konnten, da die Ratio im Kriegszustand zumeist nicht die alleinige Entscheidungsgrundlage ist.

„Wer schalt und zürnte, war immer zuverlässig, wer widersprach, eben dadurch verdächtig.“<sup>89</sup>

Dikaeopolis, der Protagonist in den *Acharnern*, widerspricht, und zwar lauthals:

„Drum kam ich mit dem festen Vorsatz heut hierher, zu schrei'n, zu stören, ja die Redner

---

<sup>88</sup> Thukydides. *Der Peloponnesische Krieg*. Übers.: Helmuth Vretska und Werner Rinner. Stuttgart: Reclam, 2000. S. 253, 82 (2).

<sup>89</sup> Ebd., S. 254, 82 (5).



selbst zu schmähen, wenn einer von was anderem als vom Frieden spricht.“<sup>90</sup>

Die Frage nach Legitimation von Widerstand außerhalb der institutionalisierten politischen Möglichkeiten ist hier vor dem Chaos des Bürgerkriegs zu betrachten. Am Beginn des Stücks ist der gewissenhafte Bauer noch der Meinung, die Volksversammlung mit vernünftigen Argumenten davon überzeugen zu können, endlich Maßnahmen zur Beendigung des Krieges zu setzen.

Zu Mittag, als sich nach mehreren Stunden Verspätung die anderen Teilnehmer der Volksversammlung auf der *Pnyx* eingefunden haben, bietet sich die erste Möglichkeit, den Krieg zu beenden und zwar in Form von Amphytheos, der die göttliche Vollmacht verkörpert. Eine historische Person, die diesem Charakter als Vorbild gedient haben könnte, ist nicht bekannt. Laut Walther Kraus steht Amphytheos für den Grundbesitzenden Adel, also für jene Schicht, die geerbte Beziehungen zu Sparta unterhielt und von der somit am ehesten eine Friedensbewegung ausgehen konnte.<sup>91</sup>

Die Götter geben den Menschen die Chance, den zerstörerischen Irrsinn zu beenden. Die Athener denken jedoch nicht daran, diese Möglichkeit wahrzunehmen, was Dikaeopolis zu folgendem Ausspruch verleitet:

„Ihr Herrn Prytanen, ihr verletzt die Majestät des Volkes, führt ihr diesen weg, der Frieden uns verschaffen und die Schild' in Ruhestand setzen will.“<sup>92</sup>

Zu tief stecken die Athener in persönlichen Verwicklungen, welche eine Beendigung des Kriegszustandes verkomplizieren. Die Chance, die der Bote der Götter angeboten hat, wurde nicht wahrgenommen.

Dikaeopolis erkennt das Scheitern der funktionierenden Demokratie im Kriegszustand, in dem sich die Polis befindet. Er verkörpert jenen Athener Bürgertypus, der keinen Profit aus dem Krieg schlagen kann und die Sinnlosigkeit in Form von konkreten negativen Auswirkungen auf das Leben der Mehrheit der Einwohner erkennt und diese nicht länger hinnehmen will. Die allgemeinen Staatsziele, nämlich die Ermöglichung des Aufgehens des Einzelnen in der

---

<sup>90</sup> Aristophanes. *Acharner*. 35.

<sup>91</sup> Vgl. Kraus (1985). S. 35.

<sup>92</sup> Aristophanes. *Acharner*. 56.

Gemeinschaft, werden vom „Staat“ nicht mehr verfolgt. Hoch angesehen ist, „wer’s Huren und Knabenschänden gut versteht.“<sup>93</sup> Das pervertierte politische System funktioniert nicht mehr und untergräbt die natürliche Vernunft seiner Bestandteile. Wie Thukydides beschreibt auch Aristophanes durch den Mund des Dikaeopolis eine Gesellschaft am Abgrund.

„Kurzum, wer mit bösem Tun einem andern, der erst plante, zuvorkam, erntete Lob, und erst recht, wenn er einen andern, der gar nicht daran dachte, dazu anhielt.“<sup>94</sup>

Diese Zeilen könnten auch aus den *Acharnern* stammen, jedoch schilderte auch Thukydides die Situation auf solch drastische Weise.

Sokrates weigerte sich in der *Apologie*, die Wahrheit vor den Richtern zu beschönigen und nur das zu sagen, was sie hören wollten. Dass er dafür nicht zu Speis und Trank ins Prytaneum geladen wurde, ist in Anbetracht der Umstände nur zu einleuchtend.

Anders ergeht es den Betrügern in den *Acharnern*, die den Teilnehmern an der Volksversammlung Unmengen an Gold versprechen. Die Sehnsucht nach Reichtum ist hier stärker als der Verstand und somit bekommen die „Gesandten“ genau das, was Sokrates verwehrt wurde: eine Einladung in das Prytaneum.

Dikaeopolis zieht daraufhin drastische Konsequenzen:

„{...} für mich, Freund, ganz allein erwirk’ in Sparta Frieden - hörst du? nur für mich, versteht sich für die Kinder auch und meine Frau.“<sup>95</sup>

Der Friedensvertrag wird hierbei durch das Herbeischaffen eines 30 Jahre alten Weines symbolisiert.<sup>96</sup>

Da er die Polis für gescheitert hält, zieht sich Dikaeopolis vollständig auf den *oikos* zurück. Die Loslösung aus der Gemeinschaft ist die letzte Möglichkeit, für seine Überzeugungen einzutreten. Es sei an dieser Stelle erneut angemerkt, dass die Komödie natürlich von Übertreibung lebt. Jedoch wurde bereits festgestellt, dass auch die Geschichtsschreibung die Situation in Athen als untragbar beschrieb.

---

<sup>93</sup> Aristophanes. *Acharner*. 79.

<sup>94</sup> Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*. S. 254, 82 (5).

<sup>95</sup> Aristophanes. *Acharner*. 130.

<sup>96</sup> Vgl. Newiger, Hans-Joachim. *War and Peace in the Comedy of Aristophanes* in: „Oxford Readings in Aristophanes“. Erich Segal (Hrsg.). Oxford, New York: Oxford University Press, 1996. S. 148.

Aristophanes lässt nun im Parodos den Chor der Acharner auftreten. Diese verkörpern die Helden der Marathongeneration; Greise, die einst große militärische Heldentaten im Namen Athens vollbrachten, zur Zeit der Handlung des Stücks jedoch lediglich ihrer Rachsucht erliegen und Vergeltung für das Vernichten der Weinernte durch die Kriegsgegner fordern. Interessanterweise werden die Acharner von Aristophanes anfangs als unvernünftig und uneinsichtig gezeichnet. Die Situation der Perserkriege lässt sich nicht mit jener des Peloponnesischen Kriegs vergleichen, in dem Hellenen gegen Hellenen kämpften. Um die Polis zu retten, muss Frieden geschlossen, nicht weiter gekämpft und gemordet werden. Es bedarf Dikaeopolis einigen Aufwands, den Chor davon zu überzeugen. Dieser ist sich sicher, Dikaeopolis für seinen Privatfrieden mit Sparta bestrafen zu müssen:

„Denn er hat, Zeus und du Götterkreis, sich versöhnt mit dem Erzfeind der Stadt, den fürwahr aus allen Kräften täglich mehr ich hassen muss, weil er mein Land verheert.“<sup>97</sup>

Die Acharner erreichen Dikaeopolis und seine Familie, als diese gerade ihre persönlichen ländlichen Dionysien feiern. Sie werfen ihm vor, Hochverrat begangen zu haben und drohen ihm dafür mit Steinigung. Dikaeopolis schafft es jedoch durch die Geiselnahme eines Kohlenkorbes, eines Repräsentanten des wichtigsten Wirtschaftsgutes der Acharner, in Anlehnung an den uns nur fragmentarisch erhaltenen *Telephos* des Euripides, den Chor davon zu überzeugen, dass sie seinem Standpunkt zumindest Gehör schenken:

„Weiss ich doch, dass die Lakonen, die uns allzu sehr verhasst, nicht an allem Elend schuld sind, das uns jetzo niederdrückt.“<sup>98</sup>

Noch bevor er in das Kostüm des Telephos schlüpft, das er sich später von Euripides ausborgt, um seine Lage erbärmlicher erscheinen zu lassen, fasst er die Lage der demokratischen Ordnung Athens noch einmal treffend zusammen:

„{...} so sind die Bauern, sie haben's leider gar zu gern, wenn jeder Schwindler sie und ihre Stadt recht lobt - ob's Recht, ob Unrecht, darauf kommt es gar nicht an - und unversehens

---

<sup>97</sup> Aristophanes. *Acharner*. 217.

<sup>98</sup> Ebd., 285.

hat er alle sie im Sack. Dann weiß ich auch, der Athener schwärmt für nichts, als wie er ein Unglück stiften kann durch Richterspruch.“<sup>99</sup>

Erneut lassen sich bereits Parallelen zum Prozess gegen Sokrates erkennen.

Dikaeopolis entschuldigt sich in Anspielung auf die nicht standesgemäß auftretenden Helden mancher Tragödien des Euripides dafür, über die Lage der Polis im Gewand eines Bettlers zu sprechen und das noch dazu in einer Komödie.

Aber „was gerecht ist, weiß auch die Komödie; zwar schlimm wird meine Rede, doch gerecht nur sein.“<sup>100</sup> Gerechtigkeit erkennt Dikaeopolis schon durch nüchternes Betrachten der politischen Umstände. Die Spartaner seien ihm selbst so verhasst wie den Acharnern, sie hätten auch seine Weinernte zerstört, jedoch „Männer in unsrer Mitte“ trügen Verantwortung für den Beginn dieses Krieges, „nicht das Volk etwa, bemerkt es wohl, ich meine nicht das ganze Volk“.<sup>101</sup> Er schafft es vorerst nur, den zweiten Halbchor von seiner Ansicht zu überzeugen und entkommt dem geplanten Gewaltakt, auch wenn es zu keinem komödientypischen Agon kommt.

Er beschließt, innerhalb seiner Grenzen einen eigenen Markt zu eröffnen, auf dem Handelsfreiheit mit allen Kriegsgegnern Athens herrscht. Der nun von seiner kriegslüsternden Polis unabhängige Bauer lebt in seinem *oikos* auf Ebene eines Mikrokosmos vor, wie Athens Außenpolitik gerettet werden könnte.

Ein Merkmal der Komödie ist unter anderem die Inkonsistenz von Zeit, Ort, aber auch des Charakters. Dikaeopolis, dessen sprechender Name „guter Staat“ bedeutet, überschneidet sich zum Teil in seinen Aussagen mit der „Figur“ seines Schöpfers, Aristophanes.

Noch vor Beginn der Parabase bezieht sich der griechische Bauer auf die Verleumdung des Kleon:

„Nicht soll mich Kleon wiederum verleumden, dass ich vor den Fremden Übles spreche von dem Staat, denn unter uns ja sind wir, im Lenaeenspiel;“<sup>102</sup>

Nicht Dikaeopolis schrieb das bei den Dionysien aufgeführte Stück, auf das er sich

---

<sup>99</sup> Aristophanes. *Acharner*. 344.

<sup>100</sup> Ebd., 468.

<sup>101</sup> Ebd., 483.

<sup>102</sup> Ebd., 470.

bezieht, aber er spricht die Worte seines Erfinders noch vor der Parabase aus, die dafür bekannt ist, ein Sprachrohr des Dichters zu sein.

In ihr wird vom Chor der Acharner wiederum auf die Verfinsterung des Rechts in Athen aufmerksam gemacht: junge sophistisch gebildete Redner ohne politischen Weitblick gewinnen die Oberhand und leiten die Polis in den Abgrund.<sup>103</sup>

Die Parabase stellt ein besonderes Element der Kommunikation zwischen dem Autor der Komödie und seinem Publikum dar. Zwar wenden sich die Figuren eines Stücks mitunter auch während des Verlaufs der Handlung direkt an das Publikum, jedoch geschieht dies nicht in solch strukturierter und institutionalisierter Form wie in der Parabase. Der Dichter spricht persönlich durch den Chor und erzeugt damit einen Illusionsbruch. Inwieweit die Parabase die tatsächlich vom Dichter vertretenen Einstellungen formuliert, kann nur vermutet werden und ist somit nicht Inhalt der Betrachtungen. Wie viel Ernst steckt hinter der Aufforderung der Athener, die Insel Aegina nicht den Spartanern zu überlassen, weil diese eigentlich nicht an der Insel, sondern an ihm, dem genialen Dichter interessiert sind?<sup>104</sup> Die Autonomie von Aegina war eine Hauptforderung Spartas und somit kann dieser Witz natürlich durchaus als politischer Hinweis an die Athener Bevölkerung verstanden werden.<sup>105</sup> Fakt ist jedoch, wir wissen nicht, wie ernst es Aristophanes mit seinen mehr oder weniger konkreten politischen Ratschlägen ist, da diese, wie bereits erläutert, stets in ihrem satirischen Zusammenhang gesehen werden müssen. Jedes seiner Stücke ist ein Gedankenkonstrukt und keine praktische Anleitung.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass Aristophanes seine ersten Stücke *Daitales*, *Babylonier* und die *Acharner* nicht selbst inszenierte, sondern ein gewisser Kallistratos als *didaskalos* tätig war, über den uns sonst nichts bekannt ist. Walther Kraus geht aufgrund von Verweisen in späteren Werken des Dichters davon aus, dass das Publikum bis zur Aufführung der *Ritter* Kallistratos für den Urheber der Werke gehalten hat, dass also auch dieser von Kleon aufgrund des staatsschmähenden Inhalts der *Babylonier* angeklagt worden war.<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> Vgl. Aristophanes. *Acharner*. 650.

<sup>104</sup> Vgl. ebd., 621.

<sup>105</sup> Vgl. Heath, Malcolm. *Political Comedy in Aristophanes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. S. 18.19.

<sup>106</sup> Kraus (1985). S. 61.

Die Parabase endet mit dem Vorschlag, junge, rhetorisch ausgebildete Männer nicht über Greise zu Gericht sitzen zu lassen, was wohl einerseits bereits die ausgeprägte negative Einstellung Aristophanes' zur Sophistik unterstreicht, andererseits aber aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls auf mindestens einem konkreten historischen Ereignis basiert.<sup>107</sup> Die Abneigung gegen die aufkommende philosophische Richtung der Sophistik wird später noch genauer erläutert werden.

Schädliche Elemente der Athener Politik werden auf dem Markt des Dikaeopolis nicht geduldet. Dazu zählen die Sykophanten, andauernd auf der Suche nach unrechtmäßigem Verhalten, welches sie vor Gericht bringen können. Sie gelten als eine „Spezialität“ Athens und als solche wird einer von ihnen dann auch von einem Böoter, also einem Bündnispartner Spartas, exportiert. Auch der Feldherr Lamachos, der den Fortgang des Krieges repräsentiert, wird als gemeinschaftsschädigendes Element gezeichnet.<sup>108</sup>

Nicht nur in Athen, auch in den anderen Poleis scheint die Lage zum Scheitern verurteilt zu sein. Der Megarer, der auf den Markt des Dikaeopolis kommt, um seine zwei als Ferkel verkleideten Töchter in der Not zu verkaufen, erklärt die Lage seiner Heimatstadt:

„Nun denn, grad' als von Haus' ich auf den Weg mich her begab, berieth die wicht'ge Frage unser Magistrat, wie wir am schnellsten und sichersten könnten zu Grunde geh'n.“<sup>109</sup>

In einer Szene, die gekonnt zwischen sexuell anzüglichen Anspielungen und Mitleid erregender Tragik hin- und her schwankt, bietet Aristophanes den politischen Gegnern Athens eine Stimme.

Der Chor vergleicht das Schicksal des Einzelgängers Dikaeopolis mit dem Athens.

„Er sitzt hier auf dem Markte und kann sich seines Lebens freuen.“<sup>110</sup>

In dieser extremen Notlage scheint sein Widerstand gegen die korrumpierte Gemeinschaft (innerhalb der Diegese der Komödie) die bestmögliche Lösung gewesen zu sein. Durch seinen eigenen Markt schafft sich Dikaeopolis seinen privaten Frieden durch Handel. Der Warenaustausch mit anderen Stadtstaaten ist ein

---

<sup>107</sup> Walter (1993). S. 66.

<sup>108</sup> Aristophanes. *Acharner*. 560-595.

<sup>109</sup> Ebd., 715.

<sup>110</sup> Ebd., 799.

essentieller Teil im Funktionieren der Polis. Dies unterstreicht der Chor mit folgenden Zeilen:

„Sah't ihr wohl, Bürger unsrer ganzen Stadt, den klugen, hochverständ'gen Mann, welche schönen Waaren er vom Ausland kraft des Friedens sich erhandelt da, in der Wirthschaft zum nützlich und zum andern Theil Leckerbissen für den Tisch? {...} Nimmermehr duld' ich unter meinem Dach den Krieg fortan.“<sup>111</sup>

Die Versöhnung wird gepriesen, da die Vorteile, die aus ihr erwachsen, durch das Handeln des Dikaeopolis erkenntlich werden. Offensichtlich werden diese vor allem durch die Unmengen an kulinarischen Köstlichkeiten, die dem Einzelgänger zur Verfügung stehen:

„Ich muss um deine Weisheit dich, noch mehr um eine Mahlzeit dich beneiden, Mann, wie diese.“<sup>112</sup>

Interessanterweise teilt Dikaeopolis seinen erworbenen Frieden nicht mit anderen Athenern, die gerne auch nur einen kleinen Anteil davon genießen würden.

Lediglich einer Frau gewährt er einen Schluck seines Friedensweins, „weil sie ein Weib ist und nicht Theil am Kriege hat.“<sup>113</sup> und auch keine Stimme in der politischen Beschlussfassung besitzt. Schon in den *Acharnern* werden die Athener Frauen von Aristophanes eigens behandelt und in der essentiellen Frage der Wichtigkeit eines Friedensschlusses vernünftiger als die männlichen Athener dargestellt. Seine ehemaligen Mitpolititen hatten ihre Chance, auf politisch-entscheidungsbildendem Wege selbst dem irrationalen Kriegszustand zu entkommen, nicht genutzt - Dikaeopolis wird ihnen keine zweite bieten.

Der Feldherr Lamachos wird gegen Ende des Stücks wieder in den Kriegsdienst gerufen, wobei er persönlich davon nicht sehr begeistert zu sein scheint und durchaus Zweifel an diesem militärischen Einsatz artikuliert:

„Verwünschter Kriegs Rath, stärker an Zahl als an Verstand! Lässt man mich auch die

---

<sup>111</sup> Aristophanes. *Acharner*. 930.

<sup>112</sup> Ebd., 964.

<sup>113</sup> Ebd., 1014.

Feiertage nicht in Ruh!“<sup>114</sup>

Lamachos gehorcht jedoch blind und wird schwer verwundet aus dem Krieg zurückkehren. Dikaeopolis, der sich den sinnlosen Entscheidungen der Befehlshaber widersetzt, wird stattdessen vom Dionysospriester zum Fest geladen und genießt sein Leben - so enden die *Acharner* mit einer komischen Gegenüberstellung von Krieg und Frieden im Dialog der beiden Figuren, welche diese beiden Zustände verkörpern. Walther Kraus erläutert in seiner Schrift über die *Acharner*, dass es Aristophanes sehr wohl bewusst gewesen sein muss, dass ein sofortiger Ausstieg aus dem Krieg aufgrund der diversen komplizierten Verflechtungen Athens unmöglich gewesen wäre. Wäre sein Stück Antikriegspropaganda, wäre es wohl kaum während des Kriegsverlaufs bei einem städtischen Fest aufgeführt worden.<sup>115</sup> Generell hütet sich Aristophanes auf inhaltlicher Ebene vor Vorwürfen dieser Art. Die meisten seiner Komödien enden im absolut Übertriebenen, in Situationen, die sich aufgrund der Verbesserung der negativen Ausgangslage durch den Protagonisten hin zu etwas in der Realität nie Erreichbarem entwickeln.<sup>116</sup> „Für jede politische Entscheidung ist die Berechnung der Folgen maßgebend; dadurch, daß die in der Komödie getroffenen Entscheidungen regelmäßig ins Irreale führen, sind sie vor politischer Verantwortung gesichert.“<sup>117</sup> Der Bürgerkrieg bedeutet für Dikaeopolis den Verfall der Polis, deren Lebensweise er daraufhin entsagt. Dieser Schritt gewinnt durchaus an Dramatik, wenn man die Umstände betrachtet, unter denen die Entwicklung Athens seit archaischer Zeit stattfand.

---

<sup>114</sup> Aristophanes. *Acharner*. 1030.

<sup>115</sup> Vgl. Kraus (1985). S. 79.

<sup>116</sup> Vgl. ebd., S. 81.

<sup>117</sup> Ebd., S. 93.



### 3. 2. 1. Wichtige Schritte im Entstehen der Polis Athen

Im siebten Jahrhundert v. Chr. begann die institutionelle Zusammenführung der Einwohner Attikas durch Einführung von zentralen Archontenämtern, die zumeist in Athen ihre Aufgaben ausübten.<sup>118</sup> Ein weiterer Schritt zur Staatlichkeit war die Einführung des Gerichtszwanges durch Drakon gegen Ende des siebten Jahrhunderts, indem allgemeine Regeln für sämtliche *oikoi* verbindlich wurden. Durch Akte allgemeiner öffentlicher Regelungen wurden die Athener immer mehr zu einer Einheit verbunden. Weitere wichtige Maßnahmen zur Erschaffung eines politischen Zusammenschlusses setzte Solon, der die Athener als Gemeinschaft definierte, die sich öffentlich zu fragen habe, welche Pflichten und Rechte sich durch diesen Status als Polis Athen ergeben und wie diese Rechte und Pflichten gemeinsam durchgesetzt werden können. Widersetzte sich jemand seiner Pflicht, Militärdienst zu leisten und die Polis zu verteidigen, wurde er durch das Stasis-Gesetz Solons aus der Gemeinschaft ausgeschlossen.<sup>119</sup>

Solon prägte das Bild des Athener Bürgers entschieden mit. Auch er war der Annahme, dass sich das Fehlverhalten des Einzelnen negativ auf das Funktionieren der Gemeinschaft auswirkt. Athen war seiner Ansicht nach eine von der Göttin Athene geschützte Einheit, die von der Zersplitterung in kleine Einzelteile bedroht war. Die Bewohner, vor allem die Aristokraten, waren hauptsächlich auf die Verbesserung des eigenen Wohlbefindens, auf die Stärkung ihres *oikos* bedacht, woraus sich eine enorme Ungleichheit innerhalb der Gesamtbevölkerung ergab: Einige Wenige besaßen fast alles, Schuldner begaben sich in Leibeigenschaft. Solon verbot das Borgen auf den Leib und gewährte somit jedem Athener, der die bereits erwähnten objektiven Voraussetzungen des Bürgertums besaß, das unantastbare Recht auf Freiheit und somit auch an politischer Anteilnahme - ein Privileg, das zuvor faktisch an Grundbesitz gebunden war.<sup>120</sup> Des Weiteren wurde durch diese Maßnahmen die Eigenschaft des Athener Bürgers stärker und konturierter von jener des Nicht-Atheners abgegrenzt. Die Umstände, unter welchen man als Bürger der Polis galt bzw. sich ihr anschließen konnte, variierten in den verschiedenen Epochen.

---

<sup>118</sup> Vgl. Walter (1993). S. 185 – 186.

<sup>119</sup> Vgl. ebd., S. 195.

<sup>120</sup> Vgl. ebd., S. 197 – 198.

Solon erschwerte die Aufnahme von Zuwanderern durch ein Einbürgerungsgesetz. Seit Beginn des sechsten Jahrhunderts definierte sich der Athener Bürger, zumindest in der politischen Theorie, über „Abstammung bzw. Aufnahme, Ansässigkeit und persönliche Freiheit“<sup>121</sup>, wobei sich die Zugehörigkeit vor allem in der Möglichkeit der Teilnahme am politischen Geschehen durch die Beiwohnung an der Volksversammlung manifestierte.

Nach der Tyrannis der Peisistratiden reformierte Kleisthenes die Polis durch die Neueinteilung des geographischen Gebietes (siehe S. 9) und schuf somit neue, die Gesamtbevölkerung durchziehende Zugehörigkeitsgefühle der Bürger, vor allem durch die Zusammensetzungen der Trittyen. Die vorherrschende Stimmung der allgemeinen Verunsicherung, hervorgerufen durch die Verfolgung und Beseitigung der Nachkommen ehemaliger Tyrannenanhänger und jener, die dafür gehalten wurden, da sie in den Augen so mancher Athener keinen „echten“ und legitimen Bürgerstatus innehatten, beendete Kleisthenes „indem er versprach, dem Volk die Kontrolle über den Staat zu verschaffen.“<sup>122</sup> Er sah die Notwendigkeit, die Ordnung der Polis neu zu strukturieren, jedem Athener sein Bürgerrecht zu verleihen und dadurch die vergangenen Geschehnisse ruhen zu lassen. Die heterogene Gesellschaft wurde homogenisiert durch die Verleihung von Bürgerrecht als „(passive) Zugehörigkeit und (aktive) Partizipation“.<sup>123</sup>

Auch Dikaeopolis ruft dazu auf, die Fehler der Vergangenheit zwar nicht zu vergessen, aber ihnen nicht die Möglichkeit zu gewähren, die eigene Zukunft zu zerstören. Sein Ruf wird nicht erhört, also sieht er keine andere Möglichkeit, als die Reform im Kleinen vorzuzeigen, so wie es Aristophanes in gewisser Weise selbst durch die Aufführung des Theaterstücks tat.

Durch die Reformen Solons und Kleisthenes' „{durfte} der athenische Bürger {...} nunmehr, Ende des sechsten Jahrhunderts, den Staat mit gutem Recht als den seinen betrachten.“<sup>124</sup>

Hier knüpft Aristophanes an und warnt sein Publikum vor der Vernichtung Athens

---

<sup>121</sup> Walter (1993). S. 199.

<sup>122</sup> Ebd., S. 203.

<sup>123</sup> Ebd., S. 208

<sup>124</sup> Ebd.

durch seine eigenen Einwohner, indem er das praktisch Udenkbare anspricht: Das Loslösen aus der Gemeinschaft, die Individualisierung des Bürgers. Dies ist als letzte Handlungsmöglichkeit eines Menschen zu deuten, der den Idealzustand der Polis nicht vergessen hat und nicht versucht, eine Position als Nutznießer der Wirren des Krieges zu verteidigen. Dikaeopolis geht zurück zu den Wurzeln des *oikos*, um von Neuem zu beginnen. Die Form des gemeinsamen Teilhabens an einem guten Leben in Gestalt der Polis wird nicht als Idealzustand verworfen, ganz im Gegenteil, sie wird in Verweisen auf die glorreiche Vergangenheit Athens hoch gelobt, jedoch zeichnen sich in theatraler Form erste Zweifel an der Vollkommenheit des Systems ab. Die politische Wirklichkeit wird bestimmt von individuell-negativen Eigenschaften der Machthaber, die nicht das Wohl aller, sondern eigene Interessen verfolgen. Ohne kritische Mitwirkung aller gleichberechtigten Bürger kann die Gestaltung des sozialen Rahmens einer demokratischen Staatsform nicht funktionieren. Aristophanes ist seiner Zeit zumindest in seinen dramatischen Versuchen voraus:

„Das neuzeitliche Individuum wurde, von transzendenten Bindungen losgelöst, in konstitutiver Weise zum eigentlichen Subjekt seiner sozialen Beziehungen; ein Subjekt, das vom Standpunkt selbstgewisser Freiheit ausgehend, vor der Aufgabe stand, Ordnungszusammenhänge im Sinne eines universellen Geltungsanspruches zu konstruieren und dann erst praktisch umzusetzen.“<sup>125</sup>

Diese Beschreibung neuzeitlicher Subjektivität trifft in gewisser Weise, wenn auch mit unterschiedlicher Zielsetzung, auch auf den antiken Antihelden Dikaeopolis zu. Er erschafft sein eigenes soziales Umfeld im Hinblick auf seine grundlegenden Freiheitsvorstellungen, die er in der aktuellen politischen Situation nicht umgesetzt sieht. Er handelt also, ungleich Sokrates, auf eigene Faust und verwirklicht seine Vorstellung von einer gerechten Polis im Kleinen. Er stellt die rückbezügliche Frage nach dem Zweck der Gemeinschaft und sieht deren Integrität verletzt. Vielleicht führt genau dieser Status der systematischen Instabilität zu jener Erfahrung, die notwendig ist, um die Ganzheit der Polis wieder zu errichten, denn so wie jeder „Prozess“ verschiedene Phasen durchläuft, so ist es doch stets notwendig, sich des eigentlichen Ziels bewusst zu sein, um die Effektivität der fortschreitenden

---

<sup>125</sup> Luf, Gerhard. *Zur Problematik des Wertbegriffs in der Rechtsphilosophie* in „Gerhard Luf. Freiheit als Rechtsprinzip. Rechtsphilosophische Aufsätze“. Elisabeth Holzleithner und Alexander Somek (Hrsg). Wien: Facultas.WUV, 2008. S. 99.

Handlungen zu wahren und sich nicht in Sinnlosigkeit und vielleicht sogar zweckwidrigem Wirken zu verlieren.

Aristophanes ist nicht als Philosoph, sondern als Künstler zu betrachten, als Dramatiker und somit als Geschichtenerzähler, nicht jedoch als Politiker.<sup>126</sup>

Seine Geschichten sollen nicht im Sinne der Gegensätzlichkeit zwischen „wahr“ und „falsch“ betrachtet werden, sondern als Beschreibungen einer Suche nach potentiellen Möglichkeiten der Veränderung des Status Quo, kurz als „Versuche“.

Dass Aristophanes in seinem überlieferten Gesamtwerk nicht eine einzelne Meinung, eine fassbare Gesinnung, vertritt, sondern jedes Stück individuell im Lichte der geschichtlichen Ereignisse betrachtet werden soll, jede Komödie ein Spiegelbild der zeitgenössischen Umstände darstellt, fällt bei einem Vergleich mit den Intentionen der Hauptfiguren der *Acharner*, Dikaeopolis, und des *Friedens*, Trygaios, auf. Beide wollen Frieden, beide handeln auf eigene Faust, aber beide unterscheiden sich grundlegend in ihrer Handlungsmotivation.

Dikaeopolis und Trygaios sind keine Pazifisten. Sie verurteilen nicht die Kriegsführung als Mittel zur Erreichung eines Ziels an sich, jedoch erkennen sie die Sinnlosigkeit der Weiterführung des Krieges in ihrer speziellen Lage. Der Friede wird den Athenern am Beginn der *Acharner* angeboten, seine Verwirklichung wäre problemlos möglich, das Aufrechterhalten des Kriegszustandes aufwendig und schädlich für die Polis, jedoch wird die gebotene Chance nicht realisiert. Der private Frieden des Dikaeopolis basiert nicht auf einer kriegsverachtenden Weltanschauung, sondern auf Opportunismus. Sein Leben funktioniert im Zustand des Friedens wesentlich besser als in jenem des Krieges, also schließt er Frieden, wenn sich die Möglichkeit dazu bietet.<sup>127</sup> Er erkennt die, wenn nicht lebenserhaltende, dann zumindest -erleichternde Funktion eines funktionierenden Marktes und des Handels mit anderen Gebieten.<sup>128</sup> Nach dem gescheiterten Versuch, seine Mitbürger zur Vernunft zu bringen, beschließt er, seine eigene Marktfähigkeit zu begründen, schließt jedoch die Allgemeinheit aus - Dikaeopolis wird zum eigenständigen Zentrum seiner kleinen Welt.

---

<sup>126</sup> Vgl. Gomme, A.W. *Aristophanes and Politics* in: Segal (1996.). S. 29 - 41.

<sup>127</sup> Vgl. Dover (1972). S. 84.

<sup>128</sup> Vgl. Ehrenberg (1968). S. 53.

Trygaios hingegen handelt nicht nur im Namen seiner selbst, sondern ursprünglich im Namen aller Griechen, wobei sich dieses Vorhaben im Verlauf der bekannten Chorszene, in der die Friedensgöttin Eirene befreit wird, als zu optimistisch herausstellt. Trotzdem hat Trygaios nicht nur das eigene Wohl im Sinn, sondern das von Athen. Die *Acharner* wirken im Hinblick auf den Stellenwert der Polis als Provokation, der *Frieden* gleicht viel mehr einer optimistischen Ode an die Ratio der Athener Bürger. Dieser Unterschied lässt sich nur verstehen, wenn man den historischen Verlauf des Peloponnesischen Krieges zur Zeit der Veröffentlichung der beiden Stücke (426 bzw. 425, 421) betrachtet.

### 3. 3. Der Peloponnesische Krieg - Der stetige Zerfall der Einheit

Die Tauglichkeit von Staatsmodellen bezüglich ihrer Verwirklichung in der politischen Realität lässt sich einerseits in Krisensituationen, andererseits durch die Betrachtung der Bewältigung der Vermeidung solcher Bedrohungen besonders deutlich auf den Prüfstand stellen, „denn in Frieden und Wohlstand leben Städte und Menschen nach besseren Grundsätzen, weil sie nicht in Not geraten.“<sup>129</sup>

Die Demokratieform der Polis mitsamt ihrer organisatorischen Einheit und geographischen Verteilung wurde durch die politischen Wirren des peloponnesischen Krieges von Grund auf erschüttert. Wie bereits erörtert, blieben diese Geschehnisse nicht unbeobachtet: Durch die Komödie reagierte man auf eine, durch die Philosophie auf eine andere Weise, aber beide stellten sie Fragen nach Ursachen bzw. indirekt nach Möglichkeiten zur Änderung der Umstände.

Die Geschichtsschreibung hingegen zeichnete die Geschehnisse auf, wie sie passierten, nicht wie sie geschehen sollten oder eben nicht sollten und stellt somit einen wichtigen ergänzenden Faktor in der Betrachtung der künstlerisch-philosophischen oppositionellen Gedankenwelt dar. „Thukydides aus Athen hat den Krieg zwischen den Peloponnesiern und Athenern beschrieben, wie sie ihn gegeneinander geführt haben;“<sup>130</sup> Um Reaktionen zu verstehen, muss man auch deren Grundlagen betrachten. So schreibt Thukydides:

„Wer aber nach den angeführten Zeugnissen die Ereignisse sich doch etwa so vorstellt, wie ich sie berichtet habe, wird kaum fehlgehen. Er wird nicht blindlings den Dichtern glauben, die in ihren Hymnen alles mit höherem Glanze schmücken, noch den Geschichtsschreibern, die in ihren Berichten mehr auf die Befriedigung der Hörlust achten als auf die Wahrheit.“<sup>131</sup>

Dichtung kann in diesem Zusammenhang als Produkt der Bearbeitung wahrgenommener Wirklichkeit, die durch den Filter des Künstlers betrachtet und dadurch bewusst verändert wiedergegeben wird, angesehen werden und liegt eingebettet in ein Umfeld tatsächlicher Geschehnisse. Aber um eine sinnliche Wirkung zu erzeugen, muss der Inhalt der Kunst geformt und anhand mehr oder

---

<sup>129</sup> Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*. S. 253, 82 (1).

<sup>130</sup> Ebd., S. 9, 1 (1).

<sup>131</sup> Ebd., S. 23, 21 (1).

weniger freier Schemata bearbeitet werden. Diese Veränderung beziehungsweise Verformung des Beobachteten liegt Thukydides fern.

Im Kontext dieser Arbeit muss ein kurzer Blick auf die geschichtlichen Umstände zur Zeit der Veröffentlichung der zwei Stücke des Aristophanes zu deren Vergleich bezüglich der atomistischen Haltung des Dikaeopolis und der zumindest anfänglichen panhellenischen des Protagonisten des *Friedens*, Trygaios, genügen. Die *Archarner* wurden wahrscheinlich 426 v.Chr. verfasst und 425 v.Chr. bei den Lenäen zur Aufführung gebracht, also 6 Jahre nach Kriegsbeginn.

Thukydides bezeichnet Athen zu dieser Zeit als Sinnbild des sittlichen Verfalls.<sup>132</sup>

Die politischen Führer beider Seiten waren getrieben von persönlichen Leidenschaften und Ehrgeiz, nicht jedoch von staatsmännischer Vernunft. Der Gedanke der Einheit der Athener, des attischen Seebundes, geschweige denn der Hellenen, wurde von egozentrischen Bedürfnissen verdrängt. Die Bindung an die Polis wurde zum Schein, zum Vorwand für persönliche Vorteilsschaffung. Die Bevölkerung der ländlichen Teile Attikas wurde nach dem Plan des Perikles im ersten Kriegsjahr in das befestigte Stadtgebiet umgesiedelt und verlor zu großen Teilen ihr Land durch die Überfälle der Spartaner.<sup>133</sup> Diese neue, vormals ländliche Bevölkerungsschicht stellte ein willkommenes Ziel für die Werbung um Anhängerschaft durch Demagogen dar, welche die direkt-demokratische politische Unerfahrenheit jener Neuankömmlinge ausnutzten.<sup>134</sup>

Aristophanes verwendet die titelgebenden *Acharner* als ein Beispiel für dieses generelle Phänomen, da diese durch den Verlust von Land und Angehörigen besonders betroffen waren. Die Umgesiedelten verloren nicht nur ihren Grund und ihr Gut, das sie zum Teil mühevoll nach den Perserkriegen wiederherstellen mussten, sie mussten auch ihre gesamte Lebensart ändern. Zwar zahlten sie Steuern an Athen und waren ein Teil Attikas, jedoch handelte es sich bei diesen Gebieten um durchaus eigenständige Einheiten. Thukydides beschreibt diesen Vorgang auf dramatisch-anschauliche Weise: „[...] ja, es war nicht anders, als müsste jeder seine Heimatstadt verlassen.“<sup>135</sup>

---

<sup>132</sup> Vgl. Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*. S. 253 – 258, 82 (1) – 88 (4).

<sup>133</sup> Vgl. ebd., S. 124, 14.

<sup>134</sup> Vgl. Newiger in Segal (1996). S. 144.

<sup>135</sup> Thukydides. *Der Peloponnesische Krieg*. S. 125, 16 (2).

Der rasante Anstieg der städtischen Bevölkerung verschlechterte auch die gesundheitlichen Lebensbedingungen und der Ausbruch einer Pestepidemie traf die Athener hart.<sup>136</sup> Friede, gedeutet im Sinne von sicherer Lebensführung, war nicht absehbar. Die Stadt war eine verseuchte, von Mauern umgebene Befestigungsanlage, es mangelte an Wohnmöglichkeiten, weshalb die Zwangsumgesiedelten, die keinen Platz bei Verwandten oder Freunden fanden, sich in öffentlichen unverschlossenen Gebäuden wie zum Beispiel Tempeln oder Türmen der Schutzmauer niederließen.<sup>137</sup>

Die Acharner stellen deswegen einen repräsentativen Anteil der aufgebrachten attischen Bürger dar, weil Acharnai als eine der größten Demen Attikas bereits im ersten Kriegsjahr strategisch von den Lakedaimoniern verwüstet wurde. Archidamos, deren König und Heerführer, führte folgende taktische Überlegung durch: Während des Vorrückens des Spartanischen Heeres gegen Athen war er darauf bedacht, die attischen Streitkräfte so bald als möglich zu einer direkten kriegerischen Konfrontation zu bewegen, während sich diese im Schutze ihrer Mauern verbarrikadierte. Archidamos wusste jedoch, dass die Acharner einen großen Teil der attischen Gesamtbevölkerung ausmachten - Thukydides nennt die Anzahl von 3000 Hopliten (Soldaten mit schwerer Rüstung). Diese würden der Vernichtung ihrer Heimat nicht tatenlos zusehen und deshalb Athen zu einer Konfrontation bewegen. Sollte dies nicht geschehen, so würden sie sich sicherlich nicht bei späteren Kampfhandlungen so energisch für das Hab und Gut anderer Demenbewohner einsetzen, wie sie es für ihr eigenes getan hätten.<sup>138</sup> Die von Archidamos vorhergesehene Spaltung des athenischen Lagers trat auch tatsächlich ein. Die öffentliche Meinung richtete sich mehr und mehr gegen Perikles, welcher jedoch bei seinem Beschluss, nicht auszurücken, blieb, bis die Peloponnesier wieder aus Archanai abrückten und auf ihrem Wege noch einige weitere Gebiete verwüsteten.<sup>139</sup> Unter Perikles war Athen „dem Namen nach eine Demokratie, in Wirklichkeit aber Herrschaft des ersten Mannes.“<sup>140</sup>

---

<sup>136</sup> Vgl. Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*. S. 258, 87.

<sup>137</sup> Vgl. ebd., S. 126, 17.

<sup>138</sup> Vgl. ebd., S. 128, 19 (4).

<sup>139</sup> Vgl. ebd., S. 130, 23.

<sup>140</sup> Vgl. ebd., S. 159, 65 (9).



Im Winter 431/430 begingen die Athener eine Leichenfeier für die Opfer der bisherigen Kriegshandlungen. Perikles nutzte, wie Thukydides berichtet, diese öffentliche Versammlung, um das Zusammengehörigkeitsgefühl, die Zugehörigkeit an die alte Idee der attischen Polis durch seine bekannte Totenrede zu bekräftigen. Stets bezieht er sich dabei auf das vereinigende Gerüst der Polis Athen, ihre Wurzeln in den bitteren Kämpfen der Vorfahren und ihre Basis auf einer demokratischen Verfassung: „Frei leben wir als Bürger im Staat und frei vom gegenseitigen Misstrauen des Alltags {...}“<sup>141</sup> Auch er erwähnt, wie Sokrates später in Platons Schrift, die Notwendigkeit der Gesetzestreue.

Verbindliche Regelungen bilden die Basis der Demokratie, weil sie den faktisch Schwächeren gleiche Rechte einräumen wie den von Natur aus Stärkeren. Sie sichern somit Frieden und ermöglichen erst Freiheit durch den Gehorsam gegenüber selbst auferlegten Gesetzen.<sup>142</sup>

Im *Peloponnesischen Krieg* des Thukydides sagt Perikles, dass diese Vermeidung von Rechtsbrüchen aus Furcht geschieht, erwähnt jedoch nicht die konkrete Furcht vor Sanktionen bei Nichteinhaltung von Rechtsregeln, seien sie vom Volk erlassen oder „ungeschrieben“. Welche Furcht genau gemeint ist, wird offen gelassen und kann nur aus der systematischen Einbettung des Satzes in den Gesamtkontext erahnt werden und sich somit als Furcht vor einer daraus resultierenden Destabilisierung des politisch-sozial-kulturellen Gebildes der Polis interpretieren lassen.<sup>143</sup> Geschickt verwebt er diese unterschwellige Aufforderung zum rechtstreuen Verhalten mit der eigentlichen Motivation dafür, die Sache, die es wert ist, aufrecht erhalten zu werden, zu schützen: die klassische athenische Lebensweise, geprägt von Mut in der Außenpolitik, Kunstsinn, harter Arbeit, jedoch in Verbindung mit darauf folgender Erholungszeit, Handel mit aller Welt und Ehrlichkeit der Bürger untereinander. Perikles ehrt nicht die Toten, er ehrt den Grund ihres Todes - die Polis: „{...}“ und ist auch jeder von uns seinen eigenen Arbeiten zugewandt, so zeigt er doch im staatlichen Leben ein gesundes Urteil.“<sup>144</sup> Diese

---

<sup>141</sup> Thukydides. *Der Peloponnesische Krieg*. S. 138, 37 (2).

<sup>142</sup> Vgl. Rousseau, Jean-Jaques. *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Übers.: Hans Brockard. Stuttgart: Reclam, 2003. S. 16 – 19.

<sup>143</sup> Vgl. Thukydides. *Der Peloponnesische Krieg*. S. 139, 37 (3).

<sup>144</sup> Ebd., S. 140, 40 (2).

schwelgerischen Worte sollten sich schon bald als Trugschluss herausstellen, das Ideal der Realität weichen und eigennützige Handlungen sowie sinnlose militärische Aktionen die Überhand gewinnen. Perikles, die erhabene politische Persönlichkeit, starb 429 v.Chr. und konnte den Willen der Athener nicht mehr durch die Beschwörung der kriegerischen Überlegenheit Athens stärken.<sup>145</sup>

Im sechsten Kriegsjahr war die Hoffnung vollends gebrochen, im sechsten Kriegsjahr schrieb Aristophanes die *Acharner*.

Im Winter 422/421 zeichnete sich jedoch tatsächlich die Möglichkeit eines bevorstehenden Friedensschlusses ab. Die Athener verloren immer mehr das Vertrauen in ihre eigene militärische Macht, nachdem sie empfindliche Niederlagen bei Ampholis und beim Delion erlitten hatten und deshalb auch das weitere Wegfallen ihrer Verbündeten befürchteten. Vorhergegangene Möglichkeiten, Frieden zu schließen, wurden von Athen nicht wahrgenommen, da die Athener stets von ihrer Überlegenheit überzeugt waren.

Auch die Lakedaimonier waren mit dem Verlauf des Krieges unzufrieden, weil sie erhebliche Verluste erlitten hatten und verschiedene Bündnisse zusehends instabiler wurden bzw. ihre befristete vertragliche Geltung verloren.<sup>146</sup>

Außerdem, so schreibt Thukydides, waren bei Amphipolis sowohl Kleon als auch Brasidas gefallen, die auf beiden Seiten die Hauptgegner des Friedensschlusses waren. Brasidas, weil er aufgrund der Kriegsführung zu Erfolg kam, Kleon, weil „er glaubte, in ruhigen Zeiten könnte er als Übeltäter eher auffallen und als Verleumder weniger Glauben finden.“<sup>147</sup>

Auch in den Augen des Historikers scheint Kleon sich durch vorwurfsvolles Verhalten den Ruf als Heuchler und Kriegstreiber eingefangen zu haben. An ihre Stellen traten der neue König der Lakedaimonier, Pleistoanax, und der erfolgreiche griechische Feldherr Nikias. Unter deren Führung beschlossen die 2 Parteien, einen Friedensvertrag mit einer Geltungsdauer von fünfzig Jahren abzuschließen und die durch Kriegshandlungen erworbenen Gebiete bzw. Gefangenen zurückzugeben. Obwohl einige Verbündete der Lakedaimonier, nämlich die Böoter, Korinther, Eleer und Megarer mit der Idee des Friedensschlusses nicht einverstanden waren, kam es

---

<sup>145</sup> Vgl. Thukydides. *Der Peloponnesische Krieg*. S. 142, 42.

<sup>146</sup> Vgl. ebd., S. 392 – 393, 12 – 14.

<sup>147</sup> Ebd., S. 394, 16 (1).

mit Frühlingsbeginn 421 trotzdem zum offiziellen Vertragsschluss, und zwar „gleich nach den städtischen Dionysien“<sup>148</sup>, dem Aufführungszeitpunkt des *Friedens*.

Es blieb daraufhin nicht nur bei dem vereinbarten Frieden zwischen den vormaligen Gegnern, es wurde auch ein Bündnis auf 50 Jahre abgeschlossen: Sparta und Athen sollten sich bei Bedrohungen von innen und von außen gegenseitig zur Hilfestellung verpflichtet sein und zur jährlichen Erneuerung dieses Eides war es vorgesehen, dass die nunmehrigen Bündnispartner zu den jeweiligen wichtigsten Festen der beiden Städte anreisen und daran teilnehmen.<sup>149</sup>

„Der erste Krieg, der diese zehn Jahre ununterbrochen stattgefunden hatte, ist somit beschrieben.“<sup>150</sup> Die Aussichten auf eine friedliche Zukunft und Rückkehr zur attischen Normalität waren also im Winter 421 durchaus positiv. Dementsprechend unterschiedlich verhält sich auch der Protagonist des *Friedens*. Freude wegen des bevorstehenden Friedensvertrags durchzieht das gesamte Stück als Spiegel der gesellschaftlichen Situation.

Jedoch sollte diese Stimmung der Kriegsgegner schnell in ihr negatives Gegenteil umschlagen: die Korinther waren nicht Partei des Vertrages, was im Bündnis mit Sparta zu Spannungen führte. Außerdem wurden die Spartaner von Athen verdächtigt, sich nicht an alle vereinbarten Vertragspunkte zu halten. Wiederum beschreibt Thukydides die Lage gekonnt zusammengefasst in einem kurzen Satz:

„Für die Dauer von sechs Jahren und zehn Monaten vermieden zwar beide, in das Land des anderen einzufallen, außerhalb aber schadeten sie sich während dieses unsicheren Waffenstillstandes, wo sie nur konnten; danach sahen sie sich gezwungen, den nach zehn (Kriegs-)Jahren geschlossenen Vertrag aufzuheben, und führten wieder offen Krieg.“<sup>151</sup>

Dieser Krieg sollte insgesamt siebenundzwanzig Jahre dauern und von den Lakedaimoniern und ihren Verbündeten gewonnen werden. Thukydides zählt die Zeit des aufrechten Friedensvertrags ebenfalls zur fortlaufenden Dauer des Krieges, da der Friede nur am Papier herrschte.<sup>152</sup>

Davon wusste Aristophanes 421 natürlich noch nichts und widmete sich im *Frieden*

---

<sup>148</sup> Thukydides. *Der Peloponnesische Krieg*. S. 398, 20 (1).

<sup>149</sup> Vgl. ebd., S. 400, 23 (1).

<sup>150</sup> Ebd., S. 401, 24 (2).

<sup>151</sup> Ebd., S. 401, 25 (3).

<sup>152</sup> Vgl. Thukydides. *Der Peloponnesische Krieg*. S. 402, 26.

erneut dem Thema des einzelnen Politen, der die vorherrschenden Verhältnisse nicht mehr ertragen kann und will und deshalb selbst auf eigene Faust tätig wird.

### 3. 4. Der Frieden -

**„Zieht doch, wenn ihr nach Frieden süchtig seid“<sup>153</sup>**

Der Weinbauer Trygaios kann nicht verstehen, warum die Götter untätig der fortschreitenden Vernichtung Griechenlands zuschauen und beschließt, auf einem von seinen Sklaven gemästeten Mistkäfer in den Himmel bzw. auf den Olymp zu fliegen, um persönlich bei den Unsterblichen vorzusprechen. Bereits an dieser Stelle des Stücks zeigt sich ein erster grundsätzlicher Unterschied zu den *Acharnern*. Der Protagonist versucht nicht, innerhalb seiner politischen Möglichkeiten tätig zu werden, sondern eine mächtigere Instanz einzuschalten. Während die Götter den Athener Bürgern in den *Acharnern* noch ein konkretes Friedensangebot stellten, haben sie sich im *Frieden* vollkommen von ihrer Möglichkeit zur Einflussnahme distanziert. Es dauert nicht lange, bis sich Trygaios mit seinem alternativen Fortbewegungsmittel tatsächlich in die Lüfte erhebt. Auch er kann, wie Dikaeopolis, dem Untergang Athens/Griechenlands nicht mehr länger tatenlos zusehen und wendet sich direkt an die Götter, um sein Begehren durchzusetzen. Dikaeopolis schloss mit der Hilfe des göttlichen Gesandten seinen privaten Frieden, Trygaios hingegen hat eine andere Handlungsmotivation:

„Für alle Griechen flieg ich, scheu dafür kein Risiko.“<sup>154</sup>

Dieser Punkt ist essentiell in unserer Betrachtungsweise. Während Dikaeopolis durch seinen Rückzug in den *oikos* der Idee der Polis entsagt, handelt Trygaios zwar außerhalb des politischen Rahmens des Kollektivs, jedoch nur, um dieses zu retten. Nicht er als Individuum steht im Zentrum seines Vorhabens, sondern „alle Griechen“, wobei dieser Punkt im Verlauf des Stückes eine gewisse Ambivalenz annimmt. Auf die skeptischen Fragen seines Knechtes antwortet der Bauer: „Still! Kein böses Wort,

---

<sup>153</sup> Aristophanes. *Der Frieden*. 497.

<sup>154</sup> Ebd., 93.

nur Jubellaute!“<sup>155</sup> Die grundlegende Idee des Friedens soll nicht wie schon so oft durch irreführende Diskussionen untergraben werden. Die Einbettung der Komödie in die Gesamtheit der antiken griechischen Lebenswelt ist hier unverkennbar. Das szenische Geschehen lässt sich einerseits diegetisch, andererseits recht eindeutig im Hinblick auf die konkrete politische Wirklichkeit Athens deuten. Diese zwei Sinnebenen durchziehen generell das Genre der politischen Satire. Das Ziel ist nahe und Trygaios fest entschlossen, seinen Plan durchzuführen. Der Knecht will diesen zumindest in Ansätzen verstehen, darum erklärt ihm sein Herr, was er mit Zeus besprechen möchte:

„Ich will ihn fragen über Griechenland und alle Griechen, was er denn mit ihnen vorhat.“ Und für den Fall, dass er ihm keine Antwort gebe, „Mach ich ihm wegen Hochverrats im Dienste des Ostens den Prozess.“<sup>156</sup>

Wiederum wird die Einheit der Griechen betont: einerseits durch den Bezug der Frage auf ganz Griechenland, nicht nur auf Athen, andererseits durch die Drohung mit dem Prozess wegen Hochverrat im Namen des Ostens. Die eigentlichen Feinde Griechenlands sollten nicht im eigenen Heimatland wohnhaft sein, sie befinden sich außerhalb Griechenlands, z.B. im Perserreich, welches von der Selbstvernichtung der Griechen profitiert. Immer wieder werden im Vergleich zum Peloponnesischen die Perserkriege erwähnt, in denen die Griechen erfolgreich einen gemeinsamen Feind besiegten. Die Aufopferung für die Allgemeinheit wird am Beginn des Stücks außerdem im Kontrast zu Dikaeopolis durch die Konfrontation des Trygaios mit seinen Töchtern hervorgehoben. Nicht für sie sucht er den Frieden (seine Frau wird überhaupt nie erwähnt), sondern für Griechenland, dessen Teil er durch seinen athenischen Bürgerstatus ist. Dafür ist er auch bereit, das Risiko einzugehen, seine Kinder möglicherweise niemals wieder zu sehen. Nach deren Abgang bricht Aristophanes wie so oft die theatrale Abgeschlossenheit der Szene und lässt den Protagonisten direkt zum Publikum sprechen:

---

<sup>155</sup> Aristophanes. *Der Frieden*. 96.

<sup>156</sup> Ebd., 105.

„{...} ich mach ja alles nur für euch {...}“<sup>157</sup>

An seinem Reiseziel angelangt, trifft Trygaios jedoch nicht auf die erhoffte Götterschar. Nur Hermes bewacht noch die himmlische Stätte, alle anderen sind aus Ärger über Griechenland weit weg gezogen. An ihrer Stelle herrscht nun der personifizierte Krieg, Polemos,

„weil ihr vom Krieg nicht ließt, als jene schon mehrmals Frieden machen wollten.“<sup>158</sup>

Doch nicht nur der Krieg, auch der Frieden bekommt im Stück des Aristophanes ein personifiziertes Äußeres: Eirene, die Friedenszeit, wurde von Polemos in ein Loch geworfen und wird seitdem von ihm gefangen gehalten.

Die Eigenverantwortlichkeit der Athener an ihrer misslichen Lage wird zwar auch im *Frieden* nicht verneint, jedoch wird sie viel abstrakter dargestellt, als in den *Acharnern*. Nicht in der Volksversammlung, sondern am Olymp wird versucht, die Probleme zu lösen.

Polemos will alle griechischen Poleis in einem Mörser zerstampfen - sie alle sollen vom Krieg dahingerafft werden. Um diesen Vorgang theatral darzustellen, lässt Aristophanes die Polemos-Figur zuerst Argos symbolisch in den Mörser werfen, was Trygaios, den Athener, noch nicht sonderlich berührt: „Das ist weit weg und trifft nur unsere Feinde.“<sup>159</sup>

Als nächstes werden dem bevorstehenden Verderben jedoch Zwiebel aus Megara beigemischt, welches geografisch schon näher bei Athen liegt. Schließlich und endlich wird Honig aus Attika hinzugefügt - auch Athen wird vom Krieg zerstört werden, sollte dieser nicht endlich durch die Befreiung der Eirene zu Ende gehen. Die notwendige Befreiungsaktion kann der Athener jedoch nicht allein durchführen: er braucht Hilfe von Vertretern aller anderen griechischen Poleis.

Sie werden im *Frieden* anfangs vom Chor repräsentiert:

„Jeder soll hierher jetzt kommen, an der Rettung mitarbeiten. All ihr Griechen, kommt zu

---

<sup>157</sup> Aristophanes. *Der Frieden*. 150.

<sup>158</sup> Ebd., 211.

<sup>159</sup> Ebd., 245.

Hilfe, denn es ist jetzt hohe Zeit.“<sup>160</sup>

Wie all diese Menschen zur gleichen Zeit auf den Olymp gelangen, der ansonsten von Menschen nicht betreten werden kann, ist im Kontext der Komödie nicht relevant, bzw. macht gerade die dramaturgische Möglichkeit, Regeln der Lebensrealität und erzählerische Konventionen zu brechen, einen essentiellen Bestandteil der Dramaturgie der klassischen Komödie aus. Die Projektion lebensnaher Vorgänge auf ein unwirkliches und unlogisches dramatisches Geschehen schafft einerseits die nötige Distanz zur Realität, um politisch nicht angreifbar zu sein, andererseits erlaubt aber genau dieses Vorgehen das distanzierte Analysieren politischer Vorgänge, was wiederum zu neuen Betrachtungsweisen der tatsächlichen Geschehnisse führen kann und soll. Gemeinsam wollen nun die Vertreter aller Griechen an einem Seil ziehen, um die Steine, die das Gefängnis der Eirene verschließen, wegzubewegen. Dies stellt sich jedoch als komplizierter heraus, als ursprünglich gedacht:

„Die Leute ziehn zu ungleichmäßig.“<sup>161</sup>

Nicht alle Teile der Gesamtmenge erweisen sich als gleich hilfreich. So beteiligen sich beispielsweise die Argiver nicht an der gemeinsamen Anstrengung und belächeln das Vorhaben, da sie „als Neutrale gleich von beiden Seiten profitieren“.<sup>162</sup> Die Megarer bemühen sich zwar, scheitern jedoch an ihrer Ausgezehrtheit, die Spartaner ziehen mit voller Kraft, die Athener hingegen scheinen nicht sonderlich viel zum Erfolg beizutragen: „Euch geht’s ja nur um eines: eure Rente.“<sup>163</sup> Die Szene nimmt eine Wende durch die Neuformierung des Chores, welcher sich nun ausschließlich aus Bauern zusammensetzt. Diese Bevölkerungsgruppe profitierte nämlich keineswegs vom Krieg: sie verloren ihr Land und ihre Handelsmöglichkeiten weswegen es im *Frieden* letztendlich genau sie sind, die Eirene aus ihrem Gefängnis befreien und die Friedenszeit einleiten.<sup>164</sup>

---

<sup>160</sup> Aristophanes. *Der Frieden*. 301.

<sup>161</sup> Ebd., 464.

<sup>162</sup> Ebd., 474.

<sup>163</sup> Ebd., 505.

<sup>164</sup> Vgl. ebd., 511 – 519.

Aristophanes kritisiert durch seine Figuren im *Frieden* ungewöhnlich eindeutig die Rolle Athens sowohl im Verlauf, als aber auch beim Zustandekommen des Krieges. Die Frage des Chores, warum die Friedenszeit sich so lange von den Hellenen fern gehalten habe, lässt sich als Frage nach der Ursache des Krieges auslegen.<sup>165</sup> Hermes erklärt daraufhin, dass Perikles, um von seiner Beteiligung an einem Kunstskandal um den Künstler Phidias abzulenken, die Athener dazu überredete, das Megarische Dekret zu erlassen und somit durch ein verflochtenes Bündnissystem den Großteil der griechischen Poleis in diesen verheerenden Krieg trieb. Sowohl der Chor als auch Trygaios distanzieren sich als möglicherweise selbst an dieser Entscheidung Beteiligte von dieser Aussage. Sie würden von diesem Zusammenhang zum ersten mal hören und versuchen, ihren Anteil der Schuld von sich zu schieben.<sup>166</sup> Die Einbindung der einzelnen Bürger in den demokratischen Prozess versagte offensichtlich auch durch deren mangelnde Handlungsbereitschaft bzw. Verständnis der Situation. Im Verlauf dieser Unterhaltung ändert sich auch die Identität des Chores: Er besteht nämlich nach seinem ersten Identitätswechsel zu griechischen Bauern nur noch explizit aus athenischen Bauern. Wann dieser zweite Wechsel stattfindet, lässt sich nicht genau erkennen. Was als panhellenisch motiviertes Vorhaben begann, stets hervorgehoben durch die prinzipielle Einheit der Griechen, beginnt sich ab der Mitte des Stücks sukzessive auf Athen zu fokussieren. Der Begriff Panhellenismus bezeichnet in diesem Zusammenhang lediglich die Anerkennung des Griechentums als verbindendes Element neben dem Bestehen der einzelnen Poleis, nicht jedoch das Bestreben zur Schaffung eines griechischen Einheitsstaates.<sup>167</sup>

Dover erkennt bereits in der Anrufung des Chores durch Trygaios die Aufzählung der Mitglieder der attischen Gesellschaft vom Standpunkt eines Atheners aus: Bauern, Händler, Bauarbeiter und Handwerker, sowie Metöken, Besucher und Bewohner der Inseln, womit in Athen die Verbündeten gemeint waren.<sup>168</sup>

Es ist anzunehmen, dass dieser Übergang ein rein erzähltechnisches Element

---

<sup>165</sup> Vgl. Dover (1972). S 133.

<sup>166</sup> Vgl. Aristophanes. *Der Frieden*. 605 – 618.

<sup>167</sup> Vgl. Vanhaegendoren, Kurt. *Die Darstellung des Friedens in den Acharnern und im Frieden des Aristophanes. Stilistische Untersuchungen*. Hamburg: Lit, 1996. S. 136 – 141.

<sup>168</sup> Vgl. Dover (1972). S. 138 – 139.



darstellt und nicht inhaltlich gedeutet werden soll, denn die Handlung des Stückes konzentriert sich erst im zweiten Teil auf die Feierlichkeiten in Athen und die positiven (und negativen) Auswirkungen des Friedensschlusses auf die Politen. Noch im Olymp bemerkt Hermes:

„Komm und schau, wie jetzt die Staaten miteinander reden, versöhnt und mit gelöstem Lachen!“<sup>169</sup>

Wie auch schon in den *Archarnern* werden die Tugenden des bäuerlichen Lebens hervorgehoben, die während des Krieges unterdrückt worden waren. Sie sind ein Grundpfeiler einer funktionierenden Handel treibenden Gesellschaft, die jedoch klein genug ist, um sich mit Grundnahrungsmitteln selbst zu versorgen. So lässt Aristophanes seinen Protagonisten Trygaios zufrieden zusammenfassen:

„Bei Zeus, welch schöne Waffe ist doch eine Axt, wie glänzen ihre Hacken in der Sonne! Die Furchen hätten sie schon lange gern gespürt. Ich habe selber Lust, jetzt auf den Hof zu gehn, um nach so langer Zeit mein Äckerlein zu hacken. erinnert euch, Männer, ans Leben von früher, als sie noch regierte {...} Für alles bedankt euch jetzt bei der Göttin.“<sup>170</sup>

Die Bauern sind es, die, wie bereits erwähnt, vom Krieg im Gegensatz zu anderen Personengruppen, keinen Profit erwirtschaften konnten, da sie die Basis für eine funktionierende, nicht aber für eine in sich zerfallende Polis sind. In diesem Zusammenhang zitiert Trygaios gegen Ende des Stückes auch Homer:

„Nur ein Mann ohne eigenen Herd, ohne Sippe und Sitte kann nach dem grausigen Kampf zwischen Landesbürgern begehren.“<sup>171</sup>

Der auf die Rückkehr des Protagonisten vom Olymp folgende Teil des Stückes gleicht mehr der Feier des bevorstehenden sog. Nikiasfriedens als einer typisch komödiantischen Anklage. Aristophanes bindet das Publikum dabei wie so oft aktiv in das Geschehen ein, indem er Theoria, eine der zwei Begleiterinnen der Eirene, den auf den Ehrenplätzen sitzenden Vertretern öffentlicher Ämter in einer Abfolge sexuell aufgeladener Witze anbietet und diese somit ihre Rolle als Ratsmitglieder auch im

---

<sup>169</sup> Aristophanes. *Der Frieden*. 539.

<sup>170</sup> Ebd., 566.

<sup>171</sup> Ebd., 1097.

Stück übernehmen.<sup>172</sup> Es scheint, als sollten die Zuschauer an den Feierlichkeiten, die auf der Bühne stattfinden, teilhaben. Die Vorteile eines funktionierenden Handels mit anderen Poleis für Athen werden gepriesen,<sup>173</sup> Trygaios als Retter Athens gelobt und ein großes Opfermahl vorbereitet, wie auch schon in den *Acharnern* - ein kulinarischer Frieden, zu dem hier auch das Publikum eingeladen wird, wobei hierbei stets bedacht werden muss, dass bei den städtischen Dionysien im Monat Elaphebolion (März / April) auch Abgesandte der Verbündeten Athens anwesend waren, im Unterschied zu den ebenfalls öffentlich organisierten Lenäen im Monat Gamelion (Januar / Februar).<sup>174</sup> Beide Feste waren dem Gott Dionysos gewidmet. Tragödien- beziehungsweise Komödienaufführungen wurden erst um 440 v.Chr. Bestandteil der Lenäen, wohingegen bei den im 6. Jahrhundert von Peisistratos gestifteten städtischen Dionysien bereits 534 v.Chr. von Tragödienaufführungen, jedoch erst 486 v.Chr. von Komödienaufführungen berichtet wird.<sup>175</sup>

Die kulinarischen und sexuellen Motive im *Frieden* werden einander in Kriegs- und Friedenszeit gegenübergestellt und verdeutlichen durch Zwang- und Gewalt-, bzw. Lust und Genusskonnotationen den Unterschied der beiden gesellschaftlichen Verhältnisse.<sup>176</sup>

Diese Vorgehensweise der Darstellung verschiedener sinnlicher Eigenschaften zur Verdeutlichung eines Kontrastes wird von Aristophanes häufig verwendet.

Verwehrt wird das Festmahl und somit die Zuerkennung der Folgen des Friedens in epeisodischen Szenen jedoch jenen, die opportunistisch vom Krieg profitierten. Zuerst erscheint Hierokles, „der Kriegsprophet, der unsere Waffen segnete“,<sup>177</sup> später mittlerweile arbeitslos gewordene Fabrikanten von Kriegsmaterial.<sup>178</sup> Auch die Söhne der militärischen Befehlshaber Lamachos (wir kennen ihn bereits aus den *Acharnern*) und Kleonymos werden nach dem Vorsingen von kriegsaffinen Liedern in ihre Schranken gewiesen. Der Krieg herrscht hier nicht mehr.

---

<sup>172</sup> Vgl. Aristophanes. *Der Frieden*. 886 – 893.

<sup>173</sup> Vgl. ebd., 995 – 1015.

<sup>174</sup> Vgl. ebd., 1127 – 1190.

<sup>175</sup> Vgl. Zimmermann (2011). S. 15 f.

<sup>176</sup> Vgl. von Möllendorff (2002). S. 74.

<sup>177</sup> Aristophanes. *Der Frieden*. 1047.

<sup>178</sup> Vgl. ebd., 1210 – 1264.

Trygaios heiratet Opora, die zweite Begleiterin der Eirene, die Zeit der fruchtbaren Ernte repräsentierend, und die Komödie endet in einem großen Fest:

„Wir beten zu den Göttern um Reichtum für die Griechen, um Gerste in den Scheunen für alle, um viel Wein und süße Feigen, um Kinder für die Frauen. Laßt alles Gute wieder uns sammeln, das verloren. Die Waffen nieder!“<sup>179</sup>

Das Verlangen nach einem Friedensschluss, das im *Frieden* wohl besonders deutlich zur Geltung kommt, sollte aus heutiger Sicht, wie die meisten antiken Sachverhalte, mit Bedacht auf die unterschiedlichen zeitlichen Bedingungen interpretiert werden. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Theorie Vanhaegendorens, demzufolge die Friedenszeit von den Griechen bis ca. 400 v.Chr. als Abweichung vom generell vorherrschenden Kriegszustand angesehen wurde, wobei dies nicht bedeute, dass der Krieg nicht aufgrund seiner zum Teil verheerenden Folgen als verachtungswürdig gesehen wurde.<sup>180</sup> Er basiert seine These unter anderem auf das Argument, dass vor dem Ende des Peloponnesischen Krieges Friedensschlüsse stets befristet waren. Der Friedensschluss hatte somit nur „Waffenstillstandscharakter“. Dies lässt sich auch in den *Acharnern* erkennen: Dikaeopolis entscheidet sich zwischen Weinen verschiedener Jahrgänge, welche die jeweilige Dauer des möglichen Friedensschlusses repräsentieren (siehe S. 36). Folgt man der Annahme des Krieges als Normalzustand, so gewinnt der Aufruf des Trygaios im *Frieden* an zusätzlicher Bedeutung. Von einer zeitlichen Begrenzung des errungenen Friedens ist in diesem Stück nie die Rede, vielmehr endet es mit der Vermählung des Weinbauern mit der Zeit der ertragreichen Ernte, eine Kombination, die viel eher als gewollter Normalzustand anzusehen ist, als der kriegsbedingte wirtschaftliche Notstand. Bereits im *Frieden* ist also bemerkbar, dass das archaische Bild des Krieges als Zustand einer Polis im Verlauf des großen Peloponnesischen Krieges eine Änderung erfuhr.

Trygaios handelt selbstbestimmt, jedoch stets im Hinblick auf das Wohl Attikas bzw. im Zusammenhang damit auf das Wohl der anderen Poleis Griechenlands, da diese erkennbar voneinander abhängig sind.

---

<sup>179</sup> Aristophanes. *Der Frieden*. 1320.

<sup>180</sup> Vgl. Vanhaegendoren (1996). S. 157 – 162.

Nur in Zeiten des Friedens untereinander können sie ihren Bürgern ein Leben in wirtschaftlicher Sicherheit ermöglichen und dieser notwendige Friede, der jedoch „nur“ im Sinne eines Waffenstillstandes zu verstehen ist, stand zur Zeit der Aufführung des Stückes unmittelbar bevor. Die Spiegelung und Überzeichnung der politischen Realität in der Komödie kann kaum deutlicher sein. Widerstand im Sinne des Dikaeopolis leistet Trygaois nicht. Er ergreift ebenfalls die Initiative, handelt jedoch nicht verzweifelt und dadurch egoistisch. Sein übernatürlicher Erfolg zeigt die Notwendigkeit der Durchführung des Friedensschlusses für alle Bürger positiv auf, der persönliche Erfolg des Dikaeopolis jedoch negativ. Den Handlungen sowohl der Protagonisten in den *Acharnern* und im *Frieden*, als auch jenen des Sokrates im *Kriton* und der *Apologie* liegen gemeinsame Fragestellungen zugrunde, auf die unterschiedliche Antworten gefunden werden.

### **3.5. Zusammenfassung**

Das Zusammenleben verschiedener Menschen innerhalb einer von ihnen mitbestimmten Gesellschaft steht auf der Basis bestimmter grundlegender Annahmen. Da jedem Einzelnen gleiche Mitbestimmungsrechte zustehen, ist eine solche Annahme beispielsweise die politische Gleichheit aller nach einem intersubjektiv überprüfbar Verfahren bestimmten tauglichen Bürger. Jeder Teilnehmer an der Volksversammlung besitzt eine Stimme und kann sich aktiv oder passiv an dem politischen Geschehen beteiligen. Ein weiterer Grundsatz bezieht sich darauf, dass die „amtlichen“ Handlungen der politisch legitimierten Führer zum Wohle der Gemeinschaft durchgeführt werden sollen. Sollten diese nach mehrheitlicher Meinung diesem Anspruch nicht genügen, muss der Entscheidungsträger die Konsequenzen eines demokratisch gefällten Entschlusses bezüglich seiner Entmachtung akzeptieren. Eine demokratische Regierungsform erreicht ihre Grenze in der freiwilligen Entmachtung ihrer selbst. Problematisch wird es allerdings, wenn die Kontrollfunktion der Gesamtheit der Bürger in der komplexen Realität versagt und die Basiswerte der Gesellschaft von demagogischen Opportunisten ohne politisch mögliche Gegenwehr untergraben werden.

Die existenzielle Bedeutung der Berufung auf die Grundpfeiler der Gesellschaft bei sämtlichen politischen Handlungen ist allen bereits behandelten Texten inhärent. Ihnen gemeinsam ist die Betonung der Wichtigkeit der Integrität der Polis und somit die Integrität der einzelnen Politen. Ein Mensch in Ausübung seiner politischen Organfunktion muss seine Handlungen stets gegenüber dem von ihm vertretenen politischen Gebilde rechtfertigen, ein privater Mensch gegenüber sich selbst als Teil eben dieser Gesamtheit. Damit schließt sich ein Kreis. Das Kollektiv besteht aus einzelnen Teilen und weder das Ganze noch der Teil könnten ohne einander existieren. Diese Durchdringung der Sphären charakterisiert die antike Polis und begründet eine heikle Balance. Der Mensch muss nach den akzeptierten Spielregeln spielen, sonst macht das Spiel keinen Sinn mehr und die einzelnen Spielfiguren werden ihrer Bedeutung beraubt. Der Rückbezug sämtlichen Handelns auf eine ideelle Basis ist zu vergleichen mit dem Modell des Stufenbaus eines modernen, wohlgerneht nicht des antiken attischen, Rechtssystems: Die derogative Kraft einer Norm basiert auf ihrer Stellung im normativen Gesamtgefüge, welches auf einer grundlegenden Verfassung aufgebaut ist. Sämtliche Rechtsakte müssen in letzter Hinsicht mit der Basis der Verfassung übereinstimmen.<sup>181</sup>

Integrität stellt die Grundvoraussetzung für das Funktionieren der Polis dar.

Je weiter sie sich von ihren eigentlichen konstituierenden Grundsätzen entfernt, desto schlechter steht es um ihr Fortbestehen.

Ähnlich verhält es sich auf der Ebene des Individuums: Je weiter sich ein Mensch durch seine Handlungen von seinen grundlegenden Werten wegbewegt, desto mehr verliert er an Glaubwürdigkeit.

Das Spannungsverhältnis zwischen Polis und Individuum ist dementsprechend geprägt von gegenseitiger Durchdringung.

Aristophanes lässt Dikaeopolis als letzten Verfechter der Grundlagen des Systems auftreten und ihn den Rückzug in den *oikos* als Mikropolis antreten, weil er einsehen muss, dass die Realität der Theorie nicht mehr entspricht: die Demokratie hat sich selbst ad absurdum geführt. Da innerhalb des funktionsuntauglichen Apparats eine Restauration nicht mehr möglich ist, sieht der attische Bauer keine andere

---

<sup>181</sup> Hauser, Raimund. *Norm, Recht und Staat. Überlegungen zu Hans Kelsens Theorie der Reinen Rechtslehre*. Wien u.a.: Springer, 1986. S. 74-76.

Möglichkeit als eben diesen Rückzug und die Etablierung eines persönlichen Marktes mit Handelsfreiheit für sämtliche Peloponnesier.<sup>182</sup>

Aristophanes zeigt den Abfall von den grundlegenden Werten unter anderem durch die Gegenüberstellung der alten und der jungen Generation, sowie durch den Kontrast zwischen den Kriegen gegen die Perser und dem Krieg der Griechen untereinander. Lamachos fragt Dikaeopolis, was er denn eigentlich sei, wenn er sich denn nicht als Bettler ihm, dem ordensüberhäuftem Feldherrn, gegenüber bezeichne. Darauf antwortet jener:

„Ein guter Bürger, nicht ein Stellenjägersmann, vielmehr von Anbeginn des Kriegs ein Landwehrmann, doch du von Anbeginn des Kriegs ein Söldnersmann.“<sup>183</sup>

Die militärische Führung Athens hat laut Dikaeopolis längst andere als die staatlich notwendigen Ziele vor Augen. Persönliche Motive überwiegen die gemeinschaftlichen. Lamachos' Handeln ist nicht mehr auf die ideelle Basis zurückzuführen.

Trygaios sieht seine Handlungsmöglichkeiten zur Wiederherstellung der rechtmäßigen politischen Ordnung außerhalb der staatlichen Mitbestimmung gelegen. Doch scheint er bis zu seiner Ankunft am Olymp der einzige zu sein, der tatsächlich zur Tat schreitet und das Unmögliche wagt - einen Himmelsritt auf einem Mistkäfer, um den Frieden aus den Klauen des Krieges zu befreien. Der göttliche Schutz wurde Athen entzogen, weil die Athener sich dem förderlichen Frieden schon zu oft verschlossen hatten. Trygaios jedoch will dieses Schicksal nicht akzeptieren. Erfolgreich ist er letztendlich allerdings nur, weil er nicht der einzige ist, der innerhalb Griechenlands die Notwendigkeit der Friedensschaffung erkennt. Die sich stets weiter ausbreitenden Auswirkungen des Krieges, bestehend aus Armut, Hunger und Verzweiflung, machte Großteile des Volkes zum leichten Opfer für betrügerische Volksvertreter:

„Es fehlt' ihm {dem Landvolk} an Rosinen und an süßen Feigen, drum wandte es sich an die Volksvertreter. Diese merkten wohl, wie schwach die Armen waren und an allem Mangel litten, und jagten ebenfalls die Göttin mit gespaltnen Worten fort, sooft sie zu euch kam aus

---

<sup>182</sup> Vgl. Aristophanes. *Die Acharner*. 592.

<sup>183</sup> Aristophanes. *Die Acharner*. 564.

Liebe zu dem Land."<sup>184</sup>

Anstatt diese Missstände zu bekämpfen, nutzten sie manche politische Führungsfiguren zur Sicherung persönlicher Privilegien schamlos aus. Diese dem Grundsatz der Integrität widersprechenden Handlungsweisen waren es, welche die Götter vertrieben und dazu veranlasst haben, die Menschen sich selbst zu überlassen. Aristophanes lässt die Protagonisten seiner Komödien gegen die Heuchelei und Hybris der Athener ankämpfen. Sie lassen sich bei diesem Kampf nicht durch das funktionsunfähig gewordene System behindern, sondern schreiten innerhalb der kaum fassbaren Grenzen der komödiantischen Dramaturgie zu ungeahnten Maßnahmen. Gemeinsam ist ihnen jedoch ihre Integrität.

Die Figur des Sokrates unterliegt in den Texten Platons anderen Regeln und zeichnet sich doch durch dieselbe Eigenschaft wie Dikaeopolis und Trygaios aus: Er besinnt sich auf die Grundsätze eines gerechten Systems und handelt seiner Überzeugung entsprechend. Finley schreibt, dass es die Griechen waren, die nicht nur die Demokratie, sondern auch die Politik erfunden und geprägt hätten.<sup>185</sup> Unter "Politik" versteht er die Vorgehensweise, Entscheidungen durch öffentliche Diskussionen zu erreichen und diesen dann auch tatsächlich zu gehorchen.<sup>186</sup> Genau das tut Sokrates im *Kriton*. Er akzeptiert die korrekt umgesetzten Prozessordnungen seiner Polis. Athen zeichnete sich dadurch aus, die Lösung von wichtigen Problemen in formalisierten Prozessen vom Souverän des Volkes durchführen zu lassen. Dies ist ein grundlegender Faktor im Mechanismus der Polis: Der Einzelne kann nicht handeln, wie es ihm beliebt, er unterliegt den allgemeinen Regeln, die, solange sie im Einklang mit den grundlegenden Idealen stehen, anzuerkennen sind. Rousseau drückt es viele Jahrhunderte später mit folgenden Worten aus: "Was der Mensch durch den Gesellschaftsvertrag verliert, ist seine natürliche Freiheit und ein unbegrenztes Recht auf alles, wonach ihm gelüftet und was er erreichen kann; was er erhält, ist die bürgerliche Freiheit {...}"<sup>187</sup>, er wird durch die Anerkennung der Normen seiner Gemeinschaft/seiner Polis zu ihrem Teil. Sokrates

---

<sup>184</sup> Aristophanes. *Der Frieden*. 634.

<sup>185</sup> Finley, Moses. *Democracy ancient and modern*. London: Chatto & Windus, 1973. S. 14.

<sup>186</sup> Vgl. ebd., S. 14 – 15.

<sup>187</sup> Rousseau. *Gesellschaftsvertrag*. S. 22.

betont, dass er aus freier Entscheidung Athener war und bis zu seinem Tod bleiben wird.<sup>188</sup> Dieses Bündnis mit der Gemeinschaft wiegt für ihn mehr als die subjektive Gerechtigkeit, denn er wird ja tatsächlich seiner Ansicht nach zu Unrecht verurteilt. Er wird zum Symbol staatlich notwendiger Integrität der Bürger. Die Auslegung dieses Beispiels bringt einige Probleme mit sich, jedoch wurde bereits erläutert, dass sich der platonische Sokrates nicht gegen jegliche Art des Widerstandes verschließt, er tätigte diesen in Form der Nichtbefolgung eines Befehls sogar unter Lebensgefahr, wie er uns in der *Apologie* wissen lässt.<sup>189</sup>

Diese generelle Berufung auf eine Basis lässt sich auch in der Art der sokratischen Gesprächsführung wieder finden: Eine Argumentationskette wird auf ein erstes, grundlegendes Argument aufgebaut, mit dem inhaltlich alle Diskussionsbeteiligten einverstanden sind, also eine „Diskussionsverfassung“. Erst darauf aufbauend und stets abstrakt rückbezüglich entwickelt sich ein konstruktives Gespräch.<sup>190</sup>

Die inhaltlichen Betrachtungen der Texte sind natürlich insofern nicht unproblematisch, als sich Aristophanes und Platon verschiedener medialer Umfelder bedienen, um ihre Figuren handeln zu lassen. Die Komödie basiert naturgemäß auf anderen Regeln als die antike Philosophie, ihre gesellschaftlichen Stellungen waren trotz aller Verflechtungen verschieden und damit war möglicherweise auch der Rezipientenkreis ein anderer. Allerdings werden durch diese beiden Medien, wie diese Arbeit zeigen soll, ähnliche Fragen, nur auf unterschiedliche Art und Weise gestellt.

Integrität stellt sich bei der Betrachtung der hier verwendeten Beispiele als eine Tugend heraus, als existenzielle Voraussetzung der Staatsform Polis. An dieser Stelle kommt der Begriff *areté* ins Spiel. Was *areté* genau bedeutet, ist allerdings schwer zu erfassen, weil sich der Begriff nicht eindeutig ins Deutsche übersetzen lässt. Wichtig in diesem Zusammenhang ist die für einen Zeitgenossen des Aristophanes naheliegende Assoziation mit *politiké areté*, was die notwendigen Kompetenzen einer politisch aktiven Person innerhalb eines Gemeinwesens

---

<sup>188</sup> Vgl. Platon. *Kriton*. 52 b.

<sup>189</sup> Vgl. Platon. *Apologie*. 32 c – e.

<sup>190</sup> Vgl. Platon. *Kriton*. 46 b- d.



bezeichnet.<sup>191</sup> Wenn man die *politiké areté* als Tugend definiert, so ist sie im umfassenden Polisgedanken eine Voraussetzung eines jeden Politen, die sich durch integrale Handlungen äußert, also "im Zentrum des demokratischen Selbstverständnisses stand."<sup>192</sup> Eine engere Auslegung des Begriffes bezeichnet *areté* lediglich als notwendige Voraussetzung derjenigen, die politische Führungsrollen innerhalb der Polis übernehmen. Diese Eigenschaft wurde zu Zeiten der demokratischen Blütezeit nicht wie zuvor automatisch dem Adel zugesprochen. Vielmehr musste man als fähiger Politiker von der Mehrheit der Volksversammlung anerkannt werden. Der Begriff erfuhr in dieser Interpretation also einen Wandel, der auf der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse beruhte.<sup>193</sup>

In diesem Zusammenhang erscheint eine neue Gruppe von Beteiligten, die uns helfen soll, das Gegenüber und Mit- bzw. Gegeneinander von antiker Philosophie, Theater und Politik anhand des Spannungsverhältnisses eines Individuums und der Polis, deren Teil es ist, zu betrachten und daraus bestimmte Schlüsse zu ziehen: die Sophisten. Aber auch die bereits bekannten Figuren spielen weiterhin eine Rolle: Sokrates wird von Aristophanes zum Sinnbild eines Sophisten erklärt, einer Gruppe, die in den *Wolken* mitverantwortlich für den voranschreitenden Untergang Athens gemacht wird. Nicht unerwähnt sollen jedoch bestimmte, aus heutiger Sicht durchaus fortschrittliche politphilosophischen Ansichten dieser Gruppe bleiben, die sich eben mit jener Frage beschäftigten, die auch diese Arbeit durchzieht: Welchen Stellenwert besitzt der einzelne Mensch im Gefüge der Gesamtheit und welche Handlungsmöglichkeiten folgen daraus?

---

<sup>191</sup> Vgl. Kniest, Christoph. *Sokrates. Zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2003. S. 19.

<sup>192</sup> Ebd., S. 22.

<sup>193</sup> Vgl. Böckenförde (2006). S. 45.

## 4. Alte Fragen – Neue Perspektiven

### 4.1. Sophisten

#### 4.1.1. Grundlagen - Bekanntes Hinterfragen

Das Besondere und Innovative am sophistischen Gedankengut lässt sich verkürzt und verallgemeinert wie folgt beschreiben: Der einzelne Mensch steht im Mittelpunkt philosophischer Betrachtungen. Die Welt wird aus der Perspektive des Individuums betrachtet und nicht der Kosmos, das Allumfassende, ist mehr Ausgangspunkt gedanklicher Erklärungsversuche.<sup>194</sup> Die Sophisten prägten einen anthropozentristischen Relativismus bzw. Subjektivismus.<sup>195</sup> Die sich im Laufe des 5. Jahrhunderts entwickelnde wirtschaftliche und militärische Vormachtstellung Athens innerhalb Griechenlands und die innenpolitischen Veränderungen ermöglichten die Herausbildung dieser Gruppe von Denkern, die sich eigentlich als Ausbilder politischer Führungspersönlichkeiten und nicht als Philosophen betrachteten. Da politische Handlungen innerhalb eines verflochtenen Systems von Poleis weiterreichende Konsequenzen nach sich ziehen, als solche, die in einer abgeschotteten kleinen Gemeinschaft getätigt werden, erlangte die Frage nach der Legitimation einer mit Machtausübung verbundene Handlung schon geschichtsbedingt an erhöhter Relevanz.

Die Sophisten lebten in Athen als Wanderlehrer. Die meisten von ihnen hatten keinen athenischen Bürgerstatus inne und lehrten nicht an örtlich fixierten Schulen. Ihren Unterricht, in dem ein Hauptaugenmerk auf die Schulung rhetorischer Fähigkeiten gerichtet wurde, erteilten sie gegen Geld. Insofern kamen nur Schüler, die es sich leisten konnten, in den Genuss einer umfassenden Ausbildung, welche aus der Vermittlung von Allgemeinwissen aus Bereichen wie z.B. der Astronomie, Dichtung und Grammatik, Geologie oder Meteorologie bestand,<sup>196</sup> was auch in den *Wolken*

---

<sup>194</sup> Vgl. Böckenförde (2006). S. 52.

<sup>195</sup> Vgl. Schupp, Franz. *Die Geschichte der Philosophie im Überblick. Band 1 Antike*. Hamburg: Meiner, 2005. S. 155.

<sup>196</sup> Vgl. ebd., S. 46.

durch die Argumentation des sophistisch geschulten Pheidippides erkenntlich wird, der sich auf die göttliche Genealogie und die damit verbundene Bedeutung der *nomoi* beruft.<sup>197</sup> Aus diesen Tatsachen ergab sich die indirekte politische Stärkung des wohlhabenden Adels, dessen Angehörige sich die sophistische Ausbildung leisten und durch ihre inszenierten Auftritte in der Volksversammlung mit den erlernten rhetorischen Künsten für ihre Vorhaben werben konnten. Die Zweifel, die ein großer Teil der attischen Bevölkerung gegen die Sophisten hegte, basierten wohl unter anderem darauf, dass „sie lehrten, was sie nicht selbst aktiv in die Politik einbringen durften“<sup>198</sup> und das taten sie noch dazu gegen finanzielle Gegenleistungen und förderten damit die (erneute) Herausbildung einer politischen Elite, deren Handlungen somit immer stärker mit den der Mehrheit der Bevölkerung nicht zugänglichen Lehren der Sophisten in Verbindung gebracht wurden. Die Sophistik als einheitliche philosophische Richtung zu bezeichnen, ist jedoch verfehlt.<sup>199</sup> Sie waren keine von Anfang an homogene Gruppe, sondern wurden erst im Verlauf der Zeit unter dem Sammelbegriff „Sophisten“ bekannt. Der Begriff *sophistés* bezeichnete ursprünglich nur jene gelehrten Männer, die besonders um *sophía*, um Weisheit, bemüht waren.<sup>200</sup> Die Suche nach Wahrheit und Gewissheit, von der archaischen Naturphilosophie bezogen auf die Gesamtheit des Kosmos, tritt in der philosophisch-inhaltlichen Fragestellung der Sophisten in den Hintergrund. Spekulation weicht Empirie. Vielmehr ging es ihnen um *pádeia*, um die Ausbildung und Erziehung des Menschen, deren Grundlage auf die Natur des Menschseins an sich zurückgeführt wird.<sup>201</sup> Die Fähigkeit zu lernen wurde jedem Menschen zugesprochen.

Die Vermittlung der *techné*, die Fähigkeit zu (politischem) Handeln, war das Ziel des sophistischen Unterrichts. Dazu wurden die Polis und die Mechanismen, die diese zusammenhalten, von Grund auf studiert.

Da viele Sophisten von der Bildungsfähigkeit aller Menschen ausgingen und nicht

---

<sup>197</sup> Vgl. Dover (1972). S. 111.

<sup>198</sup> Böckenförde (2006). S. 47.

<sup>199</sup> Vgl. Graeser, Andreas. *Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles* in „Die Philosophie der Antike Vol. 2“. Wolfgang Röd (Hrsg.). München: C.H. Beck, 1983. S. 19.

<sup>200</sup> Vgl. Kniest (2003). S. 24.

<sup>201</sup> Vgl. Böckenförde (2006). S. 46.

davon, dass ein Mensch naturgegeben entweder Herrscher oder Beherrscher ist, sie also auf die individuelle Natur des Menschen zurückgriffen, rüttelten sie an archaischen philosophischen Vorstellungen. Diese Ansicht der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen (Griechen) war zur damaligen Zeit als völlig neuartig einzustufen und wurde von Böckenförde bezeichnet als ein „Stück griechische Aufklärung.“<sup>202</sup> Äußerst radikal im Hinblick auf die Gleichheit der Menschen argumentiert zum Beispiel Antiphon, der sogar Griechen und Barbaren vergleicht und feststellt, dass von Natur aus alle in allen Beziehungen gleich geschaffen sind. „Atmen wir doch alle insgesamt durch Mund und Nase in die Luft aus.“<sup>203</sup> Naturgemäß entstanden durch die sophistischen Lehren auch gewisse skeptische Tendenzen bezüglich religiöser Traditionen, die sich durch das gesamte griechische Leben zogen und dieses beeinflussten.

Der *techné*-Begriff steht in einem interessanten Spannungsverhältnis zu jenem der *areté*. *Techné* muss erlernt werden. Jeder ist dazu fähig, aber niemand kann zur Erlangung der *techné* den Lernprozess vermeiden. Dieser ist notwendig zur Realisierung jener Fähigkeiten, die einen guten politischen Anführer ausmachen. *Areté* hingegen kann nicht direkt erlernt werden, sie ist, wie schon beschrieben, eine Tugend. Zu dieser Tugend kann der Mensch jedoch, so die sophistische Ansicht, durch das Erlernen der *techné* gebracht werden.

Den Schülern der Sophisten wurde also durch eine umfassende Ausbildung die Möglichkeit geboten, das zu erlernen, was theoretisch alle Menschen, praktisch aber nur jene, die finanziell dazu in der Lage waren, erreichen können. Dies führte in der demokratischen Polis natürlich zu Spannungen. In der politischen Entscheidungsfindung ist jede Stimme gleichwertig. Niemand, der den Bürgerstatus innehat, soll bei der Ausübung seiner Mitbestimmungsrechte diskriminiert werden. Bezeichnet man Diskriminierung als unsachliche Differenzierung,<sup>204</sup> so lässt sich von sophistischer Seite her argumentieren, dass die Sachlichkeit einer Unterscheidung in der Ungleichheit der Ausbildung liegt und eine Differenzierung demzufolge durchaus

---

<sup>202</sup> Böckenförde (2006). S. 48.

<sup>203</sup> Ebd., S. 61.

<sup>204</sup> Vgl. Mazal, Wolfgang. *Gleichbehandlung* in „Arbeitsrecht. Ein systematischer Grundriss 4“. Franz Schrank, Wolfgang Mazal. Wien: Facultas, 2008. S. 334-336.

angebracht sei (siehe S. 73, c).

„Aller Dinge Maß ist der Mensch, dessen, was ist, daß/wie es ist, dessen, was nicht ist, daß/wie es nicht ist.“, besagt der bekannte *homo-mesura*-Satz des Protagoras.<sup>205</sup>

Folgt man der relativistischen Auslegung des Satzes, kommt man zu dem Schluss, dass „jede Erscheinung für das entsprechende Subjekt wahr ist.“<sup>206</sup>

Böckenförde interpretiert die Aussage anthropozentristisch.<sup>207</sup> Er betont, dass es sich bei den „Dingen“ um *chremata* handle, also um Dinge, die sich nur auf ihre Existenz innerhalb menschlicher Wahrnehmung beziehen, diesem z.B. von Nutzen sind.

Dabei wird nicht auf ihre „wahre“ Existenz verwiesen, sondern auf jene, die sie durch die Wahrnehmung eines einzelnen Menschen bekommen. Die „absolute“ Wahrheit bleibt dem Betrachter verborgen, wobei nicht verneint wird, dass eine solche existiert, jedoch eben unabhängig von menschlicher Erkenntnis.

Der Mensch ist dementsprechend nicht dazu in der Lage, absolut Gültiges zu erkennen, Erkenntnis ist vielmehr das, was wahrgenommen wird und das unterscheidet sich von wahrnehmendem Menschen zu wahrnehmendem Menschen.

Beachtenswert erscheint in diesem Zusammenhang die Bedeutung des Wortes Sophistik. Graeser übersetzt es mit „kundigen Männern“.<sup>208</sup> Die Erlangung von Wissen steht natürlich auch in der relativierenden Sophistik im Vordergrund, selbst wenn dieses stets im praxisrelevanten Zusammenhang behandelt wird. Um in der Polis zu funktionieren, müssen deren Mechanismen erst verstanden, also erlernt werden.

---

<sup>205</sup> Graeser (1983). S. 80.

<sup>206</sup> Vgl. ebd., S. 24.

<sup>207</sup> Vgl. Böckenförde (2006). S. 49.

<sup>208</sup> Graeser (1983). S. 19.

#### 4.1.2. Sophistik und Organisation der Polis

Die Frage nach der Natur des einzelnen Menschen in Interaktion mit anderen wird von den verschiedenen Sophisten nicht übereinstimmend beantwortet. Der einzelne Mensch kann eingebunden in den Kosmos sein, widergespiegelt auf der Ebene der klassischen Polis, oder vorrangig geprägt von Individualismus und Distanz zur Gemeinschaft.<sup>209</sup> Es lässt sich auch dementsprechend keine einheitliche sophistische Meinung betreffend einer richtigen politischen Ordnung erfassen. Mit Böckenförde<sup>210</sup> lässt sich zwischen drei Gruppen von Meinungen unterscheiden, die jedoch auf der gleichen Grundlage des sophistischen Anthropozentrismus beruhen:

a.) Die Idee der neuen Polis, basierend auf der Isonomie, wird unterstützt. Zu den Vertretern dieser Ansicht ist Protagoras zu zählen. Platon lässt auch ihn in einem nach ihm benannten Dialog als Figur auftreten und seine Idee des Gründungsmythos erläutern. Darin begründet dieser die Notwendigkeit des menschlichen Zusammenlebens innerhalb der Polis, da der Mensch als Individuum auf sich allein gestellt in der Natur nicht bestehen kann. Deshalb schließen sich die Menschen zu Gemeinschaften zusammen und bekommen von Prometheus die Technik zur Verfügung gestellt, die sie benötigen, um ihre fehlende Anpassung an die Natur auszugleichen. Was Prometheus den Menschen jedoch nicht verleiht, ist die politische *areté*. Aufgrund dessen sind diese noch nicht fähig, ihr Zusammenleben innerhalb der Polis konstruktiv zu nutzen und führen Kämpfe und Kriege untereinander. Hier lässt Protagoras Zeus eingreifen, der Hermes als Boten auf die Erde schickt, um den Menschen *dike* (Rechtsbewusstsein) und *aidos* (Scham/Achtung anderer) zu überreichen, die notwendigen Bestandteile der politischen *areté*, die durch das Erlernen der politischen *techné* erst zum Vorschein kommen kann, obwohl sie von Zeus ausdrücklich *allen* Menschen gegeben wurde. So fragt ihn Hermes vor der Übergabe:

„Soll ich nun auch Recht und Scham ebenso unter den Menschen aufstellen, oder soll ich sie unter alle verteilen? Unter alle, sagte Zeus, und alle sollen teil daran haben. Denn so könnten keine Staaten bestehen, wenn auch hieran nur wenige Anteil hätten, wie an anderen

---

<sup>209</sup> Vgl. Böckenförde (2006). S. 51.

<sup>210</sup> Vgl. ebd., S. 52 – 57.

Künsten. Und gib auch ein Gesetz von meinetwegen {aufbauend auf *dike*}, daß man den, der Scham und Recht sich anzueignen unfähig ist, töte wie einen bösen Schaden des Staates“.<sup>211</sup>

Die Polis selbst wird auf eine reine Zweckvereinigung reduziert, der allumfassende Kosmosgedanke wird nicht weiter angewandt.

b.) Die Resignation gegenüber der demokratischen Polis in Form des Rückzugs auf den *oikos* wird unter anderem von Antiphon vertreten, der die *nomoi* als menschliche Willensentscheidungen deutet. Sanktionen auf die Verletzung von Normen folgen nur, wenn diese Verletzung auch bekannt wird. Wo es also unumgänglich ist, soll der Mensch die gesetzten, also positiven Normen befolgen, die jedoch den Regeln der Natur entgegenstehen und somit die freie Natur des Menschen einschränken. Wo es vermeidbar ist, kann der Mensch die einengenden menschlichen Vorschriften ignorieren und gemäß der natürlichen Einsicht handeln.

c.) Die demokratische Polis wird von manchen Sophisten auch dazu benutzt, um die Rolle des Adels wieder zu stärken. Hierbei geht es schlicht um die Erlangung und Legitimation von Machtstellungen durch die adelige Bevölkerungsgruppe. Die Stärksten sind von der Natur dazu bestimmt, zu herrschen und die Schwachen dazu, beherrscht zu werden. Dieser natürlichen Vorgabe gehorchend entwickeln sich die Menschen innerhalb der Polis gemäß ihrer Bestimmung. Daraus ergeben sich für die Gemeinschaft als Ganzes positive Effekte: die zur Führung Fähigen haben ja, da sie auf den Erhalt ihrer Macht und damit auf den Erhalt der Polis bedacht sind, deren Bestes im Sinne. Dadurch, dass die Position des höchsten staatlichen Amtes stets vom Stärksten innegehabt wird, weil er, sollte er es nicht (mehr) sein, vom eigentlich Stärksten abgelöst wird, reguliert sich die Polis selbst. Zu Vertretern dieser Position und damit zur Verteidigung der tyrannischen Herrschaftsform zählen unter anderem Kallikles und Kritias.

---

<sup>211</sup> Platon. *Protagoras*. Übers.: Friedrich Schleiermacher in *Platon. Sämtliche Werke Band 1*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2009. 322d.

### 4.1.3. Sophistik und Wahrheit

Im Zusammenhang mit der sophistischen Betrachtung der Wahrheit bzw. der erkennbaren subjektiven Wahrheiten soll hier zuerst festgehalten werden, dass von den Lehren der Sophisten kaum schriftliche Originale vorhanden sind. Wie auch Sokrates betreffend (siehe S. 89) beruht unser heutiges Bild auf den Überlieferungen anderer, unter anderem erneut auf Texten von Platon, der selbst jedoch unter die Kritiker der Sophisten einzureihen ist.

Interessanterweise verweist Protagoras auf Hesiod als einen Vorfahren der Sophisten, der unter dem Vorwand der Dichtung eigentlich erzieherische Maßnahmen tätigte. Hesiod jedoch sieht sich selbst durch die göttlichen Musen dazu befähigt, (göttliche, also absolute) Wahrheit zu sprechen. Es ist wohl anzunehmen, dass die von Protagoras betonte geistige Verwandtschaft der Sophistik mit den alten Meistern der Dichtung als eine Verteidigungsmaßnahme gegenüber den Angriffen auf die Sophisten anzusehen ist.<sup>212</sup> Die Sophisten vertraten vielmehr die Ansicht, dass eigentliche Wahrheit nicht erkennbar sei. Dadurch stellt die Sophistik jedoch einige für das Funktionieren einer klassischen Polis essentielle Faktoren in Frage, z.B. die absolute Gültigkeit der *nomoi*. Die Argumentationen des Sokrates im *Kriton* sind unter der Annahme menschlicher Unfähigkeit zur Erfassung einer allgemeinen Wahrheit nicht mehr haltbar, vielmehr könnte ihm entgegnet werden, dass sein Verhalten nicht dem Erkennen seiner persönlichen Wahrheit entspricht, weil er selbst ja „erkennt“, dass er im Hinblick auf die Anklage unschuldig ist. „Für ein jedes „Sein“ stellt sich also eine „Vielheit“ von Wahrheiten ein und zwar genau in dem Maße, wie es verschiedene Aussagen oder Erzählungen (*logoi*) davon gibt.“<sup>213</sup>

Da die Feststellung einer allgemein gültigen Wahrheit also nicht möglich ist, existieren viele subjektive Wahrheiten nebeneinander. Welche davon nun die beste sei, lässt sich immer nur im Hinblick auf den individuellen Betrachter festlegen. Allerdings kann ein Mensch einen anderen von der Überlegenheit seiner persönlichen Meinung im Sinne der subjektiven Erkenntnis durch rhetorische

---

<sup>212</sup> Vgl. Böckenförde (2006). S. 46.

<sup>213</sup> von Fromberg, Daniel. *Demokratische Philosophen. Der Sophismus als Traditionslinie kritischer Wissensproduktion im Kontext seiner Entstehung*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2007. S. 86.



Fähigkeiten überzeugen und somit die Meinung des anderen an seine eigene anpassen, bis jener überzeugt ist, die Meinung des anderen sei auch für ihn die eigentlich bessere. Mit einer allgemein gültigen Erkenntnis der Wahrheit haben diese subjektiven Meinungen nichts zu tun. Durch das Infragestellen von alten Bräuchen und Sitten „traten überkommene Ansichten, Bräuche und Gesetze aus dem Schatten der Unangreifbarkeit heraus: in dem Augenblick, wo sie “zur Sprache gebracht“ wurden, erwiesen sie sich als zwar behauptbar, jedoch gleichzeitig als hinterfragbar.“<sup>214</sup>

Auch auf religiöser Ebene zeigt sich der Verweis der Erkenntnis über eine göttliche Existenz auf die Ebene des Glaubens, die der menschlichen Ratio verborgen bleibt, explizit verneint wird sie jedoch nicht. So hat wiederum Protagoras folgende Aussage getätigt: „Über die Götter allerdings habe ich keine Möglichkeit zu wissen, weder dass sie sind, noch dass sie nicht sind, noch, wie sie an Gestalt sind. Denn vieles gibt es, was mich daran hindert, die Nichtwahrnehmbarkeit und die Kürze des Lebens.“<sup>215</sup> Diese agnostisch anmutende Aussage verneint die Götter nicht, sie spricht ihnen lediglich ihren vernünftig fassbaren Charakter ab und kann somit nicht atheistisch aufgefasst werden.<sup>216</sup> „Der sophistische Skeptizismus, ausgehend von einer anthropozentrischen Position, begründet hier eine agnostische Position.“<sup>217</sup> Die für die Griechen neuartige Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben barg enorme Sprengkraft. Der herrschende Vielgötterglaube bot wenig Grund, an der kosmischen Ordnung zu zweifeln: Jede göttliche Figur stand für gewisse, mit dem menschlichen Leben verbundene Vorgänge, welche stets mit einer von vielen Gottheiten in Verbindung gebracht werden konnten, die noch dazu den „Vorteil“ besaßen, weder gut noch böse zu sein. Selbst der personifizierte Krieg und Hades waren nicht „böse“ im Sinne eines christlichen Teufels, weil alle Götter ihre bestimmten Aufgaben hatten, die sie, manchmal mehr, manchmal weniger zufriedenstellend erledigten. Die theologische Offenheit der Griechen erleichterte ihnen in gewisser Weise ihren Umgang mit der Realität. Dieser Zustand wurde von der aufkommenden Sophistik allerdings bedroht. Die Griechen kannten eine

---

<sup>214</sup> von Möllendorff (2002). S. 138.

<sup>215</sup> Graeser (1983). S. 29.

<sup>216</sup> Vgl. ebd., S. 30.

<sup>217</sup> Von Fromberg (2007). S. 26.

Vorstellung des Lebens nach dem Tod, des Weiterbestehens der Seelen in einer Unterwelt, dem Hades, worauf eine göttlich-legitimierte Rechtsordnung aufbauen konnte. Rechtmäßiges Verhalten war also zu großen Teilen von religiösen Vorstellungen abhängig. Wer zu Lebzeiten gegen das Recht, sei es auf Normen, Bräuchen oder Gewohnheiten basierend, verstößt, wird seine Strafe spätestens nach dem Tode erteilt bekommen. Das Verbannen dieses Gedankens aus der Bewertung menschlichen Verhaltens verlangt andere Rechtfertigungen von Verhaltensregeln als rein religiös fundierte.<sup>218</sup>

Aristophanes beschäftigte sich mit den sophistisch bedingten gesellschaftlichen Veränderungen in seinem Stück *Die Wolken*. Aufgeführt wurde es 423, also ein Jahr vor dem *Frieden* im Rahmen der städtischen Dionysien und belegte im Agon der Komödien nur den dritten Platz nach Kratinos und Ampeisias.<sup>219</sup>

In diesem Stück wird Sokrates als zentraler Vertreter der Sophisten dargestellt, was bis zum heutigen Tage anhaltende Verwirrungen auslöst. Das Bild, das Aristophanes von Sokrates zeichnet, entspricht nämlich nicht demjenigen, das wir von Platon und Xenophon her kennen. Anhand dieses Beispiels lässt sich die Verbindung und Wechselwirkung von Philosophie, Politik und Komödie vor dem Hintergrund des Peloponnesischen Krieges anschaulich darstellen. Wie zu erwarten, findet die Sophistik in dem gesellschaftskritischen Aristophanes keinen Verteidiger. Erneut verwendet er die spielerischen Möglichkeiten der Komödie, um die sophistisch geprägten Annahmen und Verhaltensweisen ins Groteske zu steigern und zu dem Schluss zu kommen, dass die mögliche, wenn auch von den als Sophisten bezeichneten Gelehrten nie so geforderte, Relativierung aller grundlegenden attischen Wertvorstellungen im Rahmen menschlicher Interaktion nicht ohne die Vermeidung von chaotischen Zuständen funktionieren könne. In dem dargestellten Fall wird die durch eine Willensübereinkunft eingegangene Pflicht des Schuldners, seinem Gläubiger die Schulden zurückzuzahlen, als Ausgangspunkt genommen.

Die bekannte Vorgangsweise des Sokrates, seine Gesprächspartner solange bezüglich ihrer scheinbar gefestigten Überzeugungen zu befragen, bis jene anfangen

---

<sup>218</sup> Vgl. Dover (1972), S. 112.

<sup>219</sup> Vgl. von Möllendorff (2002), S. 133.

müssen, an ihnen zu zweifeln, kann auch als ein Verweigern jeglicher Verantwortung gesehen werden, als die Vermeidung eines klaren Standpunkts, als reine Kritik ohne Gegenvorschlag.<sup>220</sup>

Nach unseren bisherigen Betrachtungen fällt im Vergleich des sophistischen Anthropozentrismus mit der Charakterisierung der Protagonisten in den *Acharnern* und im *Frieden* eine gemeinsame Betonung des Individuums auf. Aristophanes stellt die Handlungen des Einzelnen gegen das politische System in gewissen Notsituationen als notwendige Vorgangsweise dar. Allerdings sind in seinen Stücken diese einzelnen Menschen die einzigen, die noch die allgemeinen „Wahrheiten“, die Grundlagen einer politischen Ordnung und deren eigentlichen Zweck, erkennen, während das Kollektiv diese vergessen zu haben scheint. Die sophistische Hervorhebung des einzelnen Menschen dient aber auch dem Zweck, eben diese allgemein gültige Wahrheit auf die Ebene des Nicht-Erkennbaren zu verweisen und eine menschliche Zwischenebene einzuführen, die bestimmt ist von jeweils unterschiedlichen subjektiven Wahrheiten / Meinungen, deren beste sich durch die ausgeprägteste *techné* bestimmen lässt.

In den *Wolken* entwickelt Aristophanes seine Geschichte auf Basis einer anderen Grundsituation als zuvor in den *Acharnern* und später im *Frieden*: der Protagonist steht nicht wie Dikaeopolis im oppositionellen Verhältnis zu den restlichen Politen, noch strebt er wie Trygaios die Rettung der Polis an. Strepsiades will schlicht und einfach seine Schulden nicht bezahlen. Deshalb passiert am Ende des Stücks das, was in keiner anderen erhaltenen Komödie des Aristophanes geschieht: Der Protagonist scheitert. Strepsiades muss lange kämpfen, bis er sein Ziel scheinbar erreicht, nur um dann sein vorbestimmtes Scheitern zu erkennen - und zu reagieren.

---

<sup>220</sup> Vgl. von Möllendorff (2002). S. 136.

## 4. 2. Die Wolken – Grenzenlose Freiheit?

Strepsiades, dessen Name soviel wie „Rechtsverdrehler“ bedeutet, lebt in Athen zusammen mit seinem Sohn Pheidippides, dessen Name sich übersetzt aus den Worten „Pferd“ und „ich spare“ zusammensetzt, was durch die verschiedenen Interessen seiner Elternteile erklärbar ist.<sup>221</sup> Die sozialen Auswirkungen des Krieges werden in den *Wolken* nicht direkt thematisiert, nur zu Beginn des Stückes, als Strepsiades sich selbst und damit auch dem Publikum in expositorischer Form seine Leiden aufzählt, spricht er: „Hol dich, du Krieg, die Pest {...}“<sup>222</sup>

Aristophanes bezieht sich in den *Wolken* nicht explizit auf den bevorstehenden Verfall Athens im Falle der Weiterführung des Krieges, sondern auf die Probleme, die das in politischen Eliten vorherrschende Gedankengut der Sophistik mit sich bringt. Er spielt dieses Szenario jedoch auf der Ebene des *oikos* durch. Strepsiades, der ehemalige Bauer, hat in den attischen Adel eingeheiratet, fühlt sich dort aber nicht zugehörig und bedauert den Wechsel seiner sozialen Stellung. Die romantisierte Darstellung des bäuerlichen Lebens ist uns schon aus den in dieser Arbeit bereits behandelten Stücken bekannt. Im Grunde ist er ein genügsamer Mensch, sein Sohn jedoch ist dies nicht und verschwendet das gesamte Geld seines Vaters für seine einzige Leidenschaft, den Reitsport. Da Strepsiades seine Schulden nicht begleichen kann, kommt er auf die Idee, im *phrontisterion* des Sokrates, der „Denkerwerkstatt“, die Kunst der unrechten Rede zu erlernen. Damit spielt Aristophanes unmissverständlich auf die von den Sophisten gelehrteten rhetorischen Fähigkeiten an.

„Das ist die Denkerwerkstatt weiser Seelen! Drin wohnen Männer, die dir glatt beweisen, Der Himmel sei ‘ne Art von Bäckerofen, Und der sei um uns ‘rum, und wir die Kohlen. Die lehren reden dich, wenn du gut zahlst, Daß du in Recht und Unrecht stets gewinnst.“<sup>223</sup>

Der Beweis, der Himmel sei ein Bäckerofen, ist natürlich inhaltlich absolut sinnlos, möglicherweise aber als Verweis auf die Kosmostheorie des Pythagoreers Philolaos von Kroton oder auf den homo-mensura-Satz des Protagoras zu interpretieren,

---

<sup>221</sup> Vgl. Holzberg, Niklas. *Aristophanes. Sex und Spott und Politik*. München: Beck, 2010. S. 109.

<sup>222</sup> Aristophanes. *Die Wolken*. 6.

<sup>223</sup> Ebd., 94.

indem die menschliche Außenwelt durch Inneres dargestellt wird.<sup>224</sup>

Solch eine an sich völlig beliebige Annahme könnte von einem geschulten Sophisten allerdings argumentativ so dargestellt werden, dass der Gegner der Aussage innerhalb des etablierten Gesprächsrahmens keinerlei Chancen mehr hätte, sie zu widerlegen. Die Möglichkeit des Erlernens dieser Technik steht prinzipiell jedem offen, solange er nur genügend dafür bezahlt. Die politische Auswirkung davon wäre jedoch, dass Recht und Unrecht als unumgängliche Kategorien im Ablauf menschlicher Interaktion wegfallen würden. Gewinnen wird im Disput stets derjenige, der die Kunst der Rede besser beherrscht, wobei sich der Sprecher seiner jeweiligen Kategorie, ob nun Recht oder Unrecht, durchaus bewusst sein kann. Die Existenz von Recht und Unrecht wird wie in der Sophistischen Lehre nicht verneint, sie wird nur beiseite gelassen und auf rhetorischer Ebene durch die stärkere und die schwächere Rede ersetzt.

„Von diesen zwei'n die eine, nämlich die schwächere, Gewinnt, sagt man, auch wenn sie unrecht hat.“<sup>225</sup>

So wird die sophistische Rhetorik als Recht des (argumentativ) Stärkeren beschrieben.

Obwohl Strepsiades aufgrund seines Alters Zweifel an seiner Fähigkeit, die unrechte Rede zu erlernen, hegt, besucht er die Denkerwerkstatt des Sokrates, weil sein Sohn sich (noch) gegen eine solche Ausbildung wehrt. Bevor er auf den Meister selbst trifft, macht er die Bekanntschaft mit einem Scholaren, der ihn auf die geistige Größe des Sokrates vorbereitet:

„Da fragt' ihn Chairephon aus Sphettos {ein Schüler des Sokrates}, ob Nach seiner Meinung der Gesang der Schnaken Aus ihrem Mund kommt oder aus dem Ärschlein.“<sup>226</sup>

Von der Relevanz der Inhalte sophistischer Philosophie zeigt sich Strepsiades nur oberflächlich angetan.

---

<sup>224</sup> Vgl. Scholten, Helga. *Die Sophistik. Eine Bedrohung für Religion und Politik der Polis?* Berlin: Akademie-Verlag, 2003. S. 284 – 285.

<sup>225</sup> Aristophanes. *Die Wolken*. 114.

<sup>226</sup> Ebd., 156.

„Dann wär' der Schnakenarsch 'ne Art Trompete? O selig, wer Intimstes so durchschaut! Wie leicht schließt der durch sämtliche Prozesse, Wer selbst der Schnake Darmkanal durchschaut.“<sup>227</sup>

Auch die Länge eines Flohsprunges, gemessen in Flohfüßen, wird diskutiert. Während einer Lektionseinheit über Versmaße fragt er Sokrates direkt nach dem persönlichen Nutzen, den er aus dem Wissen ziehen kann: „Machen die Rhythmen mir die Mehlkist' voll?“<sup>228</sup>

Die Gelehrten werden als gesellschaftlich vernachlässigbar dargestellt. Sie betätigen sich nicht politisch, sondern schwelgen in ihrer geistig-verdrehten gedanklichen Welt: „Ich wandle Luft und überseh die Sonne“<sup>229</sup>

Die Gefahr liegt vielmehr in ihrem Lehrbetrieb und der Umsetzung der gelernten Technik im sozialen und politischen Leben. Die Möglichkeit zur Erschütterung des gesellschaftlichen Fundamentes wird schon bald offensichtlich: „{...} Götter sind bei uns Als Bargeld außer Kurs.“<sup>230</sup> weicht Sokrates seinen neuen Schüler ein. Die Sophisten der Komödie huldigen ihren eigenen Götterwesen: den titelgebenden Wolken, deren Rolle der Chor übernimmt,

„{...} Schönggeistern erhabene Götter, Die Verstand, Debattierkunst und Urteilskraft uns Erwählten gnädig gewähren, Auch Tricks und piffige Ausflücht', dazu Effekte und plumpe Düpieren.“<sup>231</sup>

Jede Person, die sie betrachtet, sieht in ihnen durch ihre sich stets verändernde Form das, was sie sehen will - der (einzelne) Mensch ist das Maß aller Dinge. Vielleicht erweist sich deshalb auch die Rolle der Wolken als undurchsichtig. Sie scheinen auf der Seite der Sophisten zu agieren, verfolgen aber eigentlich andere Ziele. Sie bringen die Handlung in Gange, um Strepsiades im Verlauf des Stücks eine Lehre zu erteilen. Der Versuch, die Spielregeln der Polis durch das Erlernen zwielichtiger Methoden zu brechen, kann nicht funktionieren. Das Übel, das er sich erspart, wird durch ein viel größeres ersetzt werden. Aristophanes weicht den

---

<sup>227</sup> Aristophanes. *Die Wolken*. 165.

<sup>228</sup> Ebd., 648.

<sup>229</sup> Ebd., 225.

<sup>230</sup> Ebd., 247.

<sup>231</sup> Ebd., 316.

Zuschauer jedoch erst am Ende des Stückes in den eigentlichen Plan mit dem Ziel der Läuterung des Protagonisten ein.

„An alledem seid ihr mir schuld, ihr Wolken, Nur weil ich all mein Sach' auf euch gestellt!“,<sup>232</sup> klagt Strepsiades nach dem für ihn verheerenden Ausgang seines Vorhabens, während die Wolken erklärend erwidern:

„Nein, du allein bist selbst an allem schuldig, Da du dich selbst zur Schurkerei gewandt! {...} So machen wir es immer, wenn wir merken, Daß einer Lust auf böse Werke hat, So lange, bis ins Unglück er gerät, Auf daß er endlich lern' die Götter zu fürchten.“<sup>233</sup>

Aristophanes lässt am Ende die unveränderliche archaische kosmische Ordnung über den sophistisch-bestärkten Egoismus siegen. Sokrates jedoch beschreibt dem Strepsiades die Wolken als die Götter aller Sophisten, der „Kurpfuscher, Wahrsager, Tagdiebe {...} Alle Faulpelz' stehn bei den Wolken in Kost, denn ihr Lied gilt dem Nebel und Dunst nur.“<sup>234</sup>

Es ist davon auszugehen, dass Sokrates die wahre Natur der Wolken nicht kennt, ansonsten wäre er ein Teil des durchgeplanten Läuterungsprozesses und würde selbst nur durch praktisch-mäeutische Vorgehensweise belegen wollen, dass die sophistischen Methoden schädlich für das politdemokratische Gemeinwesen seien und sein vermeintlicher Tod am Ende des Stückes würde dadurch in einen noch tragischeren Kontext gestellt werden. Eine Möglichkeit zur Rechtfertigung würde ihm durch den Rauch des Feuers auch verwehrt bleiben:

„Weh mir, ich Armer kann schon kaum mehr schnaufen!“<sup>235</sup>

Eindeutig erklärt wird die Verbindung zwischen Sokrates und den Wolken innerhalb der uns überlieferten Textfassung jedoch nicht. Nur in einer Passage sprechen die Wolken zu Sokrates allein:

„Spürst du und merkst ,daß du von uns mancherlei Vorteil erntest? Von sonst keinem Gott? Gar willig ist der da {Strepsiades}, jedwedem zu tun, Was du ihn heißest. Der Kerl ist ja schon ganz verrückt; Wiegt sich in Wahn und Illusion: Wenn du das weißt, ruf ihn gescheit, wo du

---

<sup>232</sup> Aristophanes. *Die Wolken*. 1452.

<sup>233</sup> Ebd., 1454.

<sup>234</sup> Ebd., 334.

<sup>235</sup> Ebd., 1504.

nur kannst! Aber schnell, denn meistens geht das nicht längere Zeit so weiter.“<sup>236</sup>

Justus Herwig übersetzte diese Stelle folgendermaßen:

„Wie willig ist der gute Narr nicht, alles zu thun, was du befehlst! Du mußt ihn, weil du siehst, daß er ganz betäubt und hitzig ist, vollends ausschälen; und das ohne Verzug : denn dergleichen Umstände ändern sich leicht.“<sup>237</sup>

Christoph Martin Wieland wiederum erarbeitete folgende Übersetzung:

„Siehst du nun, wie viel dir Gutes Durch den Eifer für unsere Gottheit Zuwächst, und wie willig dieser Mann ist, alles auszurichten, Was du ihm befehlest? Da du Seine Sinnesart nun kennest, Und wie schwach an Geist, hingegen Stark an Glauben, Unvernunft und Fantasie er ist, so laß nicht Ab, wo möglich, bis du ganz ihn Ausgesogen und aufgeleckt hast. Denn dergleichen Gelegenheiten Pflegen, wie das schöne Wetter, Öfters sich gar schnell zu ändern.“<sup>238</sup>

Als abschließende Vergleichsmöglichkeit sei noch das Ergebnis der Übersetzungsarbeit von Johann Heinrich Voss hinzuge stellt:

„Gewiss du merkst, welchen Gewinn Gleich du durch uns empfahn wirst, Durch keinen Gott sonst! Ist dieser doch alles bereit zu thun, Was dein Begehr ist, Den ganz verrückten und zu hoch, Wie du gesehen, geschraubten Mann, Kennst du, o saug' alles aus ihm aus, was du nur kannst, In der Hast! Denn so was nimt ja gern Anderswohin die Richtung.“<sup>239</sup>

Betont wird in allen Übersetzungen die Macht, die Sokrates über seinen Schüler besitzt. Er soll ihn „rupfen“, „ausschälen“, aussaugen“ und „auflecken“, solange sich der Status der Erkenntnis des Strepsiades noch nicht geändert hat. Dessen Aufklärung kann also keineswegs das Ziel der eigentlich auf Erziehung ausgerichteten Sophistik sein.

Welchen Zweck, abgesehen von einer finanziellen Bereicherung, Sokrates sonst damit verfolgen soll, wird in allen Übersetzungen aber genau genommen nicht

---

<sup>236</sup> Aristophanes. *Die Wolken*. 804.

<sup>237</sup> Aristophanes. *Die Wolken*. Übers.: Johann Justus Herwig. Bamberg: Tobias Goebhardt Verl., 1772. S. 104.

<sup>238</sup> Aristophanes. *Die Wolken*. Übers.: Christoph Martin Wieland. Wien: Anton Doll, 1813. S. 189, 1010.

<sup>239</sup> Aristophanes. *Die Wolken*. Übers.: Johann Heinrich Voss. Braunschweig: Friedrich Viehweg, 1721. S. 260, 798.



erläutert. Er kann durch Strepsiades keinerlei indirekten politischen Einfluss ausüben und selbst der zu bezahlende Lohn wird in Anbetracht seiner finanziellen Lage wohl eher gering ausfallen.

Sokrates erklärt Strepsiades einleitend, dass Wolken die Eigenschaft hätten, ihre Form zu verändern, um von den Menschen als bestimmtes Objekt ihrer Wahl wahrgenommen zu werden. Somit sind sie „alles, was immer sie wolln“<sup>240</sup> - ein Symbol für die Unfassbarkeit der allgemeinen Wahrheit. Sie bestärken Strepsiades in seinem Vorhaben:

„Und das eine allein für das Beste du hältst, was dem rechten Manne geziemet: Der Meister zu bleiben in Tat und in Rat und im Streit der geschwindesten Zungen.“<sup>241</sup>

Das allein wäre wohl noch kein Problem, allerdings lässt ihn Sokrates auch den Göttern abschwören und nur noch „das Chaos hier, die Wolken dort, und die Zunge“<sup>242</sup> ehren. Die Wolken wollen dem Strepsiades daraufhin seine Wünsche gewähren, interpretieren sein Ansinnen, „der beste Redner in Hellas zu sein“<sup>243</sup> zunächst jedoch, gänzlich dem Sophismus getreu, politikbezogen: so soll „Bei der Volksversammlung kein anderer es dir in erfolgreichen Anträgen gleichtun“.<sup>244</sup> Daran ist Strepsiades aber keineswegs interessiert:

„Ach nein, nicht wichtige Volksbeschlüss' - danach steht nicht mein Begehren! Sondern nur für mich selbst: das Recht zu verdrehn und den Gläubigern glatt zu entschlüpfen!“<sup>245</sup>

Diese Textpassagen lassen eine positive Betrachtungsweise der sophistischen Ausbildung in Ansätzen durchscheinen. Werden die erlernten Fähigkeiten aber missbraucht, um sich selbst ungerechtfertigte Vorteile zu verschaffen, so ist das Chaos vorprogrammiert. Durch die Worte des Strepsiades erfahren wir, wie die Sophisten wohl von Teilen der attischen Bevölkerung wahrgenommen wurden:

„Dann soll mir's egal sein, daß alle Welt sagt, Ich sei frech, maulfertig, verwegen und toll, Ein

---

<sup>240</sup> Aristophanes. *Die Wolken*. Übers.: Otto Seel. 348.

<sup>241</sup> Ebd., 419.

<sup>242</sup> Ebd., 424.

<sup>243</sup> Ebd., 430.

<sup>244</sup> Ebd., 432.

<sup>245</sup> Ebd., 433.

Unflat, der Lüge an Lüge nur leimt, Ein Schwindelredner und Rechtsakrobat {...}<sup>246</sup>

Strepsiades erweist sich im Laufe seine Ausbildung nicht gerade als talentierter Schüler. Sein Interesse an Allgemeinwissen ist kaum vorhanden, vielmehr möchte er sich auf sein eigentliches Ziel konzentrieren: die Beherrschung der ungerechten Rede.<sup>247</sup> Dass er dafür jedoch Sachverhalte in deren kleinste Einzelteile zerlegen und neu zusammensetzen muss („Spalt fein und klein nur rundum das Problem, Analysier's, mikroskopier's, dann geht's!“),<sup>248</sup> scheint er nicht wirklich zu begreifen. Sokrates erläutert diese Technik anhand grammatikalischer Geschlechter und ihrer zugehörigen Hauptwörter.<sup>249</sup>

Alles kann nach Belieben verschiedenartig dargestellt werden, wenn es einer an sich sinnlosen, aber in sich konsistenten Logik folgend bewiesen wird.

Strepsiades scheitert schlussendlich an der begrenzten Geduld des Sokrates. Beide einigen sich darauf, dass es sinnvoller sei, Pheidippides als Schüler in das *phrontisterion* zu schicken, was nach einiger Überzeugungsarbeit auch gelingt:

„Wollt' er mir nur die beiden Reden lernen, Die bessere mein ich, und die schlechtere auch, Besonders die: wie Unrecht Recht zu Fall bringt!“<sup>250</sup>

Pheidippides lernt dies nicht etwa von Sokrates, sondern von den personifizierten gerechten und ungerechten Reden, den *logoi*, selbst, die sich in einem rhetorischen Wettkampf gegenüberstehen. Wie Platon im *Kriton* lässt auch Aristophanes abstrakte Gebilde als Figuren in seinem Stück auftreten.

Schon zu Beginn steht die Überlegenheit der ungerechten Rede eigentlich fest:

„Je größere Zahl meine Rede vernimmt, um so tiefer dein Sturz.“<sup>251</sup>

Diese stellt die Behauptung in den Raum, es gebe gar kein Recht, da dessen göttliche Verankerung dadurch widerlegt wird, dass eigentlich Zeus für den Putsch gegen seinen Vater Kronos nach gültigem Recht bestraft hätte werden müssen.<sup>252</sup>

Diesem Argument begegnet die gerechte Rede jedoch hauptsächlich mit

---

<sup>246</sup> Aristophanes. *Die Wolken*. 447.

<sup>247</sup> Vgl. ebd., 657.

<sup>248</sup> Ebd., 741.

<sup>249</sup> Vgl. ebd., 660 – 693.

<sup>250</sup> Ebd., 882.

<sup>251</sup> Ebd., 891.

<sup>252</sup> Vgl. Dover (1972). S. 115.

Beschimpfungen aller Art, sodass sich darauf kein dialektisches Gespräch aufbaut. Generell werden der gerechten Rede keine wirklich schlagenden Argumente in den Mund gelegt. Zumeist bezieht sie sich auf die Versuchung bei der Betrachtung der Geschlechtsteile junger Männer, der sie sich scheinbar nicht leicht widersetzen kann. Die gerechte Instanz zeigt also durchaus selbst Schwächen. Dieses Streitgespräch war wohl primär eher als amüsante komödiantische Einlage gedacht als eine ernstzunehmende, wenn auch in satirischer Form präsentierte Auseinandersetzung mit Recht und Unrecht.

Der Chor greift schlichtend ein und schlägt den streitenden Kontrahenten folgende Vorgangsweise vor:

„{...} zeigt ihm {Pheidippides} jetzt, du was du zuvor zu lehren gewohnt, aber du das Programm der Bildung von heute, damit klar er erkenn', Das Für und Wider und dann sich entscheid'.“<sup>253</sup>

Die gerechte Rede erläutert daraufhin das klassische athenische Bildungsprogramm, das auf Gehorsam und Bescheidenheit, sowie Respekt vor der älteren Generation und Fleiß basierte, also einer Darstellung der Kämpfer von Marathon genügen kann.<sup>254</sup> Die ungerechte Rede hingegen geht taktisch klüger vor: sie erzählt Pheidippides all das, was ein junger Mann hören will, dem es im Wesentlichen um die Befriedigung seiner individuellen Gelüste geht und demonstriert ihm ihre hedonistische Überlegenheit. Die unrechte Rede steht „im Widerspruch zu Brauch und Recht“<sup>255</sup> und ist sich ihrer eigentlich schwächeren Ausgangsposition durchaus bewusst. Darin liegt ihre eigentliche Motivation:

„Sich auf die schwäch're Seite zu stell'n und doch am Schluss zu siegen.“<sup>256</sup>

Aristophanes lässt sie durch die Brechung der diegetischen Welt, falls man bei der antiken Komödie überhaupt davon sprechen kann, gewinnen, indem er das Publikum als endgültigen Beweis für eine These der ungerechten Rede einbezieht, woraufhin ihr Gegner, die gerechte Rede, sich selbst bekehren lässt und ihre Unterlegenheit eingesteht.

---

<sup>253</sup> Aristophanes. *Die Wolken*. 934.

<sup>254</sup> Vgl. ebd., 961 – 1024.

<sup>255</sup> Ebd., 1039.

<sup>256</sup> Ebd., 1042.

Sowohl Protagoras beschäftigte sich mit der Aufgabe, eine gleich „starke“ Argumentation für und gegen ein und dieselbe Annahme zu entwerfen, als auch Antiphon, der in der ihm zugeschriebenen *Tetralogie* einen imaginären Mordfall entwirft, dabei sowohl die Anklage als auch die Verteidigung verfasst und diese Technik somit an die Voraussetzungen einer Gerichtsverhandlung anpasste.<sup>257</sup> Diese Vorgehensweisen waren Aristophanes offenbar bekannt, da er auf ihnen seinen Agon der Reden aufbaute.

Im inhaltlich letzten Abschnitt der *Wolken* muss Strepsiades erkennen, welche verheerenden Folgen seine Taten bewirken. Pheidippides wurde zum Meister der sophistischen Argumentationsweise ausgebildet und erbringt vorerst genau jene Leistung, die sein Vater ursprünglich bezweckt hatte: durch Verdrehung und jegliche Grenzen zulässiger Gesetzesinterpretation überschreitende Auslegung der Regel bezüglich der Zahlungstermine fälliger Schulden werden die Gläubiger in typischen „Abfertigungsszenen“<sup>258</sup> fortgewiesen.

„{...} Das Gesetz wird mißverstanden.“<sup>259</sup>

Pheidippides begnügt sich jedoch nicht mit diesem Erfolg - seine Ausbildung scheint ihn zum Nihilisten gemacht zu haben. Er beschließt, seinen Vater zu verprügeln und will ihm danach sogar beweisen, dass es eigentlich seine Pflicht sei, auch die Mutter zu schlagen. Die Situation ist grundsätzlich für den Betrachter eindeutig: ein Sohn, der grundlos seinen Vater schlägt, handelt verwerflich. So äußert selbst der Chor Bedenken an der Möglichkeit einer Rechtfertigung dieses Verhaltens:

„Denn wenn nach dem, was er getan, er wirklich durch Geschwätz sich heraushilft, Dann gäb' ich künftig für das Fell der Alten kaum Auch nur 'ne Bohne.“<sup>260</sup>

Pheidippides verwendet in seiner Rede jene Argumentation, mit der Eltern die Prügel, die sie ihren Kindern geben, rechtfertigen, verbindet sie mit dem allseits bekannten Ausspruch, dass ein Mensch im Alter wieder zum Kind werde, und

---

<sup>257</sup> Vgl. Dover (1972). S. 110 und Sealey, R. *The Tetralogies ascribed to Antiphon* in „Transactions of the American Philological Association 114“. Katharina Volk (Hrsg.). Baltimore: John Hopkins University Press, 1984. S. 71.

<sup>258</sup> Vgl. Holzberg (2010). S. 118.

<sup>259</sup> Aristophanes. *Die Wolken*. 1185.

<sup>260</sup> Aristophanes. *Die Wolken*. 1393.

entmachtet somit seine argumentativen Gegner mit den Instrumenten der Logik.<sup>261</sup> Natürlich könnte man einiges an diesem Vergleich aussetzen und die Argumentation Pheidippides' würde in Wahrheit einer Fülle von Gegenargumenten nicht standhalten, aber die Komödie ist nicht Wahrheit in diesem Sinne, um diesen problematischen Begriff erneut ins Spiel zu bringen, sie ist Satire, Überzeichnung.

Überzeichnet und grotesk endet sie nun auch. Die Wolken offenbaren Strepsiades ihren eigentlichen Plan, nämlich ihm die Folgen seiner Frevel zu offenbaren und am eigenen Körper spüren zu lassen:

„So machen wir es immer, wenn wir merken, Daß einer Lust auf böse Werke hat, So lange, bis ins Unglück er gerät, Auf daß er endlich lern' die Götter fürchten.“<sup>262</sup>

Wer an der kosmischen Ordnung rüttelt, wird verlieren und so enden die Wolken nicht wie der *Frieden* und die *Acharner* oder die meisten uns bekannten Komödien typisch mit einem eindeutigen Triumph des Protagonisten und einem Fest, sondern mit dem angedeuteten Tod des Sokrates. Sich auf Hermes berufend, jedoch nicht als Symbol für das Empfinden des Volkes bzw. auch nicht als wiederhergestellter „alter“ Strepsiades handelnd,<sup>263</sup> befiehlt Strepsiades seinem Sklaven Xanthias, das *phrontisterion* zu zerstören, während er es selbst, mit einer Fackel auf dem Dach stehend, anzündet. Der Dialog, in dem Sokrates Strepsiades in die Geheimnisse der Denkerwerkstatt eingeweiht hat, wird nun mit vertauschten Rollen wiederholt. Während Sokrates im brennenden Haus eingeschlossen ist, ruft sein potentieller Mörder vom Dach zu ihm hinab:

„Ich wandle Luft, und Helios überseh ich!“<sup>264</sup>

Und während die Sophisten elendig ersticken und verbrennen, weist Strepsiades noch seinen Sklaven an:

„Nur drauf! Und schmeiß! Und triff: aus tausend Gründen, Vor allem weil sie unsre Götter

---

<sup>261</sup> Vgl. Aristophanes. *Die Wolken*. 1410 – 1419.

<sup>262</sup> Ebd., 1458.

<sup>263</sup> Vgl. von Möllendorff (2002). S. 137.

<sup>264</sup> Aristophanes. *Die Wolken*. 1503.

schmähten!“<sup>265</sup>

und anstatt mit Friedens- und Freudenrufen des Chores beendet dieser das Stück im Exodos nicht wie ansonsten üblich mit einem Komos,<sup>266</sup> einem feierlichen Auszug, oft verbunden mit einer Hochzeit, sondern emotionslos und kurz:

„So lasset uns ziehn! Der Reigen ist aus, Unser Spiel ist für heute zu Ende.“<sup>267</sup>

War der Tod des Sokrates ein Teil ihres Plans? Wieland übersetzt diese letzte Textpassage überhaupt nur mit:

„Ihr könnt geh'n; für heute ist's genug.“<sup>268</sup>

Da die uns überlieferte Fassung jedoch nicht jener ersten Originalfassung des Jahres 423 entspricht, sondern durch eine zweite Fassung ergänzt wurde, ist anzunehmen, dass Sokrates und die Sophisten von Strepsiades und Xanthias ursprünglich nur aus Athen verjagt wurden.<sup>269</sup> Einer anderen Ansicht nach soll auch in der zweiten Fassung nicht der beginnende Mord an den Sophisten gezeigt werden, sondern lediglich eine bestimmte Form der Selbstjustiz, nämlich die sogenannte Hausverwüstung, wobei die Betroffenen Personen nicht getötet werden sollten.<sup>270</sup>

Aristophanes ließ seine Figur des geläuterten Vaters 423 vor versammeltem Publikum fragen: „{...} Soll ich sie {die Sophisten} Verklagen bei Gericht?“<sup>271</sup>

24 Jahre später wurde Sokrates von der Mehrheit seiner Richter zum Tode verurteilt.

---

<sup>265</sup> Aristophanes. *Die Wolken*. 1508.

<sup>266</sup> Vgl. Cornford, Francis M. *The Origin of Attic Comedy*. Michigan: University of Michigan Press, 1993. S. 58.

<sup>267</sup> Aristophanes. *Die Wolken*. 1510.

<sup>268</sup> Aristophanes. *Die Wolken*. Übers.: Christoph Martin Wieland. S. 249, 1895.

<sup>269</sup> Vgl. Cornford (1993). S. 58.

<sup>270</sup> Holzberg (2010). S. 121 nach Schmitz, Winfried. *Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland*. Berlin: Akademie Verlag, 2004.

<sup>271</sup> Aristophanes. *Die Wolken*. 1481.

### 4.3. Sokrates

Wie bereits erwähnt wurde, kann es sich bei der uns zugänglichen Version der *Wolken* nur um eine nach der ersten Aufführung überarbeitete Fassung handeln. In der Parabase nämlich klagt der Chor bzw. der Chorführer als Sprachrohr des Dichters bereits über die schlechte Bewertung des Stückes durch die Preisrichter<sup>272</sup> und bezieht sich außerdem auf ein Stück des Eupolis, *Marikas*, das erst 421 aufgeführt wurde.<sup>273</sup> Diese Überarbeitung ist offenbar nicht fertig gestellt worden, da in der Parabase außerdem in einer Weise auf Kleon verwiesen wird, als wäre dieser noch am Leben.<sup>274</sup>

Außerdem wurden in hellenistischer Zeit noch beide Fassungen in einer kritischen Aristophanesausgabe miteinander verglichen und dabei wurde festgestellt, dass unter anderen Teilen das Ende des Stückes in der zweiten Fassung umgeschrieben wurde.<sup>275</sup>

Trotz dieser ungünstigen Voraussetzung ist die Komödie *Die Wolken* eine der wenigen erhaltenen Aufzeichnungen, die uns eine Möglichkeit zur Annäherung an den historischen athenischen Bürger Sokrates bieten.

Vermutlich hat Sokrates selbst seine Lehren nie schriftlich verfasst, somit bleiben unsere Hauptkenntnisquellen die Texte des Platon und Xenophon, die den Philosophen auf äußerst positive Weise beschreiben und eben die Komödie des Aristophanes - unterschiedlicher können Aussagen über eine Person wohl kaum sein.<sup>276</sup> Sokrates bleibt somit für uns auch heute eine Figur in den Texten der Philosophen und Dichter. Diese reichhaltige Palette an Unterschieden zwischen dem Sokrates des Platon bzw. Xenophon und jenem des Aristophanes wurde natürlich schon in aller Vielfalt untersucht und erörtert: Sokrates habe beispielsweise nie an einer Schule unterrichtet, sondern habe seine Tage auf der *agora* verbracht und er habe seinen „Unterricht“ auch nie gegen Lohn erteilt und sich in seinen Lehren in fast

---

<sup>272</sup> Aristophanes. *Die Wolken*. 520 – 562.

<sup>273</sup> Vgl. Dover (1972). S. 104.

<sup>274</sup> Vgl. Aristophanes. *Die Wolken*. 591 – 594.

<sup>275</sup> Vgl. von Möllendorff (2002). S. 133.

<sup>276</sup> Vgl. Kniest (2003). S. 13.

allen Punkten von jenen, die er in den *Wolken* vertritt, unterschieden.<sup>277</sup>

Gemäß der Darstellungen Platons gilt Sokrates sogar als Überwinder der Sophistik und somit als Begründer der Sokratik, bestehend aus seinen Lehren, die durch seine Schüler verbreitet und erweitert wurden.<sup>278</sup> Natürlich stellt sich dabei weiterführend die Frage, ob sich Sokrates im Verlauf seines Lebens nicht geändert und seine Ansichten überdacht haben könnte; ob der Sokrates, den Platon als seinen Lehrer kannte, nicht gänzlich verschieden war von dem jüngeren Sokrates, den Aristophanes in den *Wolken* auf die Bühne brachte.<sup>279</sup>

Genauere Gegenüberstellungen der philosophischen und dramatischen Quellen (Aristophanes war nicht der einzige Dichter, der Sokrates als Figur in seinen Komödien auftreten ließ)<sup>280</sup> werden an dieser Stelle jedoch nicht durchgeführt.

„{...} Die geschichtliche Realität des Sokrates wird vermutlich niemals aufhören, uns zu beunruhigen, aber es hat keinen Sinn, wissenschaftlich nach ihr zu fragen, weil wir einfach keine Texte besitzen, die wir daraufhin befragen könnten.“<sup>281</sup>

Wiederum soll hier die Überlappung und gegenseitige Beeinflussung von Philosophie, Komödie und Gesellschaft illustriert werden.

Die sophistischen Lehren waren eine Herausforderung für das Bestehen der Polis, weil sie zuvor grundlos hingenommene Sachverhalte hinterfragten und somit nach Begründungen suchten. Die Sophisten veränderten auch die politische Situation durch ihre Lehrtätigkeiten. Diese Neuerungen griff Aristophanes auf und verzerrte sie dramatisch, wie es den Regeln der Komödie entsprach. Man darf bei diesen Betrachtungen auch nie den primären Zweck einer Komödie außer Acht lassen, nämlich das Publikum zum Lachen zu bringen und bekanntlich können wir den Humor der antiken Griechen als durchaus derb einstufen.

Die Frage, warum Aristophanes aber genau Sokrates als führenden Vertreter der Sophisten ausgewählt hat, ist nicht zweifelsfrei zu beantworten. War diese Klassifizierung etwa selbst ein Witz, der die Zuschauer unterhalten sollte, eine absurde Annahme, die innerhalb komödiantischer Grenzen natürlich ohne Weiteres

---

<sup>277</sup> Vgl. Böckenförde (2006). S. 62.

<sup>278</sup> Vgl. Graeser (1983). S. 87.

<sup>279</sup> Vgl. Dover (1972). S. 188.

<sup>280</sup> Vgl. von Möllendorff (2002). S. 135.

<sup>281</sup> Gigon, Olof. *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Bern: Francke, 1979. S. 15.



möglich ist?

Es ist auf jeden Fall anzunehmen, dass die Athener Sokrates durch seine außergewöhnliche Erscheinung und Auftrittsform kannten. Er war prominent und somit bereits prinzipiell als Zielscheibe des institutionalisierten Spottes geeignet. Wollte Aristophanes aber explizit das Ansehen seiner Person schädigen? Ist die Wahrheit der aristophanischen Komödien im Sinne der Wechselwirkung der Komödie und der politischen Realität, des Aufbegehrens gegen Zustände, die in den Augen des Autors gesellschaftliche Missstände waren, in den *Wolken* anders zu beurteilen als z.B. im *Frieden* oder in den *Acharnern*?

Es lässt sich eher der Schluss ziehen, dass uns die wahre Meinung des Aristophanes stets verborgen bleiben wird und wir die Motivationen des Autors nicht zwangsweise mit jenen der Protagonisten gleichsetzen dürfen. Möglicherweise bildet die gezielte Bloßstellung von bestimmten Athener Bürgern auch schlicht und einfach nur die Grundlage für eine bestimmte Art, Witze zu machen, Menschen theatral zu karikieren, indem ihre realen Eigenschaften übertrieben dargestellt werden und somit das Publikum auf eine dem Menschen generell innewohnende Art unterhalten werden soll.<sup>282</sup> Eine Ausnahme bilden, wie bereits erwähnt, die Parabasen. Die originalen Parabasen der *Wolken* sind uns leider nicht erhalten und somit entzieht sich das Stück dieser Beurteilungsform. Jene, die später eingefügt wurden, setzen sich kaum mit dem Inhalt der Handlung auseinander, sondern in erster Linie mit der Positionierung des Stücks im dichterischen Agon.<sup>283</sup> Dover erwähnt die Möglichkeit, dass Aristophanes Sokrates deshalb für sein Werk ausgewählt habe, weil dieser gute Verbindungen zu jungen, einflussreichen Männern, wie zum Beispiel Alkibiades besaß und somit im Einflussbereich der politischen Macht agierte:

„Socrates and Protagoras were both, from a comic’s standpoint, intellectual parasites dependent on patronage {...}“<sup>284</sup>

Aristophanes habe also nicht zwischen der Lehrtätigkeit gegen Entgelt und jener, die ohne finanzielle Gegenleistung erteilt wurde, unterschieden, solange nur die

---

<sup>282</sup> Vgl. Bergson, Henri. *Das Lachen*. Übers.: Julius Frankenberger und Walter Fränzel. Jena: Diederichs, 1921. S. 20 – 22.

<sup>283</sup> Vgl. Aristophanes. *Die Wolken*. 518 – 625, 1115 – 1130.

<sup>284</sup> Dover (1972). S. 118.

potentiellen Möglichkeiten zur Einflussnahme auf Mächtige vorhanden waren.<sup>285</sup> Außerdem war Sokrates ein Bürger Athens, die Mehrzahl der Sophisten jedoch hatten diesen Status nicht inne. Nun ist es auffällig, dass in den erhaltenen Komödien des Aristophanes die namentlich genannten und karikierten Figuren in fast allen Fällen Athener waren, vor allem die negativ gezeichneten. Renata von Scheliha bezeichnet es gar als „ungeschriebenes Gesetz“ der Komödie, Fremde, also Nicht-Athener, nicht „zur Zielscheibe ihres Spottes zu machen.“<sup>286</sup>

Die Annahme, dass der Bürgerstatus des Sokrates in Kombination mit seiner allgemeinen Bekanntheit zu der zweifelhaften Ehre führte, die Sophistik aus dem Blickwinkel Aristophanes' zu repräsentieren, erscheint in diesem Zusammenhang durchaus glaubwürdig.

Francis M. Cornford geht in seiner Theorie noch weiter. Er untergliedert die in den Komödien auftretenden Figuren in Typusgruppen. Sokrates in den *Wolken* gehört in diesem Sinne zum Typus des „impostor“, des Betrügers/Schwindlers, und wird dabei genauer als Figur des „learned doctor“, des Gelehrten, klassifiziert. Dabei bezieht sich Aristophanes nicht auf eines seiner vielen Merkmale, die sich eigentlich perfekt für eine komische Darstellung in der Satire eignen, wie z.B. die Vorstellung vom *daimonion* oder seine offenbar unattraktive äußerliche Erscheinung. Cornford hält fest, dass die Sokrates-Figur viele Charaktereigenschaften jener Figur des Euripides in den *Thesmophoriazusen* teilt. Beide, so Cornford, gehören nämlich dem Typus des „impostors“ bzw „alazon“ an, werden also in ein komödientypisches Schema gezwängt, symbolisiert durch die für diese Charaktere typische Maske.<sup>287</sup>

„The special features {...} belong to the mask itself, not to any of the historic characters who are made by Aristophanes to wear it. Some ancient critics saw clearly enough that “Socrates“ is a mask, not a portrait.“<sup>288</sup>

Diese Ansicht lässt sich auch bei Holzberg wieder finden: „{...} die Athener haben über dieses Portrait eines verrückten Professors sicher einfach nur gelacht.“<sup>289</sup>

---

<sup>285</sup> Vgl. Dover (1972).

<sup>286</sup> Vgl. von Scheliha, Renata. *Die Komödien des Aristophanes. In sieben Vorträgen interpretiert*. Amsterdam: Castrum Peregrini, 1975. S. 23.

<sup>287</sup> Vgl. Cornford (1993). S. 134 – 140.

<sup>288</sup> Ebd., S. 138.

<sup>289</sup> Holzberg (2010). S. 110.

Platon lässt „seinen“ Sokrates in der *Apologie* zweimal auf die *Wolken* Bezug nehmen:

„Das übelste aber ist, daß man nicht einmal ihre {der Ankläger} Namen wissen und angeben kann, außer etwa, wenn ein Komödienschreiber darunter ist.“<sup>290</sup>

„{...} denn solcherlei habt ihr selbst gesehen in des Aristophanes Komödie, wo ein Sokrates vorgestellt wird, der sich rühmt, in die Luft zu gehen, und viel andere Albernheiten vorbringt, wovon ich weder viel noch wenig verstehe.“<sup>291</sup>

Gegen die Interpretation dieser Aussagen als Vorwurf gegen Aristophanes, einen wesentlichen Beitrag zur Verurteilung des Philosophen geleistet zu haben, sprechen mehrere Faktoren. Es fällt natürlich auf, dass zwischen der Aufführung der ersten Fassung der *Wolken* (ob die zweite Fassung zu Lebzeiten des Dichters jemals aufgeführt wurde, ist heute nicht mehr festzustellen, aber aufgrund des unfertigen Charakters des Textes eher zu bezweifeln) und der Verurteilung des Sokrates 24 Jahre liegen. Ein direkter adäquater und kausaler Zusammenhang, der sich über einen solch langen Zeitraum erstreckt, ist schwer nachzuvollziehen. Des Weiteren wird Aristophanes von Platon im *Symposion* selbst zur Figur in seinen philosophischen Gesprächstexten gemacht und dabei auffallend positiv beschrieben.<sup>292</sup> Holzberg erwähnt überdies, dass der platonische Sokrates den aristophanischen als „gewissen Sokrates“ bezeichnet und somit schon auf eine Trennung von Realität und Fiktion hinweise, die den athenischen Bürgern durchaus bewusst gewesen sei, den Anklägern jedoch offensichtlich nicht. Unter anderem dadurch betone Platon die Lächerlichkeit der Anklage.<sup>293</sup>

Wir erkennen also, dass die Figur Sokrates, mit der wir heute arbeiten, viel sein kann: ein Schnittpunkt zwischen Wahrheit und Meinung, zwischen Philosophie und Komödie und ein Indikator für deren Auswirkungen auf die politische Realität, ein Faktor, der in den verschiedensten Zusammenhängen auftaucht, jedoch stets seine Gestalt ändert. Genau dieser Umstand hilft uns, die gesellschaftliche Verflechtung der verschiedenen künstlerischen, philosophischen und politischen Werke, Ansichten

---

<sup>290</sup> Platon. *Apologie*. 18b.

<sup>291</sup> Ebd., 19c.

<sup>292</sup> Vgl. Platon. *Symposion*. 189 c – 193 d.

<sup>293</sup> Vgl. Holzberg (2010). S. 108.

und Prozesse zu begreifen. Was die Figur Sokrates jedoch niemals sein wird, ist ein Abbild und Portrait einer bestimmten historischen Person.

## **6. Conclusio**

Aristophanes, der Dramatiker, ist für uns heute, nicht anders als Sokrates, der Philosoph, eine durch die jahrhundertelange Überlieferungsgeschichte geformte Figur, fassbar nur durch Texte, die, bestimmten gattungsmäßigen Regeln folgend, echte Menschen zu ihren Figuren machen, seien diese Schriften nun Theaterstücke, philosophische Texte in Gesprächsform oder Teil der antiken Geschichtsschreibung. Die Fragen, die deren Autoren gestellt haben, bestehen jedoch unabhängig von ihren Persönlichkeiten. Sie sind damals wie heute aktuell, weil sie im Kern grundlegende Eigenschaften der Menschen zu erforschen suchen. Menschen können nur in Gemeinschaften überleben, sie gründen Familien und Staaten. Warum sie das tun (müssen) und welche Form dafür am geeigneten ist, kann unterschiedlich beantwortet werden, doch dazu müssen zuerst immer wieder die selben Fragen durch die Heranziehung verschiedener Medien gestellt werden - damals wie heute. Jede Disziplin des Fragens gehorcht ihren eigenen Regeln, die sie sich durch ihre Beschaffenheit selbst vorgibt. Ein sokratischer Dialog kann die selbe Frage stellen wie eine Komödie, wie eine Tragödie, ein Film, eine wissenschaftliche Arbeit, wie eine Fernsehsendung oder eine Oper, wie ein Bluessong oder ein Roman, ein Comic oder ein Gedicht, aber jede dieser Formen hat eine eigene Funktionsweise und somit eine andere Wirkung auf den Rezipienten, spricht zum einen Teil eher den Intellekt, zum anderen Teil eher die Emotionen der Menschen an, je nach Gattung in verschiedenen Verhältnissen zueinander. Diese Medien transportieren, manchmal leicht, manchmal schwer zu decodieren, immer gewissen Ansichten und Meinungen ihrer Verfasser. Das kann im Falle einer Monopolisierung der Ausdrucksformen zu fragwürdigen Machtkonzentrationen führen. Darum stärkt eine Vielfalt an freien Ausdrucks- und Fragemöglichkeiten der Wissenschaften und der Künste eine demokratische Gesellschaft. Je mehr diese dem Grundsatz der Integrität verpflichtet ist, desto größer wird die Freiheit des eigenen Hinterfragens sein, desto weiter

werden die Grenzen gezogen, die innerhalb der jeweiligen Gattungen vorherrschen. Eine Satire wird dann direkten Bezug auf reale Personen und Vorgänge darstellen und grotesk überzeichnen, weil diese weiten Grenzen die Gesellschaftsform, die sie kritisiert, auszeichnen. Die Beschränkung dieser Ausdrucksformen geht stets einher mit einer Unsicherheit an der Rechtmäßigkeit einer Herrschaftsform, denn wo es nichts zu kritisieren gäbe, bräuhete man sich vor Kritik auch nicht zu fürchten.

### **6.1. Zeitspanne (Conclusio Teil 2)**

Es gibt viele Antworten auf einige wenige bestimmte Fragen. Diese Fragen sind seit Jahrtausenden unverändert und werden die Menschheit wohl bis an ihr Ende begleiten. Antworten, die sich auf sie beziehen, verändern und wiederholen sich, werden vergessen und wieder gefunden, werden verteidigt und bekämpft.

Es gibt viele Antworten und unzählige daraus entstehende neue Fragen, die wiederum nach Antworten suchen.

Diese Kette, deren Anfang sich noch klar bestimmen lässt, kann mit zunehmender Länge viel an Ihrer Übersichtlichkeit verlieren. Fragen werden falsch verstanden und bedingen Antworten, die den Kausalitätsverlauf brechen. Vielleicht führt dies zu einem großartigen (Zwischen-) Ergebnis, vielleicht zerstört es auch den gesamten Prozess. Oftmals lässt sich zwischen Frage und Antwort auch nicht mehr klar unterscheiden, die einzelnen Glieder vermischen sich. Fragen können als Antworten formuliert sein und umgekehrt.

Die Art der Fragestellung bestimmt den Verlauf der auf sie aufbauenden Kette mit. Sie erzeugt bestimmte Erwartungshaltungen oder Verwirrung, Überzeugung oder Unsicherheit. Sie determiniert das Schicksal der Frage:

von wem wird sie gehört? Von wem wird sie gehört und verstanden? Welche Reaktionen ruft sie hervor? Wie wirkt sie auf emotionaler und wie auf sachlicher Ebene?

Es gibt viele Fragen und viele Arten, sie zu stellen und zu beantworten.

Verschiedene Medien bieten unterschiedliche Möglichkeiten und der Fragende sollte sein jeweiliges Mittel im Hinblick auf den angestrebten Erfolg sorgfältig wählen.

Eine Demonstration, sollte diese Option überhaupt verfügbar sein, funktioniert und wirkt zum Beispiel anders als eine Komödie, obwohl beiden möglicherweise die selben Intentionen zugrunde liegen. Ein Text, der wissenschaftlichen Anforderungen genügt, erzeugt andere Wirkungen als ein Gemälde, ein Zeitungsartikel andere als eine Oper. Stets ist die freie Meinungsäußerung jedoch die politische Basis für das Funktionieren dieser Mechanismen. Durch Zensur wird die Vielfalt an Meinungen gebündelt und gefiltert, jedes Glied der Kette vorherbestimmt und der gesamte Prozess somit sinnlos weil nichts anderes als Reproduktion überbleibt und die Kopie vorherrschend wird.

Die Satire bietet ihrem Anwender besonders einzigartige Mittel.

Aristophanes verstand es, diese Mechanismen gezielt in seinen Komödien anzuwenden, um politische und gesellschaftliche Vorgänge in Frage zu stellen, sie zu entblößen, um sie in ihrer Lächerlichkeit ungeschützt Kritik auszusetzen, stets unter dem Vorbehalt, dass dies alles im klar definierten Rahmen eines satirischen Werkes geschieht. Er gibt Antworten ohne Richtigkeitsgewähr, weil eine solche von der archaischen Komödie auch gar nicht verlangt wurde. Und er brachte und bringt Menschen erfolgreich zum Lachen.

Mit dem Niedergang Athens wurde auch die Komödie ihrer satirische Wirkung beraubt, weil der benötigte gesellschaftliche Schutz wegfiel. Aber die von Aristophanes geprägte Tradition war nicht für immer verloren. Es lassen sich heute in manchen Staaten der antiken Komödie gleichende Formate erkennen, die in der Anwendung satirischer Formen auffallende Ähnlichkeit mit den Werken des Aristophanes besitzen. Sie ähneln sich im Aufbau, zeigen vergleichbare gesellschaftliche Auswirkungen und teilen sogar die direkte und derbe Art des Humors. Durch die Möglichkeiten des Internets sind diese Produktionen nicht mehr auf ein lokal begrenztes Publikum beschränkt, sondern können umfassend verbreitet werden. Trotz weltweiter Vernetzungen und Kooperationen sind die Inhalte moderner Satiren stets (in unterschiedlicher Intensität) regional geprägt, da, wie schon erwähnt, die Satire Kenntnis des behandelten Stoffes voraussetzt. Ein Bezug zu Bekanntem ist Voraussetzung, weshalb die modernen Verbreitungsmöglichkeiten keinen radikalen dramaturgischen Wandel herbeigeführt haben, obwohl sich unsere heutige Welt von jener 400 Jahre v.Chr. natürlich enorm unterscheidet.

Der Geist der antiken Komödie lebt wieder auf und als eines von vielen Beispielen lässt sich dafür die seit 1997 produzierte US-Animationsserie *South Park* nennen. Ihre Schöpfer, Trey Parker und Matt Stone, schreiben und produzieren jede Folge selbst, wodurch die Bindung des Werkes an seine Autoren konsistent gegeben ist. Damals wie heute, in der Komödie und der Serie, werden politisch und gesellschaftlich tabuisierte Themen ihrer unangreifbaren Stellung beraubt, werden Götter personifiziert dargestellt, wird das überschaubare Kollektiv (die Polis / das kleine Dorf in Colorado) als Schauplatz gewählt, das gerettet oder aus dem man verbannt wird. Auch *South Park* wird durch die Projektion lebensnaher Vorgänge auf überzeichnete Handlungen und Figuren schwer angreifbar und skizziert komplexe, über die Gemeinschaft hinausgehende Vorgänge verständlich in ihren Grundlagen. Sowohl Aristophanes als auch Parker und Stone wählen die Gegenüberstellung von alter und junger Generation als dramaturgisches Mittel, lassen ihre Protagonisten, die zumeist die einzigen von Vernunft gelenkten Figuren in einer irrsinnigen Umgebung sind, am Ende eines Stückes / einer Episode zu Erkenntnissen gelangen und diese dem Publikum mitteilen, verstecken mehr oder weniger ernst gemeinte Forderungen hinter geschickt geformten Allegorien und treten zum Teil selbst (in Parabasen oder als Alter Ego) in ihren Werken in Erscheinung.<sup>294</sup> Ein genauer Vergleich würde den Rahmen dieser Arbeit wohl sprengen. Es soll abschließend nur festgehalten werden, dass durchaus Verbindungen zwischen den alten Stücken und neuen Werken hergestellt werden können, dass also die Funktionsweise der Komödie – glücklicherweise - nicht in Vergessenheit geraten ist.

Damals wie heute erfüllt die Satire, in welchem Medium sie auch immer angewendet wird, eine stabilisierende Oppositionsaufgabe. Sie kann gesellschaftliche Reaktionen erzeugen (siehe z.B. Sokrates- bzw. Mohammed-Darstellung<sup>295</sup>) und sowohl Diskussionen fördern als auch Fronten verhärten. Zumeist bewirkt sie wohl nichts anderes, als die Unterhaltung ihres Publikums, aber allein die Möglichkeit, Kritik in satirischer Form äußern zu können, ist essentiell, nicht zwangsweise ihre Wirkung.

---

<sup>294</sup> Alle *South Park* Episoden frei abrufbar unter [www.southparkstudios.com](http://www.southparkstudios.com). Letzter Zugriff am 23.01.2012.

<sup>295</sup> Vgl. Itzkoff, Dave. "*South Park*" Episode Altered After Muslim Group's Warning in: „The New York Times“ (22.04.2010). <http://www.nytimes.com/2010/04/23/arts/television/23park.html>. Letzter Zugriff am 23.01.2012.

Sie darf in ihrer Funktion weder unter- noch überschätzt werden, aber Restriktionen sollten kritisch beobachtet werden, denn diese sind ebenfalls Indikatoren für den Zustand einer politischen Gemeinschaft.

„I don't necessarily think that my work is all that informative or all that influential. I think that it *is* influential in this regard: that I can make people feel better at times about something that otherwise might make them feel *sick*. But I don't know if that's the same thing as changing their minds“ (Stephen Colbert) <sup>296</sup>

---

<sup>296</sup> In Provenza, Paul. *Satiristas. Comedians, Contrarians, Raconteurs & Vulgarians*. New York: HarperCollins, 2010. S. 26-27.



## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

Aristophanes. *Die Acharner*. Übers.: Woldemar Ribbeck. Leipzig : B.G. Teubner, 1864.

Aristophanes. *Der Frieden*. Übers.: Christoph Jungck, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1989.

Aristophanes. *Die Frösche*. Übers.: Heinz Heubner, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1951.

Aristophanes. *Die Wolken*. Übers.: Johann Justus Herwig. Bamberg: Tobias Goebhardt Verl., 1772.

Aristophanes. *Die Wolken*. Übers.: Otto Seel, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1963.

Aristophanes. *Die Wolken*. Übers.: Johann Heinrich Voss. Braunschweig: Friedrich Viehweg, 1721.

Aristophanes. *Die Wolken*. Übers.: Christoph Martin Wieland. Wien: Anton Doll, 1813.

Hesiod. *Erga. Von Arbeit, Wettstreit und Recht*. Übers.: Walter Marg. Lebendige Antike. Zürich: Artemis-Verl., 1968.

Hesiod, *Theogonie. Vom Ursprung Der Götter*. Übers.: Otto Schönberger. Stuttgart: Reclam, 1999.

Platon. *Apologie des Sokrates*. Übers.: Friedrich Schleiermacher in *Platon. Sämtliche Werke Band 1*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2009.

Platon. *Kriton*. Übers.: Friedrich Schleiermacher in *Platon. Sämtliche Werke Band 1*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2009.

Platon. *Politeia*. Übers.: Friedrich Schleiermacher in *Platon. Sämtliche Werke Band 2*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2008.

Platon. *Protagoras*. Übers.: Friedrich Schleiermacher in *Platon. Sämtliche Werke Band 1*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2009.

Rousseau, Jean-Jaques. *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Übers.: Hans Brockard. Stuttgart: Reclam, 2003.

Thukydides. *Der Peloponnesische Krieg*. Übers.: Helmuth Vretska und Werner Rinner. Stuttgart: Reclam, 2000.

## **Sekundärliteratur**

Bergson, Henri. *Das Lachen*. Übers.: Julius Frankenberger und Walter Fränzel. Jena: Diederichs, 1921.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang. „*Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

Bübner, Rüdiger. *Polis Und Staat. Grundlinien Der Politischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

Burckhardt, Jakob. *Griechische Kulturgeschichte*. Frankfurt, Leipzig: Insel Verlag, 2003.

Clay, Jenny Strauss. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge u.a.: Cambridge Univ. Press, 2003.

Cornford, Francis M. *The Origin of Attic Comedy*. Michigan: University of Michigan Press, 1993.

Dover, Kenneth James. *Aristophanic Comedy*. Berkeley, Calif. u.a.: Univ. of California Press, 1972.

Edwards, Iorwerth (Hrsg.). *The Cambridge ancient history. 5. Athens 478-401*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 1927.

Ehrenberg, Victor. *Aristophanes Und Das Volk Von Athen. Eine Soziologie Der Altattischen Komödie. Die Bibliothek Der Alten Welt : Reihe Forschung Und Deutung*. Zürich u.a.: Artemis-Verl., 1968.

Ehrenberg, Victor. *Die Rechtsidee im frühen Griechentum. Untersuchungen zur Geschichte der werdenden Polis*. Leipzig: Hirzel, 1921.

Finley, Moses. *Democracy ancient and modern*. London: Chatto & Windus, 1973.

von Fromberg, Daniel. *Demokratische Philosophen. Der Sophismus als Traditionslinie kritischer Wissensproduktion im Kontext seiner Entstehung*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2007.

Gigon, Olof. *Der Ursprung Der Griechischen Philosophie. Von Hesiod Bis Parmenides*. Basel u.a.: Schwabe, 1968.

Gigon, Olof. *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Bern: Francke, 1979.

Gomme, A.W. *Aristophanes and Politics* in: Segal (1996.).

Graeser, Andreas. *Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles* in „Die Philosophie der Antike Vol. 2“. Wolfgang Röd (Hrsg.). München: C.H. Beck, 1983.

Hauser, Raimund. *Norm, Recht und Staat. Überlegungen zu Hans Kelsens Theorie der Reinen Rechtslehre*. Wien u.a.: Springer, 1986.

Heath, Malcolm. *Political Comedy in Aristophanes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

Holzberg, Niklas. *Aristophanes. Sex und Spott und Politik*. München: Beck, 2010.

Harrison, Alick R. W. *The law of Athens*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Kersten, Jens. *Georg Jellinek und die klassische Staatslehre*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Kniest, Christoph. *Sokrates. Zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2003.

Kraus, Walther. *Aristophanes' Politische Komödien. Die Acharner, Die Ritter. Sitzungsberichte / Österreichische Akademie Der Wissenschaften, Philosophisch Historische Klasse ; 453*. Wien: Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss., 1985.

Luf, Gerhard. *Zur Problematik des Wertbegriffs in der Rechtsphilosophie* in „Gerhard Luf. Freiheit als Rechtsprinzip. Rechtsphilosophische Aufsätze“. Elisabeth Holzleithner und Alexander Somek (Hrsg.). Wien: Facultas.WUV, 2008.

Lesky, Albin. *Geschichte der griechischen Literatur*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1993.

Martin, Gottfried. *Platons Ideenlehre*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1973.

von Möllendorff, Peter. *Aristophanes*. Hildesheim (u.a.): Georg Olms Verlag, 2002.  
Newiger, Hans-Joachim. *War and Peace in the Comedy of Aristophanes* in: „Oxford Readings in Aristophanes“. Erich Segal (Hrsg.). Oxford, New York: Oxford University Press, 1996.

Mazal, Wolfgang. *Gleichbehandlung* in „Arbeitsrecht. Ein systematischer Grundriss 4“. Franz Schrank, Wolfgang Mazal. Wien: Facultas, 2008.

Provenza, Paul. *Satiristas. Comedians, Contrarians, Raconteurs & Vulgarians*. New York: HarperCollins, 2010.

von Scheliha, Renata. *Die Komödien des Aristophanes. In sieben Vorträgen interpretiert*. Amsterdam: Castrum Peregrini, 1975.

Schmitz, Winfried. *Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland*. Berlin: Akademie Verlag 2004.

Scholten, Helga. *Die Sophistik. Eine Bedrohung für Religion und Politik der Polis?* Berlin: Akademie Verlag, 2003.

Schupp, Franz. *Die Geschichte der Philosophie im Überblick. Band 1 Antike*. Hamburg: Meiner, 2005.

Sealey, R. *The Tetralogies ascribed to Antiphon* in „Transactions of the American Philological Association 114“. Katharina Volk (Hrsg.). Baltimore: John Hopkins University Press, 1984.

Tischner, Christian. *Die Verfassungsordnung Athens im 5./4. Jh. V. Chr.* München: Grin Verlag, 2007

Vanhaegendoren, Kurt. *Die Darstellung des Friedens in den Acharnern und im Frieden des Aristophanes. Stilistische Untersuchungen*. Hamburg: Lit, 1996.

Walter, Uwe. *An der Polis teilhaben. Bürgerstaat und Zugehörigkeit im archaischen Griechenland*. Stuttgart: Steiner-Verl. Wiesbaden, 1993.

Will, Wolfgang. *Thukydides und Perikles. Der Historiker und sein Held*. Bonn: Habelt, 2003.

Zimmermann, Bernhard. *Die attische Komödie* in „Handbuch der griechischen Literatur der Antike Band 1. Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit“. Bernhard Zimmermann (Hrsg.). München: C.H. Beck, 2011.

#### **Weitere Quellen:**

Itzkoff, Dave. *“South Park“ Episode Altered After Muslim Group’s Warning* in: „The New York Times“ (22.04.2010).

<http://www.nytimes.com/2010/04/23/arts/television/23park.html>. Letzter Zugriff am 23.01.2012.

[www.southparkstudios.com](http://www.southparkstudios.com). Letzter Zugriff am 23.01.2012.

## Zusammenfassung

Anhand einer Analyse der Stücke *Die Acharner*, *Die Wolken* und *Der Frieden* des Aristophanes soll in dieser Arbeit die institutionelle Stellung der klassischen griechischen Komödie innerhalb des politischen und sozialen Gefüges der Polis Athen untersucht, sowie deren Verbindungen zur Philosophie analysiert werden. Sowohl Aristophanes, als auch Sokrates, bzw. Platon, und die inhomogene Gruppe der sogenannten Sophisten stellten die selbe Frage, jedoch bedienten sie sich unterschiedlicher Methoden: Wie kann und soll eine Polis regiert werden, vor allem im Hinblick auf die vom Peloponnesischen Krieg dominierte außenpolitische Lage? Durch diese Gegenüberstellung soll ein Einblick in den Prozess der öffentlichen kritischen Hinterfragung der Lage eines politischen Systems ermöglicht und die Bedeutung von intellektueller / künstlerischer Opposition in jeder demokratischen Staatsform verdeutlicht werden.

Mit dem Niedergang der Demokratie am Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. wandelte sich auch die Komödie von einer bissigen Satire zu einer harmlosen Form des Lustspiels. Allerdings ist die von Aristophanes entscheidend geprägte Art der Satire nicht vollends untergegangen und wird heute neu entdeckt und in modernen Medienformaten weiterentwickelt. Denn schlussendlich benötigt jede Gesellschaft „einen echten Dichter“ (*Die Frösche*).

## Abstract

Focusing on the plays *Acharnians*, *Clouds* and *Peace* this text is an attempt to examine the institutional status of the classical Greek comedy in the political Athenian society and its correlations to classical philosophy by comparing how Aristophanes as well as Sokrates, respectively Plato, and the so called Sophists have asked the same question by using different methods: how should the polis be governed rightfully, especially in a time of war? This gives us an insight into the process of public critical analysis of the state of the political system and underlines the importance of intellectual and artistic opposition in any democratic form of government. As democracy started to perish in Athens at the end of the 5th century B.C., the old comedy went down as well and trenchant satire made way for a less offensive new form of comedy. However satire influenced by Aristophanes has not vanished forever and is currently being re-invented by writers using modern media formats. After all, we will always need „a poet who will risk / a bold reckless utterance {...}“ (*Frogs*).



## Lebenslauf

### ::: Persönliche Daten

Alexander Zojer

Geburtsdatum 07.09.1986

### ::: Ausbildung

10/2006 – lfd.

#### **Universität Wien**

Diplomstudium Theater-, Film- und Medienwissenschaft

Diplomstudium Rechtswissenschaft

09/2005 - 09/2006

#### **Zivildienst**

09/1997 - 06/2005

#### **Bundesgymnasium St. Martin, Villach**

bilinguale Klasse mit Englisch als Unterrichtssprache.

### ::: Außeruniversitäres Engagement

1212

#### **vier farben: wien**

Planung und Organisation der interdisziplinären Veranstaltungreihe „vier farben“ an der Universität Wien, MedUni Wien, TU Wien und der Akademie der bildenden Künste (wissenschaftliche Vorträge in Kombination mit künstlerischen Beiträgen zu 4 verschiedenen Themen: [www.vierfarben.org/wien/index.html](http://www.vierfarben.org/wien/index.html))

2005 - lfd.

#### **Drauklang**

Gründungsmitglied der Musikplattform „Drauklang“ in Villach. Seither Organisation und Durchführung von mehr als 50 Veranstaltungen/internationalen Konzerten verschiedener Sparten ([www.drauklang.at](http://www.drauklang.at))

2010 – lfd.

#### **kult:villach**

Gründung eines Vereins zur Errichtung und zum Betrieb eines Kulturzentrums in Villach ([www.kulturhofkeller.at](http://www.kulturhofkeller.at))