Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 39 (1982)

Heft: 1

Artikel: Leitende Gedanken im isokratischen Panathenaikos

Autor: Eucken, Christoph

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-30339

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Leitende Gedanken im isokratischen Panathenaikos

Von Christoph Eucken, Bern

Zu den methodisch interessantesten Passagen im Oeuvre des Isokrates gehört der Schluss seiner letzten Rede, des Panathenaikos (= Nr. 12). In einer Diskussion, die über die Rede selbst geführt wird, legt ein Schüler eine Deutung vor, die den Sinn dessen, was man bisher vernommen hat, ins Gegenteil zu verkehren scheint (235–263). Isokrates habe sich, so führt der Schüler aus, einer zweideutigen Redeweise bedient (240: λόγοι ἀμφίβολοι), die die wenigen Wahrheitssuchenden den heimlichen Sinn erkennen lasse, während die Menge sich an dem vordergründigen erfreue (240–242. 261); die Schüler habe er zur Beurteilung seiner Rede gerufen, um zu prüfen, ob sie 'philosophisch' vorgingen und sich erinnerten, was sie in früheren Zusammenkünften besprochen hätten (236). Die ausführliche, aus dem Prinzip der 'Zweideutigkeit' entwikkelte Interpretation der Rede findet den begeisterten Beifall der anderen Schüler, während Isokrates darüber schweigt, ob sie seine Intentionen getroffen habe (264–265).

Die Frage, wie Isokrates die Deutung seines Schülers habe verstanden wissen wollen, ist öfters behandelt worden[1]. Doch hat man niemals die methodisch grundsätzliche Bedeutung der Tatsache gesehen, dass er – mit ausdrücklichem Verweis auf die Praxis seiner Schule – die Möglichkeit eines bestimmten verborgenen Sinnes seiner Ausführungen zur Debatte stellt. Soll man letztlich auch vielleicht zur Einsicht kommen, der Schüler habe – zumindest teilweise – die Absichten des Meisters verfehlt und die Methode der ἀμφιβολία sei nicht angemessen, so liegt doch hier der generelle Hinweis auf eine Raffinesse und einen verhaltenen Beziehungsreichtum isokratischer Prosa, eine Aufforderung an den Leser, ihre unausgesprochenen Implikationen zu beachten. Versuchen wir, in diesem Sinne den Panathenaikos zu begreifen.

Die Rede ist ein Preis Athens als Urheberin der grössten Wohltaten für die Griechen; in kritischem Vergleich wird Sparta als der Staat dargestellt, der stets

1 P. Wendland, *Beiträge zur athenischen Politik und Publicistik des vierten Jahrhunderts I, König Philippos und Isokrates,* Nachr. Gött. Ges., Phil.-hist. Kl. (1910) 123–182, darin: 169ff.; K. Münscher, *Isokrates,* RE 9 (1916) 2218; H. v. Arnim, *Das Testament des Isokrates,* Deutsche Revue 42 (1917) II 245–256; III 28–41, abgedr. in: Isokrates, hrsg. v. F. Seck, Darmstadt (1976) 40–73, darin: 72f.; F. Zucker, *Isokrates' 'Panathenaikos',* Berichte d. Ak. Leipzig, Phil.-hist. Kl. 101,7 (1954) 3–31, abgedr. in: Isokrates, hrsg. v. F. Seck, a.O. 227–252, darin 237ff.; H.-O. Kröner, *Dialog und Rede, Zur Deutung des isokrateischen 'Panathenaikos',* Antike und Abendland 15 (1969) 102–121, abgedr. in: Isokrates, hrsg. v. F. Seck, a.O. 296–328.

nur seinen eigenen Vorteil im Auge gehabt habe. Dieses Thema gilt im engsten Sinne freilich nur für den ersten Hauptteil (41–107) und auch dort nicht für den längeren Exkurs über die Tugend des Agamemnon (74–88). Der zweite Hauptteil (108–198) ist einer Betrachtung der Verfassung in beiden Städten mit ihren Folgen für Politik und Kriegführung gewidmet. Das dritte Hauptstück (199–265) enthält zwei Gespräche des Isokrates mit seinen Schülern über die Rede selbst. Sowohl das ausgedehnte Proömium (1–40) wie der kurze Epilog (266–272) handeln von der Person des Autors, seiner gegenwärtigen Lage und seinen Auffassungen. Die Einheit der Teile zu sehen, ist nicht ganz einfach[2].

Die bisherigen Interpretationen des Panathenaikos scheinen seinen Gesamtsinn noch nicht erkennen zu lassen. Der von Wendland unternommene, von Zucker weitergeführte Versuch, die Schrift aus der Absicht aktueller politischer Stellungnahme zu erklären, hat nicht überzeugt[3]. Das Werk ist nach den eigenen Angaben des Isokrates (3, 267–270) im Zeitraum der Jahre 342–339 verfasst, mithin in der letzten Phase der Auseinandersetzung zwischen den griechischen Städten und Philipp von Makedonien. Im Jahre 340 begann der Krieg, der mit der Schlacht von Chaironea 338 das Ende der griechischen Polis-Freiheit brachte. Zur politischen Lage im grossen hatte Isokrates schon 346 im Philippos Stellung genommen, in dem er den makedonischen König aufforderte, die griechischen Staaten miteinander zu versöhnen und sie gegen Persien in den Krieg zu führen. Dagegen enthält der Panathenaikos, in dessen Abfassungszeit sich die Entscheidung über die makedonische Vormachtstellung in Griechenland dramatisch näherte, keine direkte Aussage über die gegenwärtige politische Situation. Der Lobpreis der gemeinnützigen Politik des alten Athen muss nicht, wie Wendland meinte[4], als Mahnung an Philipp gedacht sein, sondern stellt vielmehr ein allgemeingültiges Ideal dar. Ebensowenig ist ersichtlich, welche aktuelle Bedeutung der scharfe Tadel an Sparta haben soll. Die Erklärung von Wendland und Zucker[5], Isokrates habe sich geärgert über das Abseitsstehen Spartas bei der Koalition griechischer Staaten von 342, ist durch nichts bewiesen.

Derjenige Teil des Panathenaikos, der noch am ehesten in aktuellem Sinne verstanden werden kann, ist der Agamemnon-Exkurs. Dass hier ein Fürst dafür gepriesen wird, die Hellenen geeinigt und zum Krieg gegen Asien geführt zu haben, lässt sich als Hinweis auffassen, dass auch in der Gegenwart die entsprechende Aufgabe einem Monarchen zufällt, der der Lage nach nur Philipp sein

2 A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*[3] (Bern/München 1971) 659, bemängelt die Komposition; F. Blass, *Die attische Beredsamkeit* II[2] (Leipzig 1892) 326, hatte geurteilt: «ein wüster Haufe Spreu, in dem die Körner recht selten sind.»

3 Wendland, a.O.; Zucker, a.O.; zu ihrem Ansatz hat kritisch Stellung genommen E. Buchner, Gnomon 28 (1956) 350–353.

4 Wendland, a.O. 171.

5 Wendland, a.O. 174 (nach ihm auch Münscher, a.O. 2217); Zucker, a.O. 230f.

kann[6]. Das Vorbild Agamemnons, der die Griechen friedlich einigte (77), mag dabei auch eine Kritik an ihm enthalten. Jedenfalls bleibt der Bezug auf ihn, dessen Name nirgendwo genannt wird[7], – wohl absichtlich – unscharf. Er kann vielleicht diesen Exkurs, jedenfalls aber nicht den Panathenaikos im ganzen erklären[8].

Eine ganz andere Interpretation hat H. v. Arnim versucht. Nach ihm ist der Panathenaikos nicht in unmittelbar praktischer Absicht verfasst, sondern als «Musterbeispiel für den angehenden Redner und Schriftsteller, wie er zu verfahren habe, um für oder gegen einen Staat oder ein Volk in Hellas Stimmung zu machen»[9]. Athen werde als selbstlose Friedensmacht gelobt, nicht weil Isokrates an die Realität oder auch nur an die Möglichkeit einer solchen Politik glaube, sondern weil er zeigen wolle, wie man eine Stadt loben müsse. Dagegen sei bei Sparta demonstriert, wie man Hass erregen könne.

Doch als Propagandalehre lässt sich der Panathenaikos nicht erklären. Athen ist für Isokrates nicht ein beliebiger Staat, an dem darzulegen wäre, wie man mit verlogenen Mitteln Sympathien erzeugt, sondern, wie er schon im Panegyrikos (4, 28–50) ausgeführt hat, Trägerin hoher menschlicher Gesittung und Kultur, und die Durchsetzung einer zwar nicht selbstlosen, jedoch verantwortungsvollen, am Gemeinwohl der Griechen orientierten Politik ist – nach dem Zeugnis seiner früheren Reden sowohl wie auch nach der Selbstdarstellung im Panathenaikos – das zeitlebens von ihm verfolgte Ziel[10].

Im Verständnis der Schrift am weitesten vorgedrungen ist in neuerer Zeit H.-O. Kröner[11]. Seine behutsame Interpretation des schwierigen Schlussdialogs zeigt, dass in ihr ein hohes Formbewusstsein waltet[12]. Ihr Sinn im ganzen bleibt aber auch hier in vieler Hinsicht offen.

Sie sei nun hier daraufhin betrachtet, inwieweit sie – in der Darstellung athenischer und spartanischer Geschichte – prinzipielle Aspekte und Aussagen enthält, die ihr letztlich Sinn und Einheit geben.

Das Proömium dient – neben der Ankündigung des Themas – vor allem der Selbstdarstellung des Autors. Isokrates spricht zunächst von seinen früheren Leistungen und skizziert sein jetziges Vorhaben, das weniger hohe Ansprü-

6 Wendland, a.O. 147ff.; G. Schmitz-Kahlmann, *Das Beispiel der Geschichte im politischen Denken des Isokrates,* Philologus Suppl. Bd. 31,4 (1939) 53–55; Zucker, a.O. 241.

7 Einen spezifischen Bezug auf Philipp bezweifelt vor allem aus diesem Grunde W. H. Race, *Panathenaicus 74–90: The Rhetoric of Isocrates' Digression on Agamemnon,* Trans. Am. Philol. Assoc. 108 (1978) 175,1.

8 So bereits Buchner, a.O. 351, gegen Wendland und Zucker.

9 Arnim, a.O. 50.

10 Vgl. im Panathenaikos (12) §§ 2. 11. 13f.; in anderen Reden: 4, 3; 8, 142–144; 5, 9, sowie G. Mathieu, *Les idées politiques d'Isocrate* (Paris 1925) 41ff.; K. Bringmann, *Studien zu den politischen Ideen des Isokrates* (Göttingen 1965) 19ff.

11 Kröner, *Dialog und Rede,* a.O.

12 Mit ähnlicher Tendenz im grossen legt Race, a.O. 175ff., am Agamemnon-Exkurs dar, dass Isokrates die rhetorischen Mittel überlegen handhabt.

che stelle (1–5). Dann geht er auf seine Lage ein, in der er trotz seines Bemühens, fehlerlos und den anderen angenehm zu leben, verleumdet und verkannt wird, weiter auf seinen bürgerlichen und beruflichen Werdegang, der im ganzen glücklich und erfolgreich war, abgesehen davon, dass seine Ideen zu wenig Resonanz gefunden haben (5–16). Ein besonderer Vorfall aus jüngster Zeit lässt das generelle Problem seines Lebens, in seinen Absichten und Konzeptionen nicht richtig erkannt zu sein, erneut hervortreten. Bei einer Rezitation von Hesiod und Homer durch 'gemeine Sophisten' im Lykeion[13] hat einer von diesen Isokrates mit der Behauptung angegriffen, er verachte Dichtung und lasse keine Philosophie und Bildungsmethode ausser seiner eigenen gelten. Damit hat er einige der Zuhörer gegen ihn aufgebracht (17–19). Isokrates ist davon betroffen und beschliesst, seine Bildungskonzeption darzulegen (20–25).

Die überlieferte Bildung – die er nicht näher bestimmt – erkenne er ebenso an wie die neuerdings eingerichtete mit den Fächern 'Geometrie, Astronomie und den sogenannten eristischen Dialogen'. Für junge Leute sei diese Beschäftigung durchaus nützlich, für ältere aber passe sie nicht mehr. Denn manche von denen, die sich darin vervollkommnen und andere lehren, verstünden gleichwohl nicht, ihr Wissen im rechten Augenblick anzuwenden, und seien unverständiger im Leben als ihre Schüler (26–28).

Man hat als hier persönlich betroffene Gegner teils Herakleides[14], teils Aristoteles und Speusipp[15] gesehen. Doch ist eine Polemik gegen Aristoteles von vorneherein auf Grund seiner damaligen langen Abwesenheit von Athen unwahrscheinlich[16]. Speusipp könnte wohl am ehesten gemeint sein, zumal auch der Hinweis auf den wenig sinnvollen Gebrauch, den die Lehrer von ihrem Wissen im Leben machen, auf ihn passt. Aber es ist doch wesentlich zu sehen – was in der Sekundärliteratur zu wenig geschehen ist –, dass Isokrates hier eine Stellungnahme nicht in erster Linie zu Personen, sondern zu einer Erziehungsmethode abgibt, die nach dieser Charakterisierung völlig unzweifelhaft die platonische ist. Sie gleicht im wesentlichen derjenigen, die er im Rahmen einer umfassenderen Kritik an Platon in der Antidosis (15, 258–269) dargelegt hat[17]. Auch dort erkennt er der Geometrie, Astronomie und Dialektik einen propädeutischen Wert zu.

13 G. Teichmüller, *Literarische Fehden im vierten Jahrhundert v. Chr.* (Breslau 1881) 259ff., hat zu erweisen versucht, dass mit den Sophisten im Lykeion vor allem Aristoteles gemeint sei. Das ist schon deshalb unmöglich, weil in der Zeit von 342–339 Aristoteles seit Jahren nicht mehr in Athen war (vgl. I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition,* Göteborg 1957, insbes. 459ff.). Diese 'Herdensophisten' mit bekannten Philosophen identifizieren zu wollen, scheint überhaupt nicht sinnvoll.

14 U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon* II² (Berlin 1920) 124.

15 H. Gomperz, *Isokrates und die Sokratik,* Wiener Studien 28 (1906) 12f.; vgl. auch G. Ryle, *Dialectic in the Academy,* in: Aristotle on Dialectic, ed. G. E. L. Owen (Oxford 1968), 69.

16 Vgl. K. Ries, *Isokrates und Platon im Ringen um die Philosophia* (Diss. München 1959) 167, 2.

17 Ries, a.O. 159ff.

Wenn Isokrates in der einleitenden prinzipiellen Erörterung der Frage, was er unter Paideia verstehe, zuerst die platonische Lehre berücksichtigt, so ist das nicht nur ein Zeichen, welche dominante Bedeutung sie – jetzt noch nach Platons Tode (347) – für ihn hat, sondern es liegt möglicherweise darin auch der Hinweis, dass sie in dieser Schrift überhaupt einen wesentlichen Bezugspunkt der gedanklichen Auseinandersetzung darstellt. Die weitere Betrachtung muss zeigen, inwieweit diese Vermutung bestätigt wird.

In gleicher Weise wie über die Lehrfächer der Akademie urteilt Isokrates über die Kunst des Redens und Schreibens, ja über alle Künste, Kenntnisse und Fähigkeiten. Nach seiner Erfahrung verbürgen sie nicht die rechte Lebensführung (29). Es ist noch nicht beachtet worden, dass Isokrates hier sein Bildungskonzept in wesentlicher Hinsicht gegenüber früher verändert hat. Jeder Anspruch, durch die Beschäftigung mit der Redekunst, den πολιτικοὶ λόγοι, erzieherisch zu wirken, wie er ihn am Beginn seiner Laufbahn als Erzieher in der Sophistenrede (13, 21) und noch in der späten Antidosis (15, 270–280) erhoben hatte, ist hier aufgegeben. Die Frage, wie wahre Bildung zu befördern sei, wird aufgeworfen und negativ für alle professionellen Methoden beantwortet. Ob sie noch in irgendeiner anderen Hinsicht angeregt und begünstigt werden könne, bleibt offen. Man kann seine Erwartung darauf richten, dass das Problem im weiteren Verlauf der Rede wieder aufgegriffen wird.

Isokrates bestimmt im folgenden unter vier Gesichtspunkten, wen er als gebildet (πεπαιδευμένος) ansieht: 1) wer die alltäglichen Dinge zu meistern versteht und ein Urteil (δόξα) besitzt, mit dem er den καιρός treffen und in der Regel auf das Vorteilhafte zielen kann; 2) wer angemessen und gerecht mit den Nächsten umgeht, Widerwärtigkeiten anderer hinnimmt und sich selbst möglichst sanft und mässig zeigt; 3) wer selbstbeherrscht in der Lust wie auch in schweren Lagen ist; 4) – und dies sei das grösste – wer durch glückliche Umstände nicht ausser Fassung gerät, sondern vernünftig bleibt.

Diese allgemeine Umschreibung des gebildeten Verhaltens ist in ihrer Ausführlichkeit bei Isokrates ungewöhnlich, gibt aber im wesentlichen die Auffassungen wieder, die wir aus seinen früheren Reden kennen. Charakteristisch ist insbesondere die im ersten der vier Grundsätze ausgedrückte Überzeugung, die er oft, zumal gegen die Sokratiker und Platon verteidigt hat[18], dass nicht Wissen, sondern Meinung (δόξα) für das Handeln entscheidend sei.

Insgesamt zeigt sich hier eine, gerade auch in der bewussten Ablehnung jedes Dogmatismus eigene ethische Vorstellung. Das Ideal ist praktische Lebensklugheit, urbane Mitmenschlichkeit und eine ruhige Haltung gegenüber den Wechselfällen des Schicksals. Diese Darlegung, zunächst präsentiert als eine vom eher zufälligen Anlass der sophistischen Verleumdung bedingte Richtigstellung, hat innerhalb des Proömiums das grösste Gewicht und wird sich als thematisch grundlegend für alles Folgende erweisen.

18 Vgl. Isoc. 13, 7–8; 10, 5; 15, 271.

Beim Einsatz des Hauptthemas, dem Lobpreis Athens und der mit ihm verbundenen Kritik Spartas, beginnt Isokrates nicht mit den frühesten Taten der Poleis, sondern mit denjenigen, durch die er ihre prinzipiell verschiedene Handlungsweise exemplarisch hervortreten lassen kann (42–48): Die Athener haben die Barbaren von den Kykladen vertrieben und dort wie auch an der Festlandküste ionische Kolonien angesiedelt. Dagegen haben sich die Lakedämonier in der gleichen Zeit die ganze Peloponnes ausser Argos untertan gemacht (42–46). Die vergleichende Betrachtung schliesst mit den Worten: «Gerecht ist es, die Polis zu loben, die Urheberin vieler Güter für die anderen ist, die aber für furchtbar zu halten, die dasjenige durchsetzt, was ihr selbst vorteilhaft ist, und zu Freunden diejenigen zu machen, die in gleicher Weise mit sich und den anderen umgehen, Furcht und Schrecken aber zu empfinden vor denen, die sich selbst so nah wie möglich stehen, gegen andere aber ihre Polis wie gegen Fremde und Feinde verwalten (48)».

Zwei einander entgegengesetzte Verhaltensweisen, gemeinnütziges und eigensüchtiges Handeln, erscheinen hier in athenischer und spartanischer Politik verkörpert. Damit ist der Ausgangspunkt für eine Betrachtung gegeben, in der mit der Geschichte der beiden Poleis zugleich die Bedeutung der durch sie vertretenen Prinzipien aufgewiesen wird.

Die Politik der Athener erinnert an das zuvor entworfene Ideal des Gebildeten. Bei der Vertreibung der Barbaren und der Ansiedlung der Ionier haben sie den καιρός getroffen und das Zuträgliche gefunden, und vor allem haben sie im Gegensatz zu den Spartanern mit Verantwortung für die Griechen gehandelt. Die Geschichte dieser athenischen Kolonisation wird später (164–168) unter neuen Aspekten noch einmal erzählt werden, wobei der Zusammenhang von persönlicher gebildeter Haltung und panhellenischer Politik noch klarer hervortreten wird.

Die folgende, verhältnismässig knappe und trockene Darstellung dessen, was die beiden Staaten im Perserkrieg gegen Xerxes geleistet haben (49–52), soll die zuvor definierte Verschiedenheit der Haltung bestätigen. Hervorgehoben wird die ungleich grössere Schiffszahl der Athener sowie die Tatsache, dass sie mit Themistokles den Retter, die Spartaner dagegen mit Eurybiades den Mann stellten, nach dessen Vorstellungen die Griechen zugrunde gegangen wären. Zu Zeugen des unterschiedlichen Einsatzes werden die Griechen jener Zeit gemacht, die die Hegemonie den Lakedämoniern wegnahmen und den Athenern übergaben. Damit ist erstaunlicherweise die Liste unbezweifelbarer athenischer Ruhmestaten vorläufig bereits abgeschlossen.

Isokrates behandelt im weiteren die Seeherrschaft der beiden Staaten und versucht auch hier, die Athener als die besseren zu erweisen. Aber er gibt von vorneherein zu, dass es bei beiden viel zu tadeln gebe (53). So wird sein Lobpreis Athens als Seeherrscherin – stärker noch als im Panegyrikos (4, 100–114) – zu einer Verteidigung gegen verschiedene Vorwürfe. Er rechtfertigt die Einfüh-

rung der athenischen Verfassung in den verbündeten Städten (54) sowie auch die Tributpflicht (67–69). Verfehlungen stellt er im Vergleich zu Spartas Vergehen als geringfügig hin: so die Prozesse, denen die Bündner in Athen unterworfen waren (66), und insbesondere die grausame Behandlung eroberter Städte wie Melos, Skione und Torone. Der tieferliegende Grund, weshalb die athenische Seeherrschaft nicht mehr das ideale Wesen der Stadt zeigt, wird im zweiten Hauptteil angegeben werden, wie überhaupt in diesem ganzen ersten Abschnitt die grundsätzliche Betrachtung mehr vorbereitet als ausgeführt ist.

Dem in manchem tadelnswerten Verhalten der Athener stellt Isokrates auf spartanischer Seite nicht nur grössere Gewalttaten in der Zeit nach 404 gegenüber (54–57), sondern vor allem auch die dorische Eroberung der alten Staaten Argos, Lakedaimon und Messene – hieran knüpft er dann den Exkurs über Agamemnon –, weiter den Angriff der Spartaner auf die Miteroberer selbst, die in Messenien unterworfen, in Argos ständig weiterbekriegt wurden (91), und schliesslich wieder aus späterer Zeit als Beispiel derselben Rücksichtslosigkeit die Vernichtung der im Perserkrieg mitstreitenden Platäer (92–93). So soll das gleiche Prinzip der Machtpolitik für die ganze Geschichte Spartas als bestimmend erwiesen werden, während Athen auch später noch, als seine beste Zeit schon vorüber war, Proben seiner panhellenischen Gesinnung gegeben hat (94).

Hier fügt nun Isokrates ein, dass er entgegen seiner anfänglichen Sanftmut und gewöhnlichen Zurückhaltung handle. Da er aber einmal in eine freimütige Redeweise hineingekommen sei, so wolle er weiterfahren und die grösseren Verdienste der Athener um Griechenland klarmachen wie auch das Schlimme aufzeigen, in dem sie teilweise zu Schülern der Lakedämonier geworden seien (95–96). Damit entschuldigt er sich zunächst für die Härte seiner Anklage, deutet aber darüberhinaus auf eine Schwierigkeit hin, die im Schlussabschnitt beherrschend hervortreten wird. Das Unbehagen über die harte Verurteilung Spartas wird ihn dort in Zweifel über den Wert der ganzen Rede stürzen (232). Das Problem hat einen inneren Bezug zu Thema und Sinn der Rede: Sind im Lobpreis athenischer Bildung nicht die von ihr gesetzten Grenzen überschritten, wenn der Gegner in dieser radikalen Weise verdammt wird?

Im weiteren wirft Isokrates den Spartanern das Anstiften von Unruhen in fremden Städten vor – worin die Athener erst spät in einigen Fällen von ihnen gelernt hätten –, vor allem aber ihr Verhalten gegen Persien und dabei als Schlimmstes den Verrat an den Griechen im Königsfrieden (102–107).

Damit schliesst der erste Hauptteil. Isokrates erklärt, andere seien wohl mit dem Gesagten zufrieden und glaubten hinreichend gelernt zu haben, wie die beiden Städte gegen die Griechen gehandelt hätten, er aber meine, sein Thema bedürfe vieler weiterer Ausführungen, insbesondere müsse auch der Unverstand derer gezeigt werden, die ihm zu widersprechen versuchten. Eine solche Fortsetzung glaube er leicht finden zu können. Da seine Gegner voraussichtlich

mit dem Hinweis auf die hervorragende Verfassung der Spartaner argumentieren würden, so wolle er jetzt, obwohl die Verfassungsfrage nicht zu seinem Thema gehöre, auf diesen von ihnen zu erwartenden Einwand eingehen und zeigen, dass Athen auch in dieser Hinsicht den Vorrang vor Sparta habe (108–113).

Diese Überleitung erweckt den Eindruck einer recht lockeren Komposition, und sie scheint zunächst die wiederholt vertretene These[19] zu stützen, dass der zweite Teil mit seiner eigenen Verfassungsthematik gar nicht zum ursprünglichen Plan gehöre, sondern erst nach Erscheinen einer lakonerfreundlichen Schrift angefügt worden sei. Als Bestätigung sah man dabei die Mitteilung des Isokrates an (267–270), er sei durch eine Krankheit über drei Jahre an der Vollendung der gerade zur Hälfte fertiggestellten Rede gehindert worden. Dass der Unterbruch der Arbeit wirklich in diesen Einschnitt fällt, ist keineswegs sicher[20]. Doch verliert die Frage an Bedeutung, wenn sich eine sinnvolle Einheit der Teile erweisen lässt.

Zunächst ist festzuhalten, dass es an der vorliegenden Stelle (108) nach dem Wortlaut nicht der mögliche Einwand ist, der in erster Linie den Autor zu weiteren Ausführungen veranlasst, sondern seine Überzeugung, dass über das Thema mehr gesagt werden solle. Tatsächlich ist das Enkomion auf Athen noch nicht abgeschlossen. Mag die panhellenische Haltung der Stadt evident geworden sein, so sind doch die dafür besonders kennzeichnenden Grosstaten wie Rettung der Herakliden, Hilfe zur Bestattung der vor Theben Gefallenen oder der Kampf bei Marathon noch nicht genannt worden. Isokrates verweist ganz am Anfang des ersten Teils auf eine entsprechende Fortsetzung[21]. Wenn Mesk und Wendland meinten[22], nur dieser eine Satz widerspreche der Annahme eines erst später konzipierten zweiten Teils, Isokrates könne ihn nachträglich angefügt haben, so haben sie die zugrundeliegende strukturelle Unvollständigkeit des ersten Teils ausser acht gelassen.

Die Einheit der Komposition wird aber noch in einem anderen Sinne klar. Die Verfassung, von der im ersten Teil nicht die Rede ist, wird im zweiten als Ursache des zuvor dargestellten Verhaltens aufgewiesen werden. Dieser Zusammenhang von Verfassung und Politik soll aber offensichtlich nicht in dogmatischer Pedanterie, sondern mit gleichsam improvisatorischer Selbstverständlichkeit präsentiert werden. Die thematische Kohärenz war in ähnlicher

19 Wendland, a.O. 162f. im Anschluss an J. Mesk, *Der Panathenaikos des Isokrates*, 31. Jahresber. d. dt. Staatsgym. in Brünn (1902) 1–15; Münscher, a.O. 2217; Zucker, a.O. 242ff.; vgl. auch E. N. Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity* I, Stockholm Studies in History of Literature 9 (Lund 1965) 478.

20 So urteilt zu Recht Buchner, a. O. 350f.

21 12, 42: Τοὺς μὲν οὖν παλαιοὺς ἀγῶνας τοὺς ὑπὲρ τῶν Ἑλλήνων γεγενημένους ὕστερον ἐροῦμεν, νῦν δὲ ποιήσομαι ...

22 Mesk, a.O.; Wendland, a.O. 163.

Weise schon im Verhältnis des Proömiums zum Hauptteil spielerisch verdeckt worden, als die für alles Weitere grundlegende Definition von 'Bildung' als Antwort auf einen zufälligen äusseren Anlass dargestellt worden war. Diese locker scheinende Kompositionsweise kann man selbst als eine Form von Urbanität verstehen.

Nicht diejenige Verfassung lobt Isokrates, die sich mit der Entwicklung der Seeherrschaft durchsetzte, sondern die, die vor dieser Zeit bestand (114ff.). Die schlechtere hätten die Athener in voller Kenntnis ihrer Nachteile und in der richtigen Erwägung eingerichtet, dass sie sich auf diese Weise eher gegen die Spartaner behaupten könnten. Sie hätten vorausgesehen, dass mit dem Aufbau der Flotte schlechtes Volk in die Stadt kommen, dass damit die gute Ordnung der Verfassung sich auflösen und das Wohlwollen der Bündner sich ändern werde, aber sie hätten das in Kauf genommen, weil sie nicht unter die Herrschaft der Lakedämonier hätten fallen wollen (114–117).

Man mag in dieser Argumentation eine geschickte rhetorische Wendung sehen, die Schuld an der Verschlechterung der athenischen Verhältnisse den Lakedämoniern zu geben[23]. Doch geht es zugleich um die Explikation eines grundsätzlichen Problems. Die Athener standen, wie Isokrates sagt (117–118), vor der Wahl von zwei Übeln und zogen es vor, Schlimmes zu tun statt es zu erleiden und über andere ungerecht zu herrschen statt selbst ungerecht den Lakedämoniern als Sklaven untertan zu sein, «was alle Vernünftigen wählen, und nur wenige, die weise zu sein beanspruchen, wenn man sie fragt, ablehnen dürften».

In der Gegenüberstellung der beiden durch die Städte repräsentierten Verhaltensprinzipien wird hier ein neuer Aspekt eröffnet. Die von Athen praktizierte Fürsorge für die anderen hat dort ihre Grenze, wo die eigene Freiheit und Unabhängigkeit auf dem Spiel steht. Damit ist die Frage aufgeworfen, inwieweit sich das Ideal athenischen Gemeinsinns überhaupt realisieren lässt. Das hier in geschichtlicher Darstellung angedeutete Problem wird insofern die Schlussdiskussion bestimmen, als hier der lakonerfreundliche Schüler eine radikale Machtpolitik zum wahren Prinzip staatlichen Handelns deklariert (242–244).

Die Bemerkung, dass wenige von denen, die weise sein wollen, theoretisch erklärten, lieber Unrecht leiden als Unrecht tun zu wollen, ist zutreffend auf Platon, im besonderen auf den Dialog Gorgias bezogen worden[24]. Aber sie ist nicht, wofür sie anscheinend allgemein gehalten wird, nur ein beiläufiger Seitenhieb. Der Panathenaikos erinnert insgesamt durch seine Entgegensetzung der beiden moralischen Prinzipien von Gerechtigkeit und Vorteilsstreben an den Gorgias, und spezifisch steht die Rede des Lakonerfreundes mit der These,

23 Arnim, a.O. 65f.
24 Gomperz, a.O. 21; Arnim, a.O. 66.

dass wir als höchstes Gut betrachten, mehr zu haben als die anderen (244), der des Kallikles nahe[25]. Das Zitat fungiert so gesehen zugleich als Hinweis für den Leser, den Panathenaikos als ganzes Werk dem thematisch verwandten Dialog Platons entgegenzuhalten.

Nach der kritischen Distanzierung von der neueren athenischen Verfassung beginnt Isokrates das Lob der älteren mit einer Betrachtung der Urzeit, «als es das Wort Oligarchie und Demokratie noch nicht gab, sondern Monarchien sowohl die barbarischen Stämme wie auch die griechischen Städte verwalteten» (119). Vor den Machthabern in den anderen Staaten, deren furchtbare Greueltaten man heute noch im Theater sehen könne – das ist offenkundig eine Anspielung auf die tragischen Mythen von Theben und Argos –, hätten sich die athenischen Könige von Anfang an durch Frömmigkeit und Gerechtigkeit ausgezeichnet, dazu auch durch solche göttliche Gunst, dass sich ihre Herrschaft in seltener Kontinuität von Kekrops bis auf Theseus vererbt habe (120–126). Unangefochten im Besitze der Königsmacht habe dieser dann die Stadt der Menge zur Verwaltung übergeben (129). Die Athener aber hätten, ohne in Verfassungen erfahren zu sein, die «zugegebenermassen gemeinschaftlichste, gerechteste, für alle zuträglichste und angenehmste» gefunden (130). κατεστήσαντο γὰρ δημοκρατίαν οὐ τὴν εἰκῇ πολιτευομένην καὶ νομίζουσαν τὴν μὲν ἀκολασίαν ἐλευθερίαν εἶναι, τὴν δ' ἐξουσίαν ὅ τι βούλεταί τις ποιεῖν εὐδαιμονίαν, ἀλλὰ τὴν τοῖς τοιούτοις μὲν ἐπιτιμῶσαν, ἀριστοκρατίᾳ δὲ χρωμένην· ἣν οἱ μὲν πολλοὶ χρησιμωτάτην οὖσαν ὥσπερ τὴν ἀπὸ τῶν τιμημάτων ἐν ταῖς πολιτείαις ἀριθμοῦσιν, οὐ δι' ἀμαθίαν ἀγνοοῦντες, ἀλλὰ διὰ τὸ μηδὲν πώποτ' αὐτοῖς μελῆσαι τῶν δεόντων (131). Ἐγὼ δὲ φημὶ τὰς μὲν ἰδέας τῶν πολιτειῶν τρεῖς εἶναι μόνας, ὀλιγαρχίαν, δημοκρατίαν, μοναρχίαν, τῶν δ' ἐν ταύταις οἰκούντων ὅσοι μὲν εἰώθασιν ἐπὶ τὰς ἀρχὰς καθιστάναι καὶ τὰς ἄλλας πράξεις τοὺς ἱκανωτάτους τῶν πολιτῶν καὶ τοὺς μέλλοντας ἄριστα καὶ δικαιότατα τῶν πραγμάτων ἐπιστατήσειν, τούτους μὲν ἐν ἁπάσαις ταῖς πολιτείαις καλῶς οἰκήσειν καὶ πρὸς σφᾶς αὐτοὺς καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους (132). Entsprechend, so fährt Isokrates fort, wirke sich eine schlechte oder wechselnd gute Auswahl der führenden Männer auf den Zustand des Staates aus (133).

Diese für das Verständnis des ganzen Werkes zentrale Stelle ist schon ihrer Satzkonstruktion nach verschieden aufgefasst worden. Die eine, von Interpreten und Übersetzern nicht einheitlich beantwortete Frage ist die, wie man das Objekt im Relativsatz von § 131: ἣν ... οὖσαν zu beziehen hat, auf ἀριστοκρατίᾳ oder auf δημοκρατίαν. Die erste Variante, gerade neuerdings ausführlich verteidigt[26], scheint zunächst unter stilistischen Gesichtspunkten nicht haltbar. Der beherrschende Begriff im vorgeordneten Satz, auf den wiederholt, schliess-

25 Plat. *Gorg.* 482c–486d, bes. 483c–e.

26 F. Pointner, *Die Verfassungstheorie des Isokrates,* 2 Teile (Diss. München 1969), 1. Teil: Text, 85ff.; so haben es auch übersetzt G. Norlin in: *Isokrates,* Vol. II (London 1929) 453, und E. Brémond in: *Isocrate, Discours IV* (Paris 1962) 120.

lich auch im letzten Wort (χρωμένην) zurückverwiesen wird, ist δημοκρατία. Es ist daher das näherliegende Verständnis der Konstruktion, den mit ἣν anknüpfenden Nebensatz auf ihn zu beziehen[27]. Die mit dem Relativpronomen verbundene Wendung χρησιμωτάτην οὖσαν nimmt den vorangehenden, sinngemäss gleichen Ausdruck συμφορωτάτης ἅπασι, der unzweifelhaft zur athenischen δημοκρατία gehörte, auf und bestätigt somit den Anschluss des Relativsatzes an diesen Begriff[28].

Es würden sich bei der anderen Konstruktion auch inhaltliche Schwierigkeiten ergeben. Ἀριστοκρατία wird hier, wie der Zusammenhang lehrt, von Isokrates in einer ganz eigenen Weise als Regierung einer Elite in jeglicher Verfassung, d.h. in Monarchie, Demokratie, Oligarchie, verstanden. Wir kennen keine zeitgenössische Theorie, die einen entsprechenden einheitlichen Terminus hätte. Wer also könnten 'die Vielen' sein, die diese ἀριστοκρατία unter die Verfassungen zählen?[29] Dagegen ist die gemässigte Demokratie Altathens, die Isokrates hier im Auge hat, sehr viel diskutiert worden[30].

Die zweite Frage ist, ob der Ausdruck ὥσπερ τὴν ἀπὸ τῶν τιμημάτων einen Nebensatz mit dem wiederholten Prädikat ἀριθμοῦσιν vertritt, was heissen würde: Man rechnet diese Art der Demokratie ebenso unter die Verfassungen, wie man die Zensusverfassung unter sie rechnet[31], oder ob er eine Apposition zu ἣν darstellt mit der Bedeutung: Man rechnet diese Art der Demokratie als Zensusverfassung unter die Verfassungen. Grammatikalisch ist beides möglich[32], stilistisch und inhaltlich scheint mir wiederum das Zweite unbedingt besser. Es ist die glattere Version, die erst den Zusatz χρησιμωτάτην οὖσαν verständlich macht[33]. Weshalb wird in den Tadel wegen falscher Klassifikation der Verfassung die Feststellung aufgenommen, sie sei überaus nützlich? Doch offenkundig, weil die Bezeichnung ἡ ἀπὸ τῶν τιμημάτων mit ihrem negativen Klang als dieser Qualität unangemessen dargestellt werden soll. Und überdies: Welchen Sinn soll die beziehungslose Erwähnung einer Zensusverfassung hier haben? Mithin ist zu übersetzen: «Diese Demokratie – die sich der Herrschaft der Besten bedient – zählen die meisten, obwohl sie sehr nützlich ist, als Zen-

27 So hat Gomperz, a.O. 22, die Konstruktion verstanden.

28 Pointner, a.O. 87ff., hat in seiner Argumentation, in der er vor allem nachzuweisen sucht, dass χρησιμωτάτην οὖσαν vom gedanklichen Zusammenhang nur auf ἀριστοκρατία bezogen werden könne, die Bezeichnung der δημοκρατία οὐ τὴν εἰκῇ πολιτευομένην etc. als συμφορωτάτη übersehen.

29 Dass Isokrates nicht den Missbrauch eines Verfassungsnamens, sondern die falsche Einschätzung einer Verfassungsrealität tadelt, geht u.a. eben auch aus dem Zusatz χρησιμωτάτην οὖσαν hervor.

30 Vgl. etwa Arist. *Ath. Pol.* 35: πάτριος πολιτεία als politisches Schlagwort.

31 So Gomperz, a.O. 22; Norlin, a.O. 543; Pointner, a.O. 90f.

32 Pointner, a.O. 90, hält kommentarlos die zweite Version für grammatikalisch unmöglich. Doch vgl. z.B. die gleiche Konstruktion Isoc. 4, 111.

33 So auch verstanden bei Brémond, a.O. 120.

susverfassung unter die Verfassungen.» Der Text ist viel eleganter und straffer formuliert, als gemeinhin angenommen wird, allerdings auch viel beziehungsreicher. Isokrates «ereifert sich» nicht «in einer für uns wohl nicht mehr ganz verständlichen Weise»[34], sondern wendet sich gegen eine gängige Klassifikation des von ihm idealisierten altathenischen Staates, die naheliegend und gefährlich war.

Die athenische Verfassung der Zeit vor und nach Solon besitzt in der allgemeinen geschichtlichen Überlieferung ebenso Zensusklassen[35], wie sie auch Isokrates in seinem Idealbild voraussetzt. Denn die Ämter sind unbesoldet in seinem Entwurf (145), und das Volk hat nur die Befugnis, die Beamten zu wählen und sie nachher zur Rechenschaft zu ziehen (147)[36]. Isokrates kritisiert somit bei den Gegnern nicht, dass sie einen Zensus für jene Verfassung erdichten, sondern dass sie diesen zum entscheidenden Merkmal für sie machen. Seine Kritik ist dabei nicht nur auf die spezifische Fehlbeurteilung dieser politischen Realität, sondern generell auf eine verkehrte Theoriebildung gerichtet. Wie er unmittelbar anschliessend klar macht, sieht er es als falsch an, mehr als die drei traditionellen Verfassungsformen Monarchie, Demokratie, Oligarchie[37], d.h. eben zusätzlich auch einen eigenen Typus der Zensusverfassung anzunehmen.

Die wesentliche Zielrichtung seiner Polemik lässt sich dabei noch deutlich bestimmen. Der Ausdruck ἀπὸ τῶν τιμημάτων ist in der damaligen Staatstheorie häufig[38], aber als Name für eine Verfassung schlechthin, wie er an dieser Stelle erscheint, fungiert er in der vorangehenden Zeit[39], soweit wir sehen können, nur im achten Buch der platonischen Politeia[40], hier allerdings in höchst eindrucksvoller Weise. Hier haben wir das Musterbeispiel einer 'Aufzählung' von Verfassungen, von der Isokrates spricht, und hier wird die Zensusverfassung, auch 'Oligarchie' genannt, in ihrem Wesen ausführlich beschrieben. Ihr lassen sich die Verhältnisse im alten Athen zuordnen, wie sie auch als Vorläuferin der in dieser Stadt entwickelten radikalen Demokratie erscheint. In den Nomoi hat Platon dann ausdrücklich die altathenische Verfassung durch das Bestehen von Zensusklassen charakterisiert[41].

34 Gomperz, a.O. 22. 35 Vgl. Arist. *Ath. Pol.* 7, 3.

36 Die Schlussfolgerung von B. Keil, *Die solonische Verfassung in Aristoteles' Verfassungsgeschichte Athens* (Berlin 1892), 87f., es gebe im Idealstaat des *Panathenaikos* keinen Zensus, beruht auf falscher Interpretation des Ausdrucks ἀπὸ τῶν τιμημάτων (12, 131); vgl. auch Pointner, a.O. 125ff.

37 Vgl. Herodot 3, 80–82; Aeschin. 1, 4.

38 Vgl. die vielfältige Verwendung in Aristoteles' *Politik*, z.B.: 1292a 39ff.; 1297b 2; 1305b 32 und öfter.

39 Als Bezeichnung für eine Staatsform kommt ἡ ἀπὸ τιμημάτων dann nach dem *Panathenaikos* bei Aristoteles in der *NE* 1160a 33 vor.

40 Plat. *Rep.* 550c; vgl. 551c. 553a.

41 Plat. *Leg.* 698b. – Auch die Bemerkung des Isokrates, jene Leute kümmerten sich eben niemals um das Erforderliche (τά δέοντα), ist – was Gomperz, a.O. 22, 1, bezweifelt – sehr

Wenn nun die Kritik in erster Linie auf Platons Staat zielt, so hat sie doch noch einen generellen Aspekt. Mitbetroffen sind der Sache nach auch solche Theorien, in denen der Zensus nicht gerade zum Namen, aber doch zum bestimmenden Merkmal eines Verfassungstyps gemacht wird, wie bei Xenophon[42], der die Plutokratie als schlechte Form der Herrschaft von Wenigen so definiert, oder in der aristotelischen Rhetorik[43], wo die 'Oligarchie' in eben dieser Weise gegen die bildungsbestimmte 'Aristokratie' abqualifiziert wird, oder bei noch anderen Autoren[44]. Die Vorstellung von der Wichtigkeit des Zensus für die Gestaltung des Gemeinwesens scheint sehr verbreitet gewesen zu sein.

Was Isokrates insbesondere Platon, aber auch anderen Staatstheoretikern vorwirft, ist somit zunächst die falsche Klassifikation des idealen athenischen Staates und – damit verbunden – die unangebrachte Erweiterung des traditionellen Schemas der drei Hauptverfassungen. Darüber hinaus aber macht er eine grundsätzliche Position klar, aus der diese Kritik ihre radikale Bedeutung erhält. Er betont, dass die einfachen Verfassungsformen an sich wertneutral sind und der Zustand des Gemeinwesens davon abhängt, wie die von der Gesamtheit jeweils bestimmte regierende Elite beschaffen ist (132–134). Damit ist der Gegensatz zu einer fundamentalen Voraussetzung platonischen Staatsdenkens, die auch für andere gültig ist, deutlich gemacht, der Annahme nämlich, dass Staatsformen an sich bereits wesentlich qualitativ verschieden sind und erzieherische und ordnende Wirkung besitzen. Auf ihr beruht die Suche nach der besten Staatsform und ebenso auch die entwickelte Verfassungssystematik mit der wertenden Aufteilung in gute und schlechte Formen wie Königtum und Tyrannis, Aristokratie und Oligarchie bzw. Zensusverfassung. Isokrates leugnet nicht die Unterschiede der Regierungsweise, sondern ihre Ableitung aus einer gesetzlichen Konstitution. Der Sinn der platonischen Staatslehre und anderer in ihrem Ansatz verwandter Theorien wird somit von einem prinzipiellen Ge-

wohl gegen Platon gerichtet denkbar. Schon früher hatte Isokrates unter diesem Gesichtspunkt gegen ihn polemisiert. So hatte er 2, 51f. die Erzieher durch πολιτικοὶ λόγοι und solche durch ἐριστικοὶ λόγοι einander entgegengestellt, womit im Zusammenhang einerseits er selbst, andererseits vor allem Platon gemeint war (vgl. Ries, a.O. 87), und den Adressaten seiner Schrift, Nikokles, aufgefordert, sie prüfend zu vergleichen: καὶ τοὺς μὲν μηδὲν τῶν δεόντων γιγνώσκοντας ἀποδοκίμαζε (52).

42 Xen. *Mem.* 4, 6, 12.

43 Arist. *Rhet.* 1365b 29ff. – Wie die *Rhetorik* des Aristoteles insgesamt, so konnten Teile seiner *Politik* Isokrates damals bekannt sein (vgl. A. Mansion, *La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents,* Revue Néoscolastique de Philosophie 29, 1927, 307–341. 423–466; dt. in: Aristoteles in der neueren Forschung, hrsg. v. P. Moraux, Darmstadt 1968, 42ff.). Doch steht die aristotelische *Politik* nicht in näherem Bezug zur isokratischen Kritik an dieser Stelle. Denn der Zensus wird in ihr nicht in seinem Bestehen an sich, sondern in seiner jeweiligen Höhe als bestimmend für den Charakter der Verfassung angesehen (vgl. 1278a 23; 1282a 30; 1291b 39; 1292b 1; 1294b 3; 1297b 2; 1305b 32; 1307a 28).

44 Vgl. als weiteres Beispiel aus gleicher oder wenig späterer Zeit Anaximenes, *Ars. rhet.* 38, 18.

sichtspunkt aus zur Diskussion gestellt[45]. Dass Isokrates hier nicht im Vorübergehen eine, wie es zunächst erscheinen mag, periphere Polemik äussert, ohne deren innere Konsequenzen auszuschöpfen, sondern dass er auf die sein Werk beherrschende Grundsatzfrage hinweist, wird sich im weiteren zeigen.

Die nun folgende Darstellung des Entstehens und Funktionierens der altathenischen Verfassung erscheint als Demonstration der These, dass es nicht Institutionen, sondern Personen in einem geschichtlich-kulturellen Zusammenhang waren, die die ideale Politeia entwickelten und ihren Bestand gewährleisteten.

Theseus ist nicht der Schöpfer bzw. Gesetzgeber der attischen Demokratie[46], vielmehr hat er die Herrschaftsmacht dem Volk zur freien Verfügung übergeben, und dieses hat aus sich die beste Demokratie eingerichtet (129–130). Gleichwohl wird betont, Ursache für die hervorragende Staatsverwaltung der Athener seien die Könige gewesen, die die Menge in den Tugenden der Gerechtigkeit und Besonnenheit erzogen und sie durch ihre Art der Regierung belehrt hätten, dass jede πολιτεία die Seele der Stadt sei, mit demselben Vermögen wie die Vernunft im Körper (138). Das hätte das Volk auf Grund des Wechsels nicht vergessen, sondern vor allem darauf geachtet, gleiche Führer wie früher zu haben (139).

Diese Darstellung ist darauf angelegt, die institutionelle Einrichtung der Demokratie als unbeachtlich erscheinen zu lassen, als entscheidend hingegen die Tatsache, dass in Athen vom Ursprung an gut regiert worden war, mit allgemein erzieherischen Wirkungen auf das Volk. Persönliche Vorbildlichkeit und Ausstrahlung, nicht eine regelsetzende Gründungstat hat die wahre πολιτεία heraufgeführt. Die 'Politeia', über deren grundsätzliches Wesen das später demokratisch lebende Volk von den Königen – durch ihre Regierungsweise – aufgeklärt worden war, bezieht sich offenkundig nicht wie der Ausdruck ἰδέαι

45 Gomperz, a.O. 23, meinte umgekehrt, Isokrates sei hier von Platon abhängig, und zwar von seinem *Politikos* (291d–292c), weil auch dort die drei Verfassungsformen unterschieden würden und es ausserdem hiesse, dass die Zahl der Herrschenden für die Richtigkeit der Verfassung gleichgültig sei. Tatsächlich aber gelangt Platon, ausgehend von den drei traditionellen Typen zu insgesamt fünf Formen, die als gute und schlechte wie in der Politeia unterschieden werden. Gomperz' Deutung ist charakteristisch für die ältere Vorstellung (vgl. auch Teichmüller, a.O.), dass Isokrates gegenüber Platon keine eigene Position habe.

46 Die Vorstellung, dass Theseus die Demokratie in Athen eingerichtet habe, ist älter. Sie findet sich bei Euripides in den *Hiketiden* (349ff. 399ff.; vgl. dazu C. Collard, *Euripides, Supplices,* 2 vol., Groningen 1975, II 198f. 212ff.) und ist von Isokrates in der *Helena* (10, 32–37) aufgegriffen worden. Eine Deutung, wonach in jener Rede nicht die Einrichtung der Demokratie, sondern die Neubegründung des Königtums dargestellt sei (vgl. z. B. H. Kehl, *Die Monarchie im politischen Denken des Isokrates,* Diss. Bonn 1962, 86ff.) scheint mir nicht richtig (vgl. auch Pointner, a.O. 188, 59), doch würde ihre Erörterung hier zu weit führen. Im *Panathenaikos* gibt Isokrates jedenfalls eine neue Version der traditionellen Verbindung von theseischem Königtum und athenischer Demokratie, die sich aus ihrer Funktion im gedanklichen Kontext erklären lässt.

τῶν πολιτειῶν (132) auf die Verfassungsform im institutionellen Sinne, sondern auf Art und Geist der Staatsverwaltung. Isokrates sagt, dass er das Wort von der πολιτεία als Seele der Stadt schon früher geprägt habe (138), und verweist somit auf den Areopagitikos (7, 14), in dem er den altathenischen Staat bereits zum Ideal erhoben hatte. Entschiedener aber noch als dort, wo es mehr um konkrete Staatsreformen als um grundsätzliche staatstheoretische Erwägungen ging, ist hier der Begriff der 'Politeia' als 'seelische Verfassung' des Gemeinwesens expliziert.

Fragt man nun, was diesen hervorragenden Zustand ausgezeichnet hat, so wird als seine wesentliche Grundlage bestimmt, dass das Volk nicht nur die besten Führer auswählte, sondern sich dieser Aufgabe auch in besonderem Masse bewusst war (139–143). Worauf sie sich selbst stets anhielten zu achten, war: dass die leitenden Männer zwar Anhänger der Demokratie seien, doch von gleichem ἦθος wie die Könige, in ihrer Lebensführung ordentlich und zuverlässig, nicht eigensüchtig, verlogen und gehässig. Zusammenfassend heisst es (143): Jene machten zu Ratgebern und Vorstehern des Staates die Besten, Vernünftigsten und diejenigen, die am ehrenhaftesten gelebt hatten, und wählten sie zu Strategen, schickten sie als Gesandte aus und übergaben ihnen alle Führungspositionen der Stadt.

In ausführlicher Weise wird hier dargelegt, was die staatstragende Elite qualifiziert: nicht fachliches Können und spezifische Fähigkeiten, sondern Vertrauenswürdigkeit der Person. Es waren gebildete Menschen in dem Sinne, wie es das Proömium umschrieben hat. Das Ausleseverfahren ist dem im platonischen Staat völlig entgegengesetzt, wo eine wissenschaftliche Ausbildung zur Führung des Staates berechtigt. Der im Proömium gegen Platon gerichtete Gedanke, dass Künste und Wissen für die wesentliche Aufgabe, erzogen zu sein, nicht entscheidend sind, dort, wie es scheint, vor allem im Blick auf das private Leben des Einzelnen ausgeführt, wird hier – im Bild des mythischen Athen – für den Bereich des politischen Zusammenlebens entwickelt.

Mit dieser Art der Auswahl der führenden Männer ist nach Isokrates das wesentliche Problem gelöst: «Da sie diese Überzeugung hatten, sahen sie in wenigen Tagen die Gesetze aufgezeichnet» (144). Diese seien anders als die gegenwärtig aufgestellten gering an Zahl, ausreichend und überschaubar, gerecht, zuträglich und mit sich selber übereinstimmend gewesen, mehr auf die gemeinsamen Betätigungen als auf die privaten Rechtsgeschäfte bezogen. Gleichzeitig hätten sie bei der Besetzung der Ämter die Vorwahl durch Phylen- und Demenangehörige eingeführt[47]. Die Ämter seien nicht umkämpft gewesen, da man keinen Sold erhalten habe und vom Volk zu strenger Rechenschaft gezogen worden sei (145–146).

47 Bei verschiedener Möglichkeit, die 'Vorwahl' technisch zu verstehen (vgl. Mathieu, a.O. 145f.; Pointner, a.O. 130ff.), ist entscheidend, dass sie nicht einem Losverfahren vorausgehend zu denken ist (vgl. im folgenden 153–154).

Die Schaffung der Gesetze beschreibt Isokrates in einer Weise, die sie weder als schwierig noch als grundlegend für das Zusammenleben erscheinen lässt. Wohl sollen die Gesetze ganz bestimmte Qualitäten haben, aber diese ergeben sich offenkundig bei einer guten, institutionell noch nicht festgelegten Gesamtverfassung des Staates ohne weiteres. Als gleichsam selbstverständliche Konsequenz ist dabei wohl auch der Rat auf dem Areopag entstanden, der hier nicht genannt ist, sich aber später als wichtiges Element der Verfassung erweisen wird (154). Diese Darlegung hat dieselbe Tendenz wie zuvor die Kritik an der wertorientierten Lehre von den Verfassungsformen. In verschiedener Hinsicht wird der gleiche Gedanke ausgedrückt, dass es nicht die Institutionen als solche sind, die ein geordnetes Gemeinschaftsleben herbeiführen. Wie sich Isokrates dort gegen Platons Politeia wendet, so kann hier implizit eine Polemik gegen seine andere grosse staatstheoretische Schrift, die Nomoi, vorliegen. Die Formulierung, jene Gesetze seien nicht den jetzt aufgestellten gleich und nicht voll von Verwirrung und soviel Widersprüchen, dass niemand die nützlichen und die nutzlosen unterscheiden könne (144), lässt sich nicht nur auf praktisch geltende, sondern auch sehr gut auf theoretisch vorgeschlagene[48] und dabei spezifisch auf das unübersichtliche Riesenwerk der Nomoi beziehen. Doch wird die Frage noch in einem grösseren Zusammenhang zu beurteilen sein.

Die Betrachtung über die Genese der altathenischen Verfassung ist damit abgeschlossen. Es folgt noch der Hinweis auf ihre Beliebtheit und die dadurch begründete lange Dauer über 1000 Jahre «bis zur Zeit des Solon und der Herrschaft des Peisistratos», der als Demagoge die besten Bürger verdächtigt und vertrieben und dann die Demokratie aufgelöst habe (148). Seine Geschichte zeigt in exemplarischer Weise den ersten, vorübergehenden Niedergang der alten Ordnung. Die kurze Erwähnung Solons als seines Zeitgenossen impliziert das Urteil, dass sein berühmtes Gesetzgebungswerk, das im Areopagitikos (7, 16) als vorbildlich hingestellt worden war, das Unheil nicht abzuwenden vermochte. Darin liegt keine verborgene Kritik Solons[49], sondern ein weiterer Beleg für die Grenzen der Wirksamkeit von Gesetzen.

Isokrates schaltet hier noch eine Entgegnung auf den möglichen Einwand ein, dass er über die von ihm dargestellte Zeit kein sicheres Wissen habe, indem er weniger historische Glaubwürdigkeit beansprucht als vielmehr den Gebrauch des Überlieferten zum Aufweis bedeutender und schöner Taten verteidigt (149–150)[50].

Dann kündigt er das letzte Thema im Enkomion auf Athen an: ihre Taten als Auswirkungen ihres guten πολιτεύεσθαι (151). Zunächst freilich geht er auf die Verfassung des Spartaners Lykurg ein, um erneut eine Kritik zu widerlegen,

48 Die Vorstellung des νομοθετεῖν lässt sich auf literarisch formulierte Gesetze anwenden; vgl. Isoc. 2, 8; Plat. *Leg.* 960b.

49 Diese Möglichkeit erwägt Wendland, a.O. 160.

50 Ausführlich und in vielem treffend hierzu Schmitz-Kahlmann, a.O. 55ff.

diejenige nämlich, die, wie er meint, sich auf den nun folgenden Lobpreis Athens richten werde. Wenn er die Taten dieser Stadt, insbesondere ihre Verhaltensweise hinsichtlich des Krieges, mit der sie über die Barbaren gesiegt und bei den Hellenen Ruhm erworben hätten, darstelle, so werde man sagen, er spreche von den lykurgischen Gesetzen (152).

In eigentümlicher Form, die den kühnen Sinn der folgenden Ausführungen schon anzudeuten scheint, wird zum Ausdruck gebracht, dass als Verfassung, in der die kriegerische Durchsetzungskraft angelegt sei, doch die lykurgische zu gelten habe. Isokrates entgegnet, dass er in seinem Lobpreis Athens von vielen Dingen sprechen werde, die auch in Sparta bestünden, doch dies in der Voraussetzung, dass Lykurg die athenische Staatsverwaltung nachgeahmt und die mit Aristokratie vermischte Demokratie von Athen übernommen habe, dazu die Wählbarkeit der Ämter und den Rat der Alten, den er mit entsprechender Würde ausgestattet habe, wie sie der auf dem Areopag besass (153–154).

Diese Darlegung ist im allgemeinen als Beispiel rhetorischer Willkür verstanden[51] und nicht als Ausdruck einer prägnanten eigenen Konzeption ernstgenommen worden. Zunächst ist festzuhalten, was die einfache Behauptung des Isokrates ist. Er sagt nicht, was tatsächlich unsinnig wäre, dass die als spezifisch für Sparta bekannten Gesetze wie Syssitien, Abhärtung der Kinder, Übungen der Tapferkeit aus Athen stammten[52]. Von ihnen war zuvor in der Darstellung der athenischen Urverfassung ebensowenig die Rede, wie sie hier als Gegenstand der Nachahmung bezeichnet werden. Falls dennoch ein Zweifel bestünde, so wird er im Schlussgespräch beseitigt, in dem, ohne dass die hier vorgetragene Version von der Herkunft der lykurgischen Verfassung in Frage gestellt würde, eben jene Einrichtungen als typisch spartanische Gebräuche diskutiert werden (202–228). Vorbild für Lykurg ist vielmehr bei Isokrates insbesondere der Rat auf dem Areopag, und das konnte plausibel erscheinen, da einerseits dessen ehrwürdiges Alter allgemein anerkannt war und anderseits als eine der grossen Leistungen des spartanischen Gesetzgebers die Einführung der Gerusie galt[53]. Die Version des Isokrates hat Anhaltspunkte an der Überlieferung, doch muss sie aus seinem besonderen Geschichtsbild verstanden werden. Als Sinn der lykurgischen Reform bestimmt er nicht die Konstitution eines einzigartigen Staatsgebildes[54], sondern umgekehrt die Angleichung an eine von Athen ausgehende politische Kultur. Dagegen führt er die Besonderheiten des lakedämonischen Staates, vor allem die einseitige Ausrichtung der Spartiaten

51 Wendland, a.O. 161; Arnim, a.O. 66.

52 Blass, a.O. 321, 7, setzt dies offensichtlich voraus; auch Tigerstedt, a.O. 191, scheint die Ausführungen in diesem Sinne misszuverstehen.

53 Vgl. Herodot 1, 65, 5; Plat. *Leg.* 692a; Plut. *Lyc.* 5, 10ff.

54 Vgl. Xen. *Rep. Lac.* 1, 2: ἐκεῖνος (Lykurg) γὰρ οὐ μιμησάμενος τὰς ἄλλας πόλεις, ἀλλὰ καὶ ἐναντία γνοὺς ταῖς πλείσταις, προέχουσαν εὐδαιμονίᾳ τὴν πατρίδα ἐπέδειξεν.

auf das kriegerische Leben – aus heutiger historischer Sicht wohl durchaus richtig[55] – auf eine frühere Zeit nach der Eroberung Lakoniens zurück (45–46). In jene Zeit setzt er auch eine Verfassung, die – von der lykurgischen eindeutig unterschieden – grundlegender erscheint als diese. Mit ihr wird nach inneren Kämpfen das zu Periöken erniedrigte Volk vom politischen Leben ausgeschlossen und für die siegreiche Oberschicht der Spartiaten intern eine Demokratie eingerichtet (177–181)[56], auf die sich die lykurgische Reform allein bezieht. Innerhalb des vorgegebenen Staatsgefüges hat diese bei weitem nicht die Auswirkung der altathenischen Verfassung. Zwar richtet Lykurg ebenfalls eine ἀριστοκρατία ein, aber die 'Besten' in Sparta haben, wie spätere Hinweise deutlich machen (178. 251), vor und nach ihm nicht den athenischen, sondern einen weniger humanen Charakter. So erklärt sich, dass durch ihn die Politik der Spartaner keine grundsätzliche Wandlung erfährt. Vielmehr scheint seine Leistung in einer nur beschränkten Verbesserung der Verhältnisse zu bestehen. Wie in anderer Weise Solon, so hat auch Lykurg als Gesetzgeber eine ihm vielfach zugewiesene grosse Bedeutung in dieser Geschichtsdarstellung eingebüsst.

Gleichwohl macht seine Nomothesie in beispielhafter Weise Sinn und Inhalt einer guten Verfassung deutlich. Isokrates hatte für Athen eine ähnliche Reform im Areopagitikos vorgeschlagen. Lykurg regelt hier nicht, wie es verbreiteter Vorstellung entspricht, mit einer Fülle von Vorschriften das staatliche Leben in völlig neuer und eigenartiger Weise, sondern begründet in Nachahmung einer gewachsenen Verfassung die Herrschaft der Besten und übernimmt dabei die wenigen für sie unabdingbaren Institutionen, Aemterwahl und einen mit Würde, Ansehen und Macht ausgestatteten Rat. Gesetzliche Regelungen trifft er für das staatliche Leben, nicht um es soweit wie möglich selbst zu bestimmen, sondern umgekehrt, um es von der Verantwortlichkeit der Besten bestimmt werden zu lassen. Eben dies zu ermöglichen, scheint allgemein die beschränkte Aufgabe einer gesetzlichen Konstitution zu sein.

Der Exkurs über Lykurg gehört in den thematischen Zusammenhang, in dem die Kriegstüchtigkeit der athenischen Verfassung nachgewiesen werden soll, und bringt bereits indirekt zum Ausdruck, dass die Herrschaft der Besten mehr als das systematische militärische Training die spartanischen Erfolge begründete. Bevor nun der Gedanke für Athen selbst in der Darstellung seiner alten Kriegstaten deutlicher ausgeführt wird, vernehmen wir noch eine Kritik an dem Verhalten der beiden Poleis in neuerer Zeit. Nach ihrem grossen Abwehrkampf gegen die Perser hätten sie mit jenen Frieden gemacht und sich wechselseitig ins Verderben gestürzt, und in ähnlicher Weise erhöben sie heute Herrschaftsansprüche gegeneinander und verhielten sich liebedienerisch gegen

55 Vgl. H. Bengtson, *Griechische Geschichte*[5] (München 1977) 81f.
56 Vgl. hierzu unten S. 63f.

den Grosskönig (156–160). Was hier evident wird, ist der Zusammenhang von Politik und kriegerischem Erfolg. Der Niedergang der Staaten nach ihrem Sieg über Persien war nicht durch militärische Schwäche, sondern durch politische Fehlentscheidungen bedingt.

In Gegensatz dazu stellt Isokrates die Athener der grossen alten Zeit, die für den «notwendigsten und gerechtesten Krieg den hielten, den sie mit allen Menschen gegen die Wildheit der Tiere zu führen hatten», für den zweitwichtigsten den mit allen Griechen gemeinsamen gegen die Barbaren (163). Über die panhellenische Verantwortung der Athener hinaus erscheint so zuletzt eine gesamtmenschliche, die ihrer Tätigkeit einen zivilisatorischen Sinn gibt. Das ist – im Bild der verherrlichten Vergangenheit – auch als Forderung an den 'erzogenen' Menschen der Gegenwart zu verstehen.

Als Beispiel jener grossen Auffassung der Athener vom Krieg wird die ionische Kolonisation angeführt, die schon zu Beginn des ersten Teils erzählt worden war und insgesamt in dieser Schrift in höherem Masse als der spätere Perserkrieg vorbildhaft erscheint[57].

In der früheren, eher summarischen Darstellung (43–44. 47–48) stand das Verhältnis Athens zu den Griechen insgesamt im Vordergrund, jetzt ist die Beziehung zu den einzelnen Poleis im Blick auf das Verfassungsthema der leitende Gesichtspunkt: Die Athener hätten die anderen griechischen Poleis in Krieg und Verwirrung, ihren eigenen Staat allein in guter Verwaltung gesehen und daher geglaubt, die anderen von ihrer Not befreien zu sollen. Bei den weniger krankenden Staaten hätten sie durch Gesandtschaften und gute Worte, bei den schwer durch Bürgerzwist betroffenen dadurch geholfen, dass hervorragende Männer aus ihrer Stadt ihnen geraten und sich mit solchen zusammengetan hätten, «die nicht in ihrem Staat leben konnten und schlechter waren, als es die Gesetze anordnen, welche doch in der Regel die Staaten schädigen» (165). Mit diesen hätten sie ein Heer gebildet, die Barbaren vertrieben und die Inseln sowie die Küsten der beiden Festländer besiedelt. In ihrer Tätigkeit zugleich ein Beispiel für die anderen seien die Athener aber dann durch die wachsende Macht der Spartiaten gezwungen worden, auf ihre eigenen Angelegenheiten zu achten (164–166).

Als Ursache der misslichen Lage in den Städten erscheint ihr schlechter Verfassungszustand. Die Form der Heilung, wie sie hier beschrieben wird, bestätigt unter neuen Aspekten die zuvor entwickelte Konzeption von den Grundlagen des geordneten Gemeinschaftslebens. Es sind bewährte, anerkannte einzelne Personen, die durch ihren Umgang und ihre Führung – unter neuen Bedingungen – eine integrierende Wirkung haben. Sie gleicht derjenigen, die die Könige ursprünglich in Athen ausübten. Betont wird dabei, dass nicht Gesetze Abhilfe brauchten, da eben das Unglück darin bestand, dass viele

57 Vgl. den nochmaligen Bezug in § 190.

ihnen nicht gemäss zu leben vermochten. War zuvor dargelegt worden, dass gute Gemeinschaftsverhältnisse ohne Schwierigkeiten zur Konstitution guter Gesetze führen, so wird hier ihre mangelnde Wirkungskraft in schlechten Zuständen hervorgehoben. Unter komplementären Aspekten wird so ihre für das Staatsleben sekundäre Bedeutung herausgestellt.

Exemplarisch wird in dieser Geschichte die zuvor gestellte Frage beantwortet, welche in der 'Verfassung' der Athener angelegten Betätigungen (vgl. 151–152) es waren, die ihnen den kriegerischen Erfolg brachten. Die Athener haben die Kräfte der Griechen, die gegeneinander gerichtet waren, – in einer wohl auch für die Gegenwart vorbildlichen Weise – gegen den gemeinsamen Feind geführt. Es war das für ihr eigenes Zusammenleben kennzeichnende gemeinschaftsbewusste Handeln, das den Sieg begründete.

Der Hinweis auf die drohende Macht der Spartiaten, die die Athener zum Rückzug auf ihre eigenen Interessen zwang, erinnert dagegen erneut an die Bedeutung einer anderen Art von Politik.

Die folgende Geschichte, die für die Bemühung um den Krieg noch charakteristischer sein soll (168), behandelt die berühmte athenische Hilfe für Adrast und die Argiver nach ihrer Niederlage vor Theben, um die Bestattung ihrer Toten zu gewährleisten (168–174). Isokrates folgt hier nicht wie im Panegyrikos (54–60) der euripideischen Version, wonach die Athener die Herausgabe der Toten durch Krieg erzwangen, sondern derjenigen des Aischylos und der Thebaner[58], in der dies Resultat durch gütliche Einigung erzielt wurde. Er selbst weist auf den Widerspruch seiner Darstellungen, betont aber, dass man ihre jeweilige Berechtigung anerkennen müsse (172–173). Er bekennt sich so ausdrücklich zu einem freien Gebrauch der Überlieferung, wie er ihn in dieser Rede vielfach übt. Dass er damit hier einen aktuellen politischen Zweck verfolge – die Annäherung von Theben und Athen –, ist wiederholt behauptet worden[59]. Doch besitzen wir dafür keine konkreten Anhaltspunkte[60]. Seine Wahl kann eher aus dem gedanklichen Zusammenhang erklärt werden, der in dieser Rede durchgehend die spezifische Ausformung der mythisch-historischen Überlieferung zu bestimmen scheint.

Dass gerade die Version des friedlichen Ausgleichs die kriegerische Tüchtigkeit der Athener erweisen soll, mag erstaunen, ist aber doch ganz einleuchtend, insofern es hier darum geht, diese als eine von menschlichem und politischem Gesamtverhalten nicht isolierbare Eigenschaft zu zeigen. Kriegerische Durchschlagskraft hat in dieser Geschichte eine wichtige Funktion, obwohl mit Krieg nur gedroht wird. Denn entscheidend ist für den athenischen Erfolg, wie es abschliessend heisst (174), die Macht (δύναμις) und das Ansehen (δόξα) der Stadt, die Adrast dazu zwang, sich an sie zu wenden, und die Thebaner dazu

58 Plut. *Thes.* 29, 4; Paus. 1, 39, 2.
59 Schmitz-Kahlmann, a.O. 72f.; Zucker, a.O. 246.
60 Vgl. auch Buchner, a.O. 352.

brachte, auf ihre Worte zu hören (173–174). 'Macht' und 'Ansehen' werden aber als Ergebnis eben jener politischen Haltung vorgestellt, die schon zuvor das grosse Thema bildete und hier nochmals in einer besonderen Weise gedeutet wird.

Als massgebende Instanz für die Athener erscheint das Gesetz, nicht das einzelstaatliche, das in seiner Bedeutung für die Ordnung des Zusammenlebens abgewertet worden war, sondern dasjenige, «das alle Menschen fortwährend gebrauchen, als ob es nicht von menschlicher Natur aufgestellt, sondern von göttlicher Macht angeordnet sei» (169)[61]. Die Gegenüberstellung von menschlichem und göttlichem Gesetz erinnert an die sophokleische Antigone, ist aber doch rationalisiert, insofern die Vorstellung der göttlichen Herkunft des Gesetzes gleichsam als Erklärung seiner allgemeinen Geltung erscheint[62]. Dieses Gesetz – die Ehrung der Toten – stellen die Athener in den Mittelpunkt der Verhandlungen, indem sie den Thebanern raten, ihre Antwort 'gesetzlicher' zu machen, und andeuten, dass sie die Übertretung des allgemeinen Gesetzes aller Griechen nicht hinnehmen werden (170). Auch in der Gesamtbeurteilung der Ereignisse wird noch einmal auf die Beziehung von athenischer Botschaft und göttlichem Gesetz hingewiesen (174).

Das Eintreten für das universal gültige Gesetz wird so als wesentlicher Teil der Haltung bestimmt, auf der Macht und Ansehen der Stadt beruhte, und so als eine der Wurzeln ihrer politischen und kriegerischen Kraft dargestellt. Zugleich ist die Erörterung über die Bedeutung des Gesetzes weitergeführt: Grundlegend ist es nicht als spezifische Regelung im einzelnen Staat, sondern als allgemeine Pflicht menschlicher Gesittung.

Nach der athenischen Art, sich kriegerisch zu bewähren, wird die ganz andere Haltung Spartas gezeigt. Mit Berufung auf die 'genauesten' Forscher berichtet Isokrates (177–181), dass die Lakedämonier nach der Eroberung der Peloponnes die schwersten Bürgerkriege gehabt hätten. Diejenigen, die mehr zu sein glaubten, hätten über die Menge des Volkes gesiegt und – als Spartiaten – bei sich selbst eine Demokratie und Isonomie eingerichtet, «wie es erforderlich ist für solche, die für alle Zeit einträchtig sein sollen» (178), das Volk hingegen hätten sie zu Periöken gemacht, sich selbst das beste Land vorbehalten, jenen aber das schlechteste gegeben und sie in ärmlichen Dörfern verstreut angesiedelt, wo sie, staatlicher Rechte beraubt, zum Kriegsdienst herangezogen würden und willkürlichen Übergriffen der Obrigkeit ausgesetzt seien.

61 Die vorangehende Formulierung (169): μὴ περιιδεῖν τοιούτους ἄνδρας ἀτάφους γενομένους μηδὲ παλαιὸν ἔθος καὶ πάτριον νόμον καταλυόμενον ist fast in gleicher Form bereits im *Panegyrikos* (4, 55) enthalten. Doch ist der Bezug zum Gesetz dort nur ein Nebenmotiv, grösserer Nachdruck liegt auf der Tatsache, dass die Athener für die gemeinsame Sache der Griechen kämpfen (vgl. 4, 55: βοηθεῖν ταῖς κοιναῖς τύχαις).

62 Die wesentliche Qualifikation des überstaatlichen Gesetzes ist bei Isokrates 'allgemein', bei Sophokles 'ungeschrieben' (*Ant.* 454); vgl. auch die ἄγραφοι νόμοι der Polis Athen bei Thuk. 2, 37, 3.

Auf wen sich Isokrates hier als 'genaueste' Gewährsmänner bezieht, ist nicht klar[63]. Von uns bekannten Autoren stützt ihn am ehesten Thukydides mit seiner Bemerkung über die langen inneren Kämpfe der Lakedämonier in ältester Zeit[64]. Da entgegen früheren Ansichten die Periöken für Dorer gehalten werden müssen[65], hat seine Darstellung eine innere Evidenz. Es ist nicht auszuschliessen, dass er sie selbst – nach historischer Wahrscheinlichkeit – geformt hat. In diesem Zusammenhang hat sie die Funktion, das den Athenern entgegengesetzte kriegerische Verhalten der Spartiaten in seinem Ursprung deutlich zu machen. Die Spartiaten schaffen – durch die Ausschliessung der Mehrheit des Volkes von den Rechten und Vorteilen, die sie sich selbst vorbehalten – eine Situation, in der sie nun auch weiterhin auf das Prinzip rücksichtsloser Selbstbehauptung festgelegt sind. Über Charakter und institutionelle Verfestigung ihrer strikt auf sich selbst bezogenen Eintracht wird ausführlich das erste der beiden Schlussgespräche eingehen (217–228). Hier ist ihre Politik, wie zuvor die der Athener, aus einer grundlegenden Form des Staatslebens verständlich gemacht.

Daran schliesst die Kritik der Lobredner Spartas an, mit allgemeinen Erwägungen darüber, dass ehrenhafte Niederlagen mehr zu loben sind als ungerechte Siege (182–187). Sparta erscheint dabei nicht als der einzige Machtstaat (185).

Noch einmal wird Athen in den Blick genommen. Isokrates fasst in eigenwilliger Weise verschiedene feindliche Einfälle über eine lange Zeit hinweg – vom Kriegszug der Thraker unter Eumolpos bis zur Schlacht von Marathon – zu einem Krieg der Barbaren gegen Athen zusammen, um damit ein letztes wesentliches Element in der geistigen Verfassung dieser Stadt aufzuzeigen (191–196). Durch den kriegerischen Erfolg seien sie nicht übermütig geworden und dadurch ins Unglück geraten, sondern sie hätten ihren Charakter auf Grund ihres rechten πολιτεύεσθαι bewahrt und seien eben wegen dieser Festigkeit mehr noch als wegen ihrer Tapferkeit von den anderen bewundert worden (196–198). Es ist die Besonnenheit in glücklichen Umständen, die als Voraussetzung ihrer Dauer und qualifizierendes Moment höherer Tapferkeit dargestellt wird. Diese Haltung war im Proömium als die höchste Tugend des Gebildeten bezeichnet worden (32). Zugleich nimmt der hier am Schluss pointiert verwendete Begriff des πεπαιδευμένος (198) das Leitwort jener einleitenden Darlegung auf. So wird die thematische Einheit von 'Bildung' im privaten und politischen Sinne betont.

Im Durchgang durch den Panathenaikos haben sich die grundsätzlichen Aspekte gezeigt, die das Enkomion Athens und den damit verbundenen Tadel

63 Vgl. Tigerstedt, a.O. 192 und 482.
64 Thuk. 1, 18, 1; vgl. auch Herodot 1, 65, 2.
65 F. Hampl, *Die lakedämonischen Periöken,* Hermes 72 (1937) 1–49.

Spartas zu einer sozialphilosophischen Betrachtung werden lassen. Die Gegenüberstellung der beiden Staaten steht letztlich unter der Frage, was die Grundlagen des Gemeinschaftslebens sind.

Wesentliche Gedanken sind dabei nicht theoretisch expliziert, sondern durch eine besondere Gestaltung von geschichtlicher und sagenhafter Überlieferung bildhaft ausgedrückt. Es ist diese Darstellungsweise, die auch dem abschliessenden Gespräch über die Deutung des Werkes den grossen Bezugsrahmen gibt.

Am Beispiel Athens wird das Entstehen und die Wirkungsweise einer idealen Form des Zusammenlebens aufgewiesen. Die theoretische Einführung dazu bietet das Proömium, in dem die wahre Bildung definiert wird. Sie besteht nicht in besonderen Kenntnissen und Fähigkeiten, sondern in allgemeinem Urteilsvermögen, einer gerechten und angenehmen Lebensweise den Mitmenschen gegenüber und einem in Glück und Unglück festen Charakter. Was hier nur für das Leben des Einzelnen gesagt scheint, wird sich als relevant für die Deutung der athenischen Geschichte erweisen. Diese 'gebildete' Haltung ist Ursprung und Kennzeichen der altathenischen Verfassung, die selbst wiederum Politik und Schicksal der Stadt prägt.

Die ersten Könige, durch Natur und göttliche Gunst bevorzugt, haben, indem sie gut für das Volk sorgten, dieses durch ihr Vorbild erzogen und somit eine 'Verfassung' des Staates hervorgebracht, die nicht als Verbindung bestimmter Institutionen, sondern als Gemeinschaftsgeist zu verstehen ist. Durch ihn empfindet die Gesamtheit die Verantwortung, die Besten, die selbst wiederum für das Gesamtwohl eintreten, zur Führung zu berufen. Diesen Gemeinschaftsgeist könnte man auch soziale und politische Kultur nennen. Ihm billigt Isokrates die erzieherische Wirkung zu, die er allen theoretischen Belehrungen und auch der von ihm selbst vermittelten Redekunst abspricht. Es ist offenkundig vor allem Vorbildlichkeit und unmittelbare Erfahrung, die die persönliche Haltung des Einzelnen in diesem sozialen Zusammenhang bestärkt.

Obwohl durch das Zusammenleben in der Polis bedingt, wirkt diese Gemeinschaftskultur über die staatlichen Grenzen in einem universalen Sinne. So geht aus ihr nicht nur die richtige innere Ausgestaltung von Staatsform und Verwaltung hervor, sondern auch nach aussen eine panhellenische, letztlich gesamtmenschliche Politik. Dass in ihr auch die Fähigkeit angelegt ist, sich kriegerisch zu behaupten, wird mit besonderem Nachdruck vertreten. So erscheint sie als die wahre und beste Grundlage des Zusammenlebens.

Dem steht in Sparta die entgegengesetzte menschliche Haltung gegenüber, die in ähnlicher Weise innere und äussere Verhältnisse durchdringt. Geschichtlich prägend wie auf athenischer Seite die gute Regierung der Könige erscheint hier die Ausschliessung des Volkes aus dem politischen Leben, die zugleich Ausdruck und Befestigung rücksichtslosen Vorteilsstrebens der Spartiaten ist.

Von beiden Staaten erhalten wir im Ganzen der Rede einen Gesamtüber-

blick über ihre Geschichte von der Gründung bis zur Gegenwart, in der sie in ihren charakteristischen Verhaltensweisen aber auch in Abweichungen von ihnen gezeigt werden. So hat sich Athen zuerst mit Peisistratos und dann nachhaltiger mit der Entwicklung zur radikalen Demokratie vom besten Zustand abgekehrt, während Sparta bei der lykurgischen Reform athenisch beeinflusst worden ist.

Im ganzen gesehen, tritt in dieser Gegenüberstellung ein ungelöstes Problem auf. Das alte Athen hat trotz seiner Ruhmestaten und der auf seiner Gemeinschaftsform beruhenden Kriegstüchtigkeit den prinzipiellen Gegner Sparta weder bezwungen noch sich souverän neben ihm behauptet. Vielmehr ist die Stadt durch die drohende Übermacht der Rivalin dazu gebracht worden, zuerst ihre griechenfreundliche Kolonisation einzustellen und dann mit dem Aufbau einer Flotte ihre Verfassung und ihr Wesen zu ändern. So stellt sich die Frage, ob jener Gemeinschaftsgeist, wie ihn Athen ausgebildet hat, nicht doch schwächer ist als eine radikale Machtpolitik, zumal Sparta nicht ihr einziger Vertreter ist (185). Das Schlussgespräch mit den Schülern spitzt diese Problematik noch zu. Der eine Schüler deutet die Rede seines Lehrers als heimliche, dem Kenner vernehmbare Verherrlichung des rücksichtslosen Machtstrebens der Spartaner, das er selbst völlig bejaht, und gewinnt hiermit die Zustimmung seiner Mitschüler, während Isokrates selbst keine Stellung bezieht (240–244. 264–265). Die Auslegung, sowenig sie der Rede insgesamt gerecht wird, kann doch, da sie eine in ihr angelegte Aporie noch stärker hervortreten lässt, nicht völlig verfehlt sein.

Die Frage, die nun dem Leser überlassen bleibt, ist nicht nur, inwieweit der Lakonerfreund die Intentionen seines Lehrers erfasst habe, sondern vor allem auch, welche Maxime des Handelns, die athenische oder die spartanische, als die gültige angesehen werden muss, ob Gemeinsinn oder Machtpolitik die entscheidende Durchschlagskraft haben.

Das Dilemma ist sowohl in der Ambivalenz der politischen Wirklichkeit als auch im inneren Sinn der von Isokrates vertretenen athenischen Bildung begründet. Man kann es wohl als zum Thema der Rede gehörig ansehen, dass Isokrates vielfach von seiner eigenen Person spricht und insbesondere auch sein Redeverhalten selbst zum Problem macht. Denn es treten dabei in exemplarischer Weise die Schwierigkeiten hervor, die für das gebildete Verhalten eines Atheners in seiner Lage und Zeit bestehen, so wenn er sich gegen Verleumdungen wehren muss (20–25), vor der Wahl einer mehr von der Sache oder der Form bestimmten Darlegung steht (74–75. 84–88), oder bei der Abfassung der Rede von einer schweren Krankheit befallen wird (267–270). Das grösste, schon im Gang der Rede (95–96) vorbereitete Problem[66] zeigt sich aber dort, wo er bezeugt, dass seine kritische Darstellung Spartas ihn am Wert der ganzen Rede

66 Siehe oben S. 49.

habe zweifeln lassen, so dass er sie habe vernichten wollen (232). Der Grund für die tiefe Verstimmung liegt offenkundig in dem Zwiespalt, dass es dem Sinn der hier gepriesenen Urbanität zuwiderläuft, den bedeutenden Vertreter des entgegengesetzten Prinzips völlig zu verurteilen. Dass der Gegner am Schluss anerkannt wird, ist eine innere Konsequenz so verstandener athenischer Bildung, relativiert aber doch auch ihre Bedeutung[67].

Entlässt Isokrates im Blick auf die grosse Alternative des Handelns den Leser mit einer offenen Frage, so zeigt er sich in der Überzeugung ganz entschieden, dass es menschliche Haltungen, nicht Institutionen sind, welche das Gemeinschaftsleben tragen. Gerichtet ist die in dieser Stellungnahme liegende Kritik vor allem gegen Platon. In Auseinandersetzung mit der akademischen Methode definiert er im Proömium das Wesen von Bildung. Fundamental ist das dabei angeschnittene Problem, ob Wissen zur Tugend führen könne. Dass Isokrates nicht in einem allgemeinen Wissen, sondern im jeweiligen Urteilen und Meinen die Möglichkeit angemessener Lebensbewältigung sieht, erklärt wesentlich die Bedeutung des Personalen in seiner Staatsauffassung.

Die Distanzierung von der im Gorgias entwickelten Lehre (117–118), es sei besser Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun, betrifft die Bestimmung des allgemeinen ethischen Ideals. Diese wird in nüchtern-realistischer Weise nicht in einer die Selbstaufgabe einschliessenden Gerechtigkeit, sondern in einer möglichst gemeinnützigen Form der Selbstbehauptung gesehen.

Wichtig ist dann insbesondere die Kritik an der Politeia, an der im selben Zug getadelt wird: falsche Beurteilung des altathenischen Idealstaates, verfehlte Verfassungssystematik und schliesslich der für sie bestimmende Ansatz überhaupt, von der Vorstellung einer institutionell garantierten guten Verfassung auszugehen. Hier ist der Gegensatz der Positionen in einem entscheidenden Punkt bestimmt.

Man möchte annehmen, dass die Nomoi Platons als das zuletzt erschienene grosse Werk, das auf derselben hier kritisierten Voraussetzung beruht, ebenfalls berücksichtigt sind. Ein ausdrücklicher Hinweis wie auf die Politeia findet sich zwar nicht, doch lassen sich verhaltene Anspielungen entdecken, die eine Auseinandersetzung erkennen lassen[68].

Vorweggenommen seien Anklänge von Formulierungen, die nicht zufällig sein können. Der Ausdruck κόσμος τῆς πολιτείας erscheint unter den platonischen Werken nur in den Nomoi, aber in dieser oder abgewandelter Form

67 Die Annahme von Kröner, a.O. 322, dass Isokrates mit der Wiedergabe der Schülerdeutung den Vorwurf der 'Herdensophisten' aus dem Proömium (19) entkräfte, er lasse keine Meinung ausser der eigenen gelten, betrifft einen wohl möglichen Nebeneffekt, aber nicht die zentrale Problematik der Stelle.

68 Teichmüller, a.O. 271ff., hatte bereits eine polemische Beziehung des *Panathenaikos* zu den *Nomoi* vermutet, aber ohne Verständnis für das isokratische Werk und die ihm zugrundeliegende Konzeption keine überzeugenden Beweise erbracht.

mehrfach zur Bezeichnung der idealen Staatsordnung[69]. Bei Isokrates kommt er nur im Panathenaikos (116) vor, ebenfalls zur Charakterisierung der besten Form des Gemeinwesens, aber zugleich in einem Zusammenhang, der erkennen lässt, dass diese nicht, wie bei Platon vorgestellt, unabhängig von äusseren Umständen bestehen kann. – Die Wendung εἰκῇ πολιτεύσθαι ist auch bei beiden Autoren in diesen Schriften einmalig und für ein – jeweils verschieden verstandenes – verfehltes Gemeinschaftsleben gebraucht[70].

Die allgemeine Polemik des Isokrates zu Beginn (41), die meisten lobten die Polis der Spartiaten mit Mass, einige aber gedächten ihrer, als ob dort Halbgötter walteten, ist durchaus, wenn wohl auch nicht ausschliesslich auf die Nomoi zu beziehen, da dort göttliche Fürsorge für die spartanische Verfassung behauptet und Lykurg als halbgöttliche Erscheinung beschrieben wird[71].

Ein präziserer kritischer Bezug in derselben Frage eröffnet sich dort, wo Isokrates von dem Gesetz, die Toten zu ehren, sagt (169), dass «alle Menschen es fortwährend gebrauchen, als ob es nicht von menschlicher Natur (ἀνθρωπίνης φύσεως) aufgestellt, sondern von dämonischer Macht (δαιμονίας δυνάμεως) angeordnet sei». Δαίμονες und ἀνθρωπεία φύσις als Urheber von Gesetzen werden auch in den Nomoi einander entgegengestellt (713c–d), freilich in einem ganz anderen Sinne, der besagt, dass gute Gesetze – wie ja auch in Sparta gezeigt – von den Göttern, schlechte von den Menschen stammen. Platon erzählt hier den Mythos, Kronos habe, da die menschliche Natur nicht hinreichend sei, das Menschliche zu verwalten, dafür bessere Wesen, δαίμονες, eingesetzt. Das so geordnete Leben müsse man nachahmen. Diese Stelle kann als repräsentativ für einen Grundzug der Nomoi angesehen werden: die ganze Gesetzgebung auf göttliche Autorität zurückzuführen. «Gott ist für uns der Massstab aller Dinge» (716c). – Isokrates gibt mit der auf die Nomoi weisenden Formulierung seiner von Platon ganz verschiedenen Auffassung einen verhaltenen kritischen Sinn: Nicht die einzelnen staatlichen Gesetze, wie Platon meint, sondern nur die schon immer bestehenden gesamtgriechischen oder gesamtmenschlichen können als göttlich qualifiziert werden. Das Beispiel, das zugleich an die sophokleische Antigone erinnert, macht seine Position besonders sinnfällig.

Dass sein Tadel an den unübersehbaren, unnötig vielen Gesetzen der Gegenwart (144) sich auch auf Platons Werk beziehen kann, wurde schon ausgeführt[72]. – Hinzu treten thematische Bezüge: Der Panathenaikos enthält wie die Nomoi eine Urgeschichte der Menschheit mit den in ihr liegenden

69 Plat. *Leg.* 751a; 736e; 769df.; 846d.

70 Plat. *Leg.* 635e; Isoc. 12, 131.

71 Plat. *Leg.* 624a; 691dff. bes. auch 692b. – Wie gut die isokratische Polemik auf die platonischen *Nomoi* passt, hatte zu Recht schon Teichmüller, a.O. 273f., festgestellt.

72 Siehe oben S. 58.

Anfängen aller Verfassungen und ebenfalls in verfassungsrelevanter Hinsicht einen Überblick über die Frühgeschichte Spartas[73].

Die isokratische Kritik an Sparta ist als Antwort auf das ausführliche, mit historischer Darstellung verknüpfte Lob in den Nomoi gut zu verstehen, doch ist sie zugleich in einem weiteren Rahmen zu sehen. Der spartanische Staat, in den Nomoi – bei manchen Vorbehalten[74] – ausdrücklich zum Vorbild deklariert[75], hat der Sache nach Modellcharakter schon in der Politeia. Von ihm sind wesentliche Züge in den platonischen Entwurf übernommen: Ständeteilung, Herrschaft der Krieger, Syssitien, staatliche Erziehung u. a.[76] Platons Staatsdenken ist im ganzen von Sparta geprägt.

Isokrates polemisiert gegen Lobredner und Anhänger Spartas zwar wiederholt und teilweise ausführlich, aber ohne genaue Hinweise auf bestimmte Gegner. Immerhin lässt sich die spöttische Bemerkung über die vermeintlichen spartanischen Halbgötter (41), wie schon gesagt, recht gut auf Platon beziehen. Doch wendet er sich, wie es durchaus naheliegt, dann vor allem auch gegen die verbreitete Spartaverehrung lebender Zeitgenossen (109–113. 182–187). Dass seine Sparta-Kritik gleichwohl in der platonischen Lehre einen wesentlichen Bezugspunkt hat, geht aus ihrer thematischen Verknüpfung mit einer allgemeinen Verfassungsbetrachtung hervor, in der jene als wichtigste gegnerische Position erscheint. Gegen Platon, der mit dem Vorbild Spartas die Vorstellung eines durch Gesetze und Institutionen geformten Idealstaates verbindet, verdeutlicht Isokrates am Beispiel Athens, dass das beste Gemeinwesen auf persönlicher Bildung und gemeinschaftlicher Kultur beruht.

Im Blick auf Platons Nähe zu Sparta ergibt sich in der isokratischen Darstellung noch ein sehr scharfes Argument. Die Rede des Lakonerfreundes, der die πλεονεξία als Prinzip des spartanischen Staates feiert, erinnert durch ihren Inhalt wie durch ihre Stellung im thematischen Zusammenhang an die des Kallikles im platonischen Gorgias[77], aus dem zuvor zitiert worden war, dass Unrechtleiden besser sei als Unrechttun. Nun tritt der Widerspruch in der Position Platons hervor, in der einerseits jene entsagungsvolle Gerechtigkeit verkündet und zugleich der rücksichtslose Machtstaat zum Vorbild genommen wird.

Die Abwertung Spartas hat eine polemische Bedeutung über Platon hinaus für andere Staatstheoretiker. Die vielfältigen Entwürfe von Idealstaaten in jener Zeit, die generell auf der von Isokrates kritisierten Annahme beruhen, es komme wesentlich auf die richtige Setzung von Institutionen an, verbinden sich

73 Plat. *Leg.* 676a ff.; 682e ff.; Isoc. 12, 119ff.; 45–46; 177–181; 153–155; 91.
74 Plat. *Leg.* 630a ff.
75 Plat. *Leg.* 692b f.
76 Vgl. F. Ollier, *Le mirage spartiate* (Paris 1933, Neudruck New York 1973) 231ff.
77 Siehe oben S. 51f.

durchweg mit einer mehr oder weniger starken Orientierung an diesem Staatswesen. So hat Xenophon die Verfassung Lykurgs als Ideal dargestellt, so ist die Theorie der gemischten Verfassung in einer Ausformung, wie sie später insbesondere durch Dikaiarch weitergewirkt hat, schon damals an Sparta exemplifiziert worden[78]. Auch Aristoteles hat trotz ausführlicher, freilich nicht konsequent durchgehaltener Kritik[79] seinen Staatsentwurf in wesentlichen Zügen nach dem spartanischen Muster gezeichnet[80]. Sie alle sind, auch wenn wir keine spezifischen Hinweise auf sie feststellen können, der Sache nach von dieser Darlegung mitbetroffen.

Dass der Panathenaikos als Enkomion Athens Elemente enthält, die nicht im engeren Sinne zu einem Enkomion gehören, wie die Anklage Spartas und die Verfassungsbetrachtungen, erklärt sich aus seiner Hauptfunktion: Dem Mythos von Sparta, dem in verschiedenem Grade die Staatstheoretiker anhingen, einen Mythos von Athen als des wahrhaft gemeinschaftsstiftenden Staates entgegenzustellen. Jenen eher rückwärts gewandten Interpretationen der alten Polis gegenüber steht dies Werk mit der personalen Auffassung vom staatlichen Leben und dem Leitbild einer gemeingriechisch-universalen Urbanität am Eingang des Hellenismus.

78 Arist. *Pol.* 1265b 33ff.; vgl. F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*[2] I: Dikaiarchos (Basel/Stuttgart 1967) 64ff.

79 Arist. *Pol.* 1269a 29ff.; dagegen 1293b 14ff.

80 So etwa mit der Klasseneinteilung und der Herrschaft der Waffentragenden (*Pol.* 1329a 2ff.), den Syssitien (1330a 3ff.), der staatlichen Erziehung (1337a 10ff.) u.a. Vgl. Ollier, a.O. 294ff.; Tigerstedt, a.O. 280ff.