Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 8 (1962)

Artikel: Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege
Autor: Diller, Hans
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-661072

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: 15.07.2025

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

II

HANS DILLER

Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege

DIE HELLENEN-BARBAREN-ANTITHESE IM ZEITALTER DER PERSERKRIEGE

Mein Referat soll die Zeit behandeln, in der sich den Griechen ihr Verhältnis zu fremden Völkern in einer Antithese von umfassender geschichtlicher Bedeutung darstellte, in der Antithese Hellenen-Barbaren. Die grundsätzlichen Voraussetzungen für die Bildung einer derartigen Antithese hat Thukydides in seiner Archäologie gekennzeichnet. Er stellt dort fest, dass Homer den Hellenennamen noch nicht für die Gesamtheit der Griechen gebraucht habe; deshalb komme bei ihm auch die Antithese dazu, die Bezeichnung Barbaren, noch nicht vor (I, 3, 3). Als Vorbedingung für die Zusammenfassung der Griechen unter einem einzigen Namen sieht er gemeinsame kriegerische Leistungen an (I, 3, 1; 4). Damit kennzeichnet Thukydides eine Bewusstseinslage, die in der Tat historisch von entscheidender Bedeutung ist. Von einer auch im Namen zum Ausdruck kommenden Antithese zwischen Hellenen und Barbaren (ἀντίπαλον ἐς ἓν ὄνομα ἀποκεκρίσθαι) kann man erst von dem Augenblick an reden, als die Hellenen den Nicht-Griechen in einer grossen politisch-militärischen Aktion gegenüberstanden und als diese Barbaren in einem so umfassenden staatlichen Gebilde zusammengefügt waren, dass sie gegenüber den Hellenen gewissermassen die nicht-griechische Welt in ihrer Gesamtheit repräsentierten.

Thukydides macht seine Distinktionen nicht im Zusammenhang mit den Perserkriegen, sondern mit dem Trojanischen Krieg. Aber es ist deutlich, dass die darin skizzierten Voraussetzungen in hervorragender Weise auf die Perserkriege, vor allem auf den Angriff des Xerxes gegen Griechenland, zutreffen. In dieser Zeit gewinnt die Barbaren-Bezeichnung den Sinn einer politischen Antithese zum Hellenentum, den sie vorher nicht hatte. Denn zunächst stellt die Bezeichnung ja nur das eine fest: Barbaren sind dieje-

nigen, die eine unverständliche Sprache reden[1]. So finden wir das Wort, wie gestern schon besprochen wurde, bei seinem ersten Vorkommen in einer auf die Sprache hinweisenden Zusammensetzung in der Ilias (II, 867): die Κᾶρες βαρβαρόφωνοι reden « bar-bar ». Auch in klassischer Zeit bleibt der Bezug auf die Sprache immer lebendig. Sehr beliebt sind Vergleiche barbarischen Sprechens mit den Lauten, die die Vögel von sich geben. Klytaimestra vermutet bei Kassandra eine Barbaren-Sprache, die unverständlich wie das Zwitschern einer Schwalbe klingt (Aesch. *Ag.* 1050). Umgekehrt haben in Aristophanes' Vögeln die bis dahin — mit Schadewaldt zu reden — barbarisch « schnatternden » Vögel mittlerweile menschliche — und das heisst: griechische — Sprache gelernt (Ar. *Av.* 199 f.). Der triballische Gott wird dort mit seinem Gestammel ebenso lächerlich gemacht wie der skythische Polizist in den Thesmophoriazusen. In den sophokleischen Trachinierinnen heissen die nicht griechisch Redenden geradezu « sprachlos » (1060); wenn man jemanden beleidigen will, bedauert man, seine barbarische Sprache nicht verstehen zu können, und der so Eliminierte reagiert entsprechend (Soph. *Ai.* 1263, 1289). Wen man nicht verstehen kann, den hält man auch gern für einen, der seinerseits unverständig ist: « ungebildet » und « barbarisch » geht in der Umgangssprache der Komödie Hand in Hand (Ar. *Nub.* 492, *Av.* 1573). So transponierte schon Heraklits Wort von den barbarischen Seelen der Menschen, die die Sprache der Sinne nicht verstehen, das Unverständliche in das Unverständige (*Vorsokr.* 22 B 107).

Trotz solcher philosophischer Übertragung wird man sagen dürfen, dass dieser Gebrauch des Worts noch vor der Reflexion liegt. Ähnlich unreflektierte Distinktionen wird

[1] Für einen allgemeinen Überblick ist immer noch in erster Linie das Buch von J. Jüthner, *Hellenen und Barbaren*, Das Erbe der Alten 8, 1923, heranzuziehen, für die ursprüngliche Bedeutung der Barbarenbezeichnung vor allem S. 1 ff.

man bei vielen Völkern finden. Herodot berichtet z. B., dass die Ägypter ein Äquivalent der Barbaren-Bezeichnung für alle Fremdsprachigen hatten (II, 158, 5) [1]. Aber die Griechen sind eben bei dieser unreflektierten Distanzierung nicht stehen geblieben. Gerade das Unverständliche reizte sie zu dem Bemühen, es zu verstehen. Und wenn sie sich in ihrer Umwelt umsahen, so stiessen sie ja keineswegs nur auf unverständlich zwitschernde Vögel, auf arme Stumme oder auf sich merkwürdig gebärdende Wilde.

Was alles die Fremde ihnen in ihrer Frühzeit an Erleben zubrachte, wie es sie ergriff und wie sie es ergriffen, davon hat das Referat von Herrn Schwabl gehandelt. Gewiss gibt es da die Begegnung mit den ganz Wilden, die sich ausserhalb menschlicher Verkehrssitten stellen, wie der Polyphem der Odyssee. Aber auf der anderen Seite steht die Auseinandersetzung mit Staaten und Gemeinschaften, die politisch und kulturell ebenso hoch oder noch höher entwickelt sind als die Griechen. Wenn von Menschen aus einer derartigen Umgebung die Rede ist, so interessiert in der griechischen Darstellung durchweg mehr als die Fremdheit die Beziehung auf eine Gesetzlichkeit, der alle Menschen unterworfen sind. Diese Zusammengehörigkeit im Menschlichen wird doch immer der vorherrschende Eindruck von der Darstellung in der Ilias bleiben, trotz aller Nuancen, die man — gewiss mit Recht — dort zwischen Achaiern und Troern beobachtet gefunden hat. Als dann den Griechen sich Ägypten erschloss, wird schon früh jene *Interpretatio graeca* eingesetzt haben, die vor allem im ägyptischen Kult die hellenischen Götter wiederfand.

[1] Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich dabei nicht um ein Missverständnis des Berber-Namens durch Herodot (A. WIEDEMANN, *Herodots 2. Buch*, 1890, 564), sondern um ein uns unbekanntes ägyptisches Wort, das tatsächlich fremdsprachige Menschen bezeichnete, vgl. LEGRAND, *Hérodote II* 1936, 179 Anm. 5; van GRONINGEN, *Herodotus' Historien, Comm. op Boek I-III*, 1946, 198.

Über die besondere Form, die das entwickelte griechische Selbstbewusstsein dieser Interpretation gegeben hat, wird noch zu sprechen sein. Hier möchte ich zunächst nur darauf hinweisen, wie stark die Geschichte eines anderen hochentwickelten Staates, mit dem die Griechen noch vor der Ausdehnung des Perserreichs in Berührung kamen, in ihrer Umsetzung ins Persönliche und damit in das Allgemein-Menschliche geprägten Formen des griechischen Dichtens und Denkens assimiliert wurde. Ich meine die Darstellung der Geschichte der lydischen Könige bei Herodot. Herodot hat allerdings einerseits den Kroisos in seine Ätiologie der hellenisch-barbarischen Auseinandersetzung einbezogen als denjenigen Barbaren, der als erster, « von dem wir es wissen », einen Teil der Griechen sich tributpflichtig machte, einen anderen zu Bundesgenossen gewann (I, 6, 2). Er hat aber andererseits ihn und sein Geschlecht unter ein Schicksal gestellt, das in seiner Verflechtung von Schuld der Vorfahren und Heimsuchung der Nachkommen an die äschyleische Tragödie erinnert (I, 13, 1; 91, 1). Weiter macht die Erzählung vom Flüchtling Adrestos, der von Kroisos aufgenommen und entsühnt wird und durch einen Jagdunfall den Kroisos-Sohn Atys tötet, bis ins Szenarium hinein den Eindruck, als werde eine attische Tragödie nacherzählt [1]. Und schliesslich wird der einsichtig gewordene Kroisos in manchen Zügen dem Priamos und anderen homerischen Gestalten angenähert. Es wäre reizvoll, das im einzelnen zu verfolgen; aber ich glaube, dass diese Andeutungen genügen, um zu zeigen, dass Herodot, der gerade diese tragisierenden

[1] Auf motivische Ähnlichkeiten der Atys-Adrestos-Geschichte und überhaupt des herodoteischen Kroisos-Logos mit attischen Tragödien macht mit reichem Material H. Fohl, *Tragische Kunst bei Herodot*, Diss. Rostock 1913, 37 ff. aufmerksam; vgl. auch How-Wells, *A Commentary on Herodotus I* 1936, 71. — Barbarische Züge findet im Verhalten des Kroisos gegenüber den griechischen Orakeln H. Klees, *Studien zur griechischen Mantik*, Diss. (masch.) Tübingen 1958, 55 ff.

und episierenden Züge den Gestalten der lydischen Könige ohne Zweifel von sich aus beigelegt hat, das Fremde nicht ohne weiteres und in jedem Fall unter die Hellenen-Barbaren-Antithese stellte, sondern nur dort, wo die geschichtliche Konstellation ihn darauf hinwies.

Eine solche Lage trat ein, als im Jahre 546 Kroisos in dem von ihm provozierten Krieg mit der neuen Macht des Ostens, dem persisch-medischen Königreich, unterlag und seine Hauptstadt Sardes und sein Land vom Perserkönig Kyros erobert wurde. Nun wurden die Griechen auf der Ostseite der Ägäis unmittelbare Nachbarn einer Macht, die in den nächsten Jahrzehnten zum Rang eines Weltreiches emporsteigen sollte. Kyros und seine Nachfolger eroberten Babylonien und Ägypten und stabilisierten das Perserreich im vorderen Orient. Auch die Griechen in Kleinasien und auf einem Teil der Inseln wurden dem Reich einverleibt, teils mit Gewalt, teils auf dem Umweg über innere Umwälzungen. Schliesslich unterwarf sich Dareios sogar auf europäischem Boden das Gebiet am Hellespont, an der Propontis und an der thrakischen Küste samt den dortigen griechischen Siedlungen.

Wie die Griechen des Ostens diese Einbeziehung in das persische Weltreich geistig verarbeiteten, darauf möchte ich später zurückkommen. Zunächst möchte ich nur daran erinnern, wie das Vordringen der Perser zu grösseren kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Griechen führte, in die nun auch die Griechen des Mutterlandes eingriffen, zuerst im jonischen Aufstand 500/494. Da waren die Athener bekanntlich an der Eroberung und Verbrennung von Sardes beteiligt. Die Unternehmung war schlecht vorbereitet und unzureichend durchgeführt. Der Aufstand brach zusammen. Die Perser dachten an Gegenmassnahmen, auch gegen Griechenland selbst. Die Vorstösse des Dareios, die wohl mehr Erkundungscharakter hatten, scheiterten am Athos und bei Marathon, und dann kam der grosse, gut vorberei-

tete Feldzug des Xerxes, der mit einer riesigen Übermacht zu Land und zur See gegen Griechenland zog, wo es verworren genug zuging. Man war sich ja keineswegs einig; viele hielten es für richtiger, sich gleich zu unterwerfen, und auch unter denen, die Widerstand leisten wollten, bestand keine Einigkeit über den Ort und die strategischen Voraussetzungen der Verteidigung. Der Verlust des spartanischen Elitekontingents unter Leonidas bei den Thermopylen war vor allem psychologisch ein schwerer Schlag; Athen wurde erobert und verwüstet. Und dann gelang doch das Wunder, dass die Perser von den Griechen zunächst zur See im Angesicht der Stadt Athen unter der geistigen und strategischen Führung der Athener bei Salamis und im nächsten Jahr ihr Landheer, das den Schutz der Flotte nicht mehr hatte, bei Platää in — wenn auch nicht ganz reibungsloser — Zusammenarbeit der beiden führenden griechischen Mächte geschlagen wurde. Griechenland war frei, und die Perser verloren sogar den grössten Teil der griechischen Inseln und der Siedlungen in Kleinasien wieder.

Diese Ereignisse haben ganz selbstverständlich das griechische Geschichts- und Selbstbewusstein aufs tiefste beeinflusst. Vor allem dort, wo man die schon verlorene Heimatstadt hinter den hölzernen Mauern der Schiffe verteidigt und wiedergewonnen hatte, in Athen und seinem geistigen Bannkreis, hat man lange darüber reflektiert, wie es überhaupt noch hatte gelingen können, das Schicksal zu wenden. Diese Reflexion ist uns vor allem in zwei grossen Werken des 5. Jahrhunderts überliefert worden, in der Persertragödie des Aischylos aus dem Jahre 472 und in dem Geschichtswerk des Herodot.

In diesen Werken zeigt die Antithese Hellenen-Barbaren ihr neues politisches Gesicht. In der Mehrzahl der Fälle bleibt das Wort Barbaren auch jetzt wertfrei. Die auf die Sprache bezogene Bedeutung bleibt zwar erhalten, sie tritt aber zurück, und wenn von den Perserkriegen die Rede ist, so

umfasst die Bezeichnung alle Völker und ihre Angehörigen, die den Griechen unter Führung des Perserkönigs als Feinde gegenübergetreten sind; daher wird sie dann besonders gern für die Perser (auch kollektiv im Singular) und ihren König gebraucht. Das ist eine Vereinfachung, die schon der rein praktische Gebrauch nahe legt. Und es scheint fast, als ob erst jetzt der Hellenenname auch seinerseits eine prägnante politische Bedeutung erhielte, wie schon Thukydides festgestellt hatte. Er sagt ja in dem Zusammenhang, der uns schon zu Anfang beschäftigte, dass bei Homer zunächst noch nicht der Hellenenname für die Gesamtheit der vor Troja kämpfenden Griechen gebraucht wird, sondern dass Homer sie vielmehr Danaer, Argiver oder Achaier nennt. Auch das waren Namen von Einzelstämmen und Stammesverbänden, die dann für das Ganze gebraucht wurden. Ebenso ging es mit dem Hellenennamen, der zunächst der Name eines thessalischen Stammes war. Allerdings stellt schon die Ilias die Panhellenen mit den Achaiern und dann die Odyssee Hellas und Argos so zusammen, dass man den Eindruck gewinnt, der Hellenenname sei damals doch schon ziemlich weit vorgedrungen gewesen und die betreffenden homerischen Stellen seien etwas archaisch stilisiert, wenn sie ihm nur eine Teilfunktion zubilligen.

Sicher ist der Panhellenenname dann bei Hesiod und Archilochos, also spätestens seit 700, bezeugt; wenn noch mit Nachdruck Πανέλληνες gesagt wird, soll damit die Ausweitung des ursprünglichen Stammesnamens ausgedrückt werden, sicher nicht ein « allhellenischer » politischer Anspruch. Den gab es damals natürlich nicht. Das Gemeinsamkeitsgefühl beruhte zunächst überhaupt nicht auf politischen Faktoren, sondern — wie die Antithese zum Barbarennamen zeigt — auf der gemeinsam verständlichen Sprache und auf kultischen Tatsachen: die grossen kultischen Spiele, vor allem die olympischen, waren nur Griechen zugänglich (vgl. Hdt. V, 22 über Alexander von Makedonien),

und schon im Anfang des 6. Jahrhunderts gibt es in Olympia die Einrichtung der Ἑλλανοδίκαι.

Thukydides' Aussage zeigt dann aber, wie selbstverständlich man im 5. Jahrhundert den Hellenen- und Barbarenbegriff als politische Aussage aufeinander bezog, und das ist ganz sicher seit den Perserkriegen so. Damals scheint auch der Landesname Hellas eine spezifisch politisch-geographische Bedeutung erhalten zu haben: er bezeichnete dann nicht so sehr alles Land, das von hellenisch sprechenden Menschen bewohnt wird, als das griechische Mutterland von Thessalien bis zur Peloponnes, das gegen den Zugriff des Perserkönigs verteidigt worden war.

Wie prägen sich die neuen geschichtlichen Erfahrungen zunächst in den Tragödien des Aischylos aus?[1] Sie sind bei ihm keineswegs auf das Perserdrama beschränkt, sondern treten auch in seinen anderen erhaltenen Tragödien hervor, die ja alle aus der Zeit nach dem Xerxeskrieg stammen. In den *Sieben gegen Theben* haben wir geradezu eine Umkehrung der Form, die wir an Herodots Kroisos-Erzählung beobachteten, indem hier die Antithese aus dem Perserkrieg auf den mythischen Kampf zwischen griechischen Städten übertragen wird. Denn hier werden die Götter angefleht, sie möchten doch eine griechisch sprechende Stadt nicht einem anders sprechenden Heer preisgeben (169 f., vgl. 72; anders 324), und die Pferde der angreifenden Feinde schnauben in barbarischer Melodie (463). Das Auftreten von Barbaren wird höchst anschaulich gemacht, nicht nur in den Persern, sondern auch in den Hiketiden, wo der Chor der ägyptischen Mädchen im Zentrum der Handlung steht. Aischylos lässt gern in die Lieder solcher Chöre Worte einfliessen, die gerade noch griechisch verständlich sind, aber doch einen fremdartigen Eindruck machen[2]. Es bleibt aber nicht bei der Form der Äusserung. In den Hiketiden tritt

[1] Vgl. dazu jetzt Helen H. Bacon, *Barbarians in Greek Tragedy*, 1961, 15 ff. [2] Vgl. W. Kranz, *Stasimon*, 1933, 75 ff. besonders 81 f.

ein ägyptischer Herold mit Gefolge auf, der die Ägypterinnen aus dem griechischen Argos, wohin sie vor ihren Vettern und Freiern geflohen sind, zurückholen soll. Er versucht das in roher, stammelnder Sprache, ohne Rücksicht auf das Asylrecht, das die griechischen Götter gewähren (893 f.; 931 f.), und kann vom griechischen König des Landes nur mit Gewalt von weiterem Frevel zurückgehalten werden.

Man könnte das als den Übergriff eines beliebigen, rücksichtslosen Feindes deuten, wie ihn gewiss auch ein Grieche in ähnlicher Lage begehen könnte. Aber das Übertreten der von den Göttern und Menschen gesetzten Grenzen, der Bruch der gültigen Ordnung wird von Aischylos als spezifisch barbarisch dargestellt. Die ägyptischen Mädchen stellen, bevor sie dem barbarischen Übergriff des Herolds zum Opfer zu fallen drohen, selbst ein ähnliches Ansinnen an den griechischen König Pelasgos, in einer gemässigteren Weise, die aber dafür um so grössere prinzipielle Bedeutung hat. Sie haben sich an die Altäre vor der Stadt geflüchtet und verlangen, dass der König ihnen nun in der Stadt Asyl gewähre. Er verweist auf die demokratische Ordnung seines Staates, die ihm keinen selbstherrlichen Entschluss erlaubt; sie aber schieben ihm allein die Entscheidung und die Verantwortung zu (370):

« Du bist die Stadt, du das gesamte Volk!
Du unrichtbarer Herr!
Den Altar nennst du dein, des Landes Herd;
Alleinherr mit dem Auge, wenn du winkst,
Alleinherr mit dem Szepter, das du schwingst, —
Dein ist die Macht! »
(Nach der Übersetzung von Droysen.)

Nach ihren barbarischen, unhellenischen Vorstellungen liegt die politische Macht bei Einem. Derselbe Gegensatz wird im Agamemnon aufgerissen. Klytaimestra empfängt ihren aus Troja heimkehrenden Mann, dessen Ermordung

sie nur zu gut vorbereitet hat, mit überschwänglich preisender Rede und sichtbarem Prunk. Sie lässt einen Purpurteppich ausbreiten, auf dem er, nachdem er vom Wagen gestiegen ist, ins Haus gehen soll. Agamemnon durchschaut den Anschlag nicht, aber sein hellenisches Empfinden sträubt sich gegen die barbarische Huldigung und übermenschliche Ehrung, die er annehmen soll; sie würde ihn aus der gültigen Ordnung, die solches nur den Göttern zugesteht, herausheben und ihn dem Neid und daraus folgendem Unheil aussetzen. Klytaimestra fragt, ob wohl Priamos im Fall seines Sieges einen solchen Triumph verschmäht hätte, und Agamemnon gibt zu, dass der Barbar ihn gewiss angenommen hätte. Und da er nachgibt, schreitet der König nun in der Tat auf der Purpurdecke in den Tod, der im Hause auf ihn wartet.

Noch bevor der Mord drinnen vollzogen ist, wird er draussen auf der Bühne dem argivischen Chor prophezeit von Kassandra, der Prophetin Apollons, die Agamemnon aus Troja mitgebracht hat. In dieser Szene wird das Motiv der barbarischen Unfähigkeit, sich verständlich zu machen, in grossartiger Weise in sein Gegenteil verkehrt. Die Barbarin bleibt zunächst stumm, unmächtig der Sprache, wie es scheint, und erregt damit Klytaimestras Ungeduld und das Mitleid des Chors. Als aber auch Klytaimestra ins Haus gegangen ist, um ihren Plan zu vollenden, entringt sich der Prophetin die Aussage über das Unheil des Atridenhauses, zuerst noch in unklaren Andeutungen, dann aber immer deutlicher, bis ihre Verheissung nicht mehr « unter Schleiern hervorblickt gleich der neuvermählten Braut », sondern « wie ein klarer Wind bei Sonnenaufgang dahinbraust » und alles Furchtbare offenbart, was in diesem Hause schon vor sich gegangen ist und noch vor sich gehen wird von dem Mahl des Thyestes bis zur Ermordung Agamemnons und der Vergeltung durch den Muttermörder Orestes (1178 ff.). Aus dem tierhaft verschlossenen Mund der Barbarin kommt also

die Wahrheit über den grossen Griechenkönig, der das barbarische Troja besiegt hatte. Eine solche Aussage über Schuld und Sühne enthält die für alle Menschen gültige Wahrheit und steht über dem Gegensatz Hellenen und Barbaren.

Auch das Perserdrama enthält ja viel mehr als die Darstellung des nationalen Triumphs über den barbarischen Feind. Auch diese Tragödie stellt vielmehr die immer wiederkehrende äschyleische Frage nach den Ursachen einer menschlichen Katastrophe und versucht eine Antwort darauf, und sie wird, wie auch immer wieder bei Aischylos, in der Verletzung der gültigen Ordnung und dem dadurch bewirkten göttlichen Eingreifen gesehen. Es ist ja das Besondere der Persertragödie, dass sie nicht bei den griechischen Siegern, sondern bei den persischen Verlierern, am Königshof in Susa, spielt. Aischylos hatte dabei schon einen Vorgänger in Phrynichos, der 476 seine *Phoinissen* aufführte. Auch sie zeigten die Wirkung der Nachricht von persischen Niederlagen bei den Persern selbst. Der Chor bestand wahrscheinlich aus den Frauen der auf der persischen Flotte dienenden Phoiniker, also ganz unmittelbar Betroffenen [1]. Auch hier stand also die Klage im Mittelpunkt und nicht der Triumph; wie weit Phrynichos auch in der Deutung des Geschehens Aischylos schon vorangegangen war, können wir nicht mehr feststellen.

Gewiss kann nicht geleugnet werden, dass auch diese indirekte Darstellung den ungeheuren Triumph der Griechen und zumal der Athener bei Salamis eindrucksvoll durchscheinen lässt: die Macht des ausgezogenen Heeres, die Mischung von Zuversicht und Angst bei den Zurückgebliebenen, der Zusammenbruch nach der Nachricht von der furchtbaren Niederlage werden sehr wirksam deutlich, und das alles gipfelt schliesslich in der Rückkehr des geschlagenen Xerxes, der einsam und völlig abgerissen auf die Bühne

[1] Vgl. WILAMOWITZ, *Aischylos-Interpretationen* 1914, 49.

tritt und dem Chor als einziges Überbleibsel von dem ganzen Aufgebot nur noch seinen leeren Köcher vorzeigen kann — auch der letzte Pfeil ist verschossen (1018 ff.).

Aber das eigentliche geistige Agens der Tragödie ist doch die Frage nach dem Warum der Niederlage. Sie beginnt mit der bangen Frage des Chors in der Parodos, ob nicht in dem Gesetz des unaufhaltsamen Vorwärtsdringens, nach dem die Perser angetreten zu sein scheinen und das sie auch in diesen Krieg führte, vielleicht ein göttlicher Trug stecke, der sie in das Netz des Verderbens locken wolle. Sie setzt sich fort im Traum der Königin-Mutter, die ihren Sohn beim Versuch, die dämonischen Frauen Asien und Hellas unter ein Joch zu spannen, durch den Widerstand der Hellenin stürzen sah, und sie findet schliesslich ihre Antwort durch den Geist des Dareios, der nach der Botschaft über die Niederlage von der Königin und dem Chor aus dem Grabe beschworen wird.

Die Antwort des Dareios zeigt, dass die Angst vor der Verblendung, die den Xerxes und seine Gefolgschaft ins Netz lockte, berechtigt war. Von einem göttlichen Trug darf allerdings nicht gesprochen werden, vielmehr von einer Verkennung des göttlichen Willens aus menschlicher Kurzsichtigkeit und Ichbefangenheit. Diese liegt darin, dass Xerxes die Weltordnung nur von barbarischen Voraussetzungen her gesehen hat. Diese bedeuten die unbeschränkte Verfügung eines Einzigen, des gottgleichen Königs, über den blinden Gehorsam einer ungeheuren Zahl von Menschen und über unerschöpflich scheinende materielle Mittel. Der Ausbreitung solcher Verfügungsgewalt scheinen keine Grenzen gesetzt zu sein. Aber so ist die gottgewollte Weltordnung nicht entworfen. In ihr gibt es ausser dem barbarischen einen hellenischen Bereich, in dem Menschen, in geringerer Zahl und mit geringeren materiellen Mitteln, nicht unter dem Zwang eines Einzelnen, sondern in der Ordnung der Freiheit leben. Der Versuch, die beiden Welten zusam-

menzuspannen, ist gegen die göttliche Ordnung und daher zum Scheitern verurteilt. Das dichterische Bild des Jochs, unter dem Xerxes' Mutter das Vorhaben ihres Sohnes sah, hat sein Widerspiel in der Wirklichkeit, da Xerxes, um mit dem Landheer nach Griechenland zu kommen und so einen militärisch dauerhaften Erfolg zu erringen, eine Schiffsbrücke über den Hellespont schlagen und damit diesen Gott des Meeres unterjochen musste[1]. Damit setzt sich der widergöttliche Plan in einer einzelnen Handlung unmittelbar in einen Frevel an einem göttlichen Wesen um. Andere Frevel, die Zerstörung griechischer Tempel und Götterbilder, kommen hinzu. Aber sie sind nur Akzidenzien jener der allgemeinen Weltordnung zuwiderlaufenden Grundabsicht. Für sie hat Aischylos ausser dem Zusammenspannen der Weltteile noch ein anderes, höchst eindrucksvolles Symbol in einer Metapher gefunden: im Gegensatz zu Xerxes habe Dareios sein Reich erhalten und gemehrt, ohne den heimatlichen Herd zu verlassen und «ohne den Halys zu überschreiten» (864 ff.) — jenen Halys, durch dessen Überschreitung einst Kroisos, auch er in Missdeutung des göttlichen Willens, sein grosses Reich zerstört hatte. Diese Auspielung verstand jeder Grieche. Grenzüberschreitung und der Versuch, zu vereinigen, was von Natur nicht zusammengehört, sind also die Ursachen für Xerxes' Scheitern. Dieses Handeln erwächst sicher — geradezu zwangsläufig — aus der barbarischen Machtvollkommenheit des Einen, der eben keine Grenzen gesetzt zu sein scheinen. Aber die äschyleische Deutung verneint nur das Recht zu dieser Überschreitung, nicht aber die Existenzberechtigung der barbarischen Lebensordnung als solcher, nicht einmal ihre Ausdehnung auf Griechen schlechthin. In jenem rückschauenden Chorlied nach der Schicksalsdeutung durch den

[1] Vgl. J. G. HANSEN, *Bildhafte Sprache des Aischylos*, Diss. (masch.) Kiel 1955, 22 ff.; K. DEICHGRÄBER, *Die Perser des Aischylos*, NGG 1940/1, 163.

Schatten des Dareios wird die Fülle der griechischen Siedlungen in Jonien, in Thrakien und auf den Inseln aufgezählt, die Dareios erobert hatte. Das war eben geschehen, ohne den Halys zu überschreiten; es war in der Ordnung und hätte so bleiben können, wenn Xerxes nicht die Frau, der Hellas als Heimat zugefallen war, noch zu der Barbarin unter sein Joch hätte spannen wollen. Diese beiden schönen, grossen und wohlgekleideten Frauen aus dem Traum der Königin heissen ausdrücklich Schwestern aus demselben Stamm (185 f.). Sie gehören zusammen als Vertreterinnen der einen, gefügten Weltordnung, deren Verrückung nach der anderen, der griechischen Seite gewiss ebensowenig zu billigen wäre.

Man könnte vielleicht sagen, dass diese letzte Erwägung, die bei Aischylos nach Lage der Dinge ja nicht ausdrücklich ausgesprochen zu werden braucht, etwas an die Philosophie des Fuchses über die sauren Trauben erinnert. Aber so einfach ist es doch nicht. Das Perserreich hat im Anschluss an die Niederlage im Xerxeskrieg im Lauf des Jahrhunderts auch weiter Anzeichen erheblicher Schwäche gezeigt, z. B. in Ägypten, und die Griechen hatten manche Erfolge beim Angriff auf seine Grenzen zu verzeichnen; und doch können wir feststellen, dass im 2. Drittel des Jahrhunderts im Werk des Herodot das Bild von einer ganz ähnlich gestalteten Weltordnung die Geschichtsauffassung beherrscht wie bei Aischylos.

Auch Herodot sucht die Verantwortung (αἰτίη) für den Ausbruch des Krieges zwischen Hellenen und Barbaren auf der barbarischen Seite auf. Die Perser haben bei ihm, wie schon erwähnt, einen Vorgänger im Lyderkönig Kroisos, der nach Herodots Erkundung als erster der Barbaren mit ungerechten Handlungen gegen die Hellenen begann (I, 5, 3; 6, 1). An seine Stelle treten bald die Perser unter Kyros, und nach der Unterwerfung der Jonier durch ihn, der Inseln und der thrakischen Küste durch Dareios, dem jonischen Austand und den missglückten Strafexpeditionen

zum Athos und nach Marathon erleben wir die Motivation des Xerxeszuges, dessen Darstellung das letzte Drittel von Herodots Geschichte füllt, am Anfang des 7. Buchs auf der persischen Seite, am persischen Hof mit. Bei Herodot spielt die Absicht, den Brand von Sardes und das Unglück von Marathon zu rächen, eine noch mehr sichtbare Rolle als bei Aischylos; aber auch die barbarische Selbstüberschätzung erscheint bei ihm eher noch grösser. Die Unterwerfung von Griechenland verheisst die Beugung aller Völker der Welt, der Schuldigen und der Unschuldigen, unter das Joch der Knechtschaft (VII, 8 γ). Das Joch, das über den Hellespont gespannt wird, und das Joch, das den Völkern auferlegt wird, erscheinen auch bei Herodot im Plan des Xerxes nebeneinander (VII, 8, β 1; 8, γ 3). Der Frevel an der Göttlichkeit des unterjochten Meeres wird bei Herodot noch überboten, da sein Xerxes den Hellespont sogar geisseln lässt, als ein Sturm die erste Schiffsbrücke zerstört, und dazu barbarische (!) und frevelhafte Worte spricht (VII, 35, 2; vgl. das Urteil des Themistokles VIII, 109, 3). Auch Herodot sieht also wie Aischylos den Frevel gegen die Götter und das von ihnen gesetzte Recht als eine gefährliche Möglichkeit des Barbarischen an. Neben den Frevel am Hellespont und die Schändung griechischer Götterbilder tritt an anderer Stelle die Möglichkeit der Leichenschändung am gefallenen Feind (IX, 78, 2; 79, 1). Allerdings bemerkt Herodot selbst zu demjenigen Fall, an dem das von einem erbitterten Griechen exemplifiziert wird, der Schändung von Leonidas' Leiche, dass Xerxes, seinem persönlichen Zorn nachgebend, an Leonidas etwas getan habe, was sonst keineswegs der persischen Gesinnung entsprach (VII, 238, 2). Wir werden noch sehen, dass Herodot auch sonst einen Unterschied macht zwischen konventionellen Schemata und der Einsicht, zu der seine eigene Erkundung ihn geführt hat.

Noch in das von Aischylos bekannte Schema gehört die Darstellung der persischen Selbstsicherheit, die sich auf

die grosse Zahl und die straffe Disziplin des barbarischen Heeres unter der Despotie eines Einzigen gründet. Sie wird bei Herodot von Xerxes selbst ausgesprochen, und sie wird beantwortet durch einen der nicht wenigen griechischen Emigranten am persischen Hof, den Spartanerkönig Demarat, der den Vorteilen der Masse und der Despotie die griechische Freiheit gegenüberstellt, die, statt vom Willen eines Einzelnen, vom strengen, von allen anerkannten Gesetz regiert wird, das die Griechen zur Arete erzieht und sie veranlasst, für die Verteidigung eben dieser Freiheit zu siegen oder zu fallen (VII, 102, 1; 104, 4/5).

Diese getroste Gesinnung, die in der Rückschau den Sieg im Xerxeskrieg verbürgt zu haben schien, hat bei Herodot gegenüber Aischylos sogar noch eine Zuspitzung erfahren, die man vielleicht schon eine Überspitzung nennen könnte. Sie geht in der Richtung, die Notwendigkeit einer panhellenischen Einheitsfront gegen die Barbaren zu zeigen und vor allem jeden Gedanken daran unmöglich zu machen, dass die Athener je aus dieser Einheitsfront hätten ausbrechen können. Das wird etwa an der Mission des Makedonenkönigs Alexander demonstriert, der im Winter 480/79, zwischen Salamis und Platää, die Athener auf die persische Seite zu ziehen versucht. Da sind zugleich spartanische Gesandte in Athen, die die Athener vor dem Teufelsbündnis mit den Barbaren warnen, denen bekanntlich Treue und Wahrheit nichts gelte. Das gibt den Athenern glänzende Gelegenheit, in ihrer Antwort ihre Treue zur Sache der Hellenen, die mit ihnen « gleichen Blutes und gleicher Sprache» sind, hervorzuheben (VIII, 142,5; 144,2). Ohne Zweifel hat sich Herodot, der Freund des perikleischen Athen, zu einer solchen Darstellung veranlasst gesehen aus Sorge über die zunehmend athenfeindliche Stimmung in einem grossen Teil von Griechenland, die beim Ausbruch des Peloponnesischen Krieges nach der Darstellung des Thukydides geradezu zu einem Programm der Befreiung Griechen-

lands von der athenischen Gewaltherrschaft geführt hat. Von den Verdiensten Athens im Perserkrieg wollte man damals nichts mehr wissen. Der Wunsch, dieser Stimmung entgegenzutreten, hat Herodot auch zu seinem bedeutungsvollen, direkt ausgesprochenen geschichtlichen Urteil veranlasst, dass der Entschluss der Athener, den Widerstand bei Salamis zu wagen, Griechenland gerettet habe (VII, 139).

Herodot ist nun aber weit davon entfernt, das, was er vielleicht politisch als wünschbar ansah, als tatsächlich geschehen in die Vergangenheit zurückzuprojizieren, also etwa den Perserkrieg als eine grossartige panhellenische Leistung unter der Führung Athens zu feiern, wie es dann die in Athen üblichen Grabreden auf die Gefallenen taten, in denen die Perserkriege in die Reihe der panhellenischen Unternehmungen seit dem Trojanischen Krieg eingefügt wurden.[1] Das Bedürfnis nach panhellenischer Kompensation wurde immer heftiger, je schlimmer die nationale Selbstzerfleischung wurde, die die Griechen sich im Peloponnesischen Krieg antaten, und schliesslich riefen immer wieder sophistische Deklamationen zum gemeinsamen Kampf der Hellenen gegen die Barbaren auf, der des Herrschens würdigen, freien Hellenen gegen die zur Sklaverei geborenen Barbaren, wie man nun in schrecklicher Vereinfachung der Erfahrungen aus den Perserkriegen formulierte. Die bedeutendste, aber trotzdem immer wieder irgendwie verwunderlich bleibende dichterische Ausgeburt dieses nun ganz ideologisch gewordenen Programms ist die *Aulische Iphigenie* des Euripides, die, ihre natürliche Todesangst überwindend und das ratlose und kleinlich berechnende Menschengewimmel um sich beschämend, ihre Opferung in eigenem Entschluss zu einem freiwilligen Opfer für den Freiheitskampf der Griechen gegen die Barbaren macht.

Was Herodot vom Verhältnis der Hellenen zu den Barbaren sagt, ist von solcher politischer Ideologie weit ent-

[1] Vgl. H. STRASBURGER, *Hermes* 86, 1958, 17 ff., besonders 23 ff.

fernt. Er stellt ungeschminkt die Verworrenheit und die Kleinlichkeit dar, mit der auf griechischer Seite der grosse Kampf erwartet und schliesslich geführt wurde, so etwa als man am Vorabend des Krieges ihn zu einem Kampf aller Hellenen gegen die Barbaren in Ost und West zu machen und den Tyrannen Gelon von Syrakus zum Verbündeten zu gewinnen versuchte. Das scheiterte schon daran, dass Spartaner und Athener einerseits, Gelon andererseits sich über die Führung nicht einigen konnten (VII, 153 ff.). Wenn Herodot sehr einprägsam von denen berichtet, die schon aus Hass gegen die führenden griechischen Mächte von vornherein perserfreundlich gesinnt waren, wie Thebaner und Argiver, oder die nur mühsam bei der Stange zu halten waren, wie etwa Korinther und Aigineten und bisweilen sogar die Spartaner, so könnte das noch sehr gut in die bisher gekennzeichnete Konzeption passen, dass Herodot das Verdienst der Athener um den Sieg über die Perser hervorheben wollte.

Aber er berichtet auch ohne Bedenken von kleinlichen und höchst dubiosen Massnahmen der Athener selbst, vor allem des grossen Mannes von Salamis, des Themistokles, der doch vor allem den athenischen Widerstandswillen verkörpert (besonders VIII, 109, 5), und er berichtet auf der anderen Seite ebenso unbedenklich von grosszügigen Handlungen des Despoten Xerxes, desselben Xerxes, der die Welt unterwerfen wollte und dadurch und dabei das göttliche Recht verletzte. Eine solche Geschichte ist z.B. die von Sperthias und Bulis, die die Spartaner zur Sühne zu Xerxes schickten dafür, dass sie seine Gesandten, die die Unterwerfung forderten, in einen Brunnen geworfen und getötet hatten. Xerxes nahm aus grosser Gesinnung diese Sühne nicht an; denn er wollte nicht seinerseits durch Tötung der Sühnegesandten selbst die Verletzung des allgemeinen Menschenrechts auf sich nehmen, die er den Spartanern vorwarf, und dadurch die Spartaner von ihrer Verantwortung befreien

(VII,136,2). Die Aufrechnung von Schuld und Verdienst zeigt freilich, dass die μεγαλοφροσύνη, von der hier die Rede ist, nicht einfach Grossmut ist: das wäre μεγαλοψυχία; aber sie zeugt jedenfalls von klarer Übersicht und enthüllt nicht das Bild eines barbarischen Despoten und Wüterichs.

Aber wir erhalten auch Berichte über unmittelbare menschliche Kontakte zwischen Hellenen und Barbaren mitten im Kriege, und keiner führt uns so ergreifend in einen Bereich, in dem die Menschen über alle Fremdheit und Feindschaft hinweg gemeinsam vor dem Schicksal und seiner Unerbittlichkeit stehen, wie jene Geschichte von dem Mahl, zu dem Attaginos aus dem den Persern verbündeten Theben vor der Schlacht bei Platää den Mardonios und 50 seiner persischen Offiziere mit 50 Thebanern geladen hatte. Es ist sehr bezeichnend, dass das, was Herodot darüber berichtet, nicht aus einer weit verbreiteten Überlieferung stammt, sondern aus seiner persönlichen Information, die er einem Augen- und Ohrenzeugen verdankt. Dieser griechische Zeuge berichtete Herodot, dass der Perser, der mit ihm auf derselben Kline am selben Tische lag, ihm — in griechischer Sprache! — die düstere Gewissheit vom bevorstehenden Untergang des Mardonios-Heeres und von der Unabwendbarkeit dieses Schicksals ausgesprochen habe: «Was Gott verhängt hat, ist dem Menschen unmöglich abzuwenden; auch wenn man überzeugend spricht, will keiner es glauben. In dieser festen Überzeugung folgen viele von uns Persern dem Heer, der Notwendigkeit verfallen. Das schlimmste Leid unter Menschen ist dies, bei grosser Einsicht ganz ohnmächtig zu sein.» (IX,16,4/5).

Diese Manifestation des Menschlichen dem gottbestimmten Schicksal gegenüber hat Herodot unmittelbar gepackt, und wahrhaftig nicht nur an dieser Stelle. Sie bestimmt in unserem Fall wie in manchem anderen die Stellung des Hellenen zum Barbaren im Atmosphärischen. Die Frage ist, ob dieses Bewusstsein bei Herodot nur in solchen ge-

legentlichen Äusserungen zutage tritt oder ob es vielleicht auch bei ihm eine tragende Grundlage hat entsprechend jener äschyleischen Aussage von den beiden Frauen, der Barbarin und der Hellenin, die demselben Geschlecht angehören.

In der Tat müssen wir auch bei Herodot für die Beantwortung der Frage von seinem Weltbild ausgehen, das dafür sogar noch viel mehr konstitutiv ist als bei Aischylos. Er hat es ja auch viel ausführlicher und konkreter vor uns entworfen als Aischylos; der Kampf der Hellenen und Barbaren ist bei ihm von vornherein in dieses Weltbild hineingestellt, und seine Absicht ist von vornherein, nicht nur vom Krieg zwischen Hellenen und Barbaren zu berichten, sondern von den grossen Taten der beiden Menschengruppen, die die Welt bewohnen.

Wenn Aischylos als geographische Begriffe Hellas und Barbarenland (für das auch Asien eintreten kann) einander gegenüberstellt, so ist es bei Herodot Asien und Europa, und er stellt ausdrücklich schon zu Anfang seines Werks bei seiner Kritik der mythologischen Konstruktionen über die Ursachen der Auseinandersetzungen zwischen Hellenen und Barbaren fest, dass die Perser Asien und die es bewohnenden Barbarenvölker für sich in Anspruch nehmen, während sie Europa und das Hellenenvolk als davon getrennt anerkennen (I,4,4). Dementsprechend endet auch seine Geschichtsdarstellung mit der Vertreibung der Perser vom letzten Punkt, den sie in Europa besetzt hatten, und dem schmählichen Ende eines Mannes, der die Konstruktion eines hellenischen Übergriffs nach Asien aus mythischer Zeit zum Vorwand für persönliche eigennützige Bestrebungen benutzt hatte (IX, 116,3; ähnliche Konstruktionen hatte auch Xerxes zur Begründung seines Kriegsplans herangezogen VII,11,4).

Das Weltbild, das Herodot trotz aller Kritik im einzelnen hier und überall in seinem Werk voraussetzt, geht auf die jonische Wissenschaft zurück, und zwar letzten Endes auf

Anaximander von Milet, dessen Lebenszeit in der Überlieferung mit dem weltgeschichtlichen Datum der Eroberung von Sardes durch die Perser verbunden ist (546)[1]. Die Überlieferung berichtet weiter von ihm, dass er ein Weltmodell entwarf, das ein gutes Menschenalter später sein Landsmann Hekataios ausgestaltete und durch eine Schrift, die Περίοδος γῆς, erläuterte[2]. Wie diese Weltkarte den führenden Persönlichkeiten der Zeit zur Hand war und von ihnen benutzt wurde, zeigt Herodots Darstellung vom Auftreten des Milesiers Aristagoras in Sparta, der dort dem König Kleomenes mit seiner Hilfe das jonische Bündnisgesuch erläuterte (V,49,1). Dieses Modell stellte die Erde in Form einer Säulentrommel dar und auf ihrer kreisrunden Oberfläche die von Menschen bewohnte Welt, womit der Anschluss an das homerische Weltbild noch gewahrt war. Wie bei Homer war sie bei den Joniern vom Okeanos umflossen. Die von ihm umgebene Landmasse zerfiel in vier Sektoren, die durch Wassergrenzen getrennt waren, und zwar der nördliche und südliche Halbkreis von Westen nach Osten durch das Mittelmeer und dessen Fortsetzung über Hellespont-Propontis-Bosporos durch das Schwarze Meer und eine konstruierte Wasserverbindung (Phasis) zum Kaspischen Meer, das die Jonier sich als eine Bucht des Okeanos dachten. Der südliche Halbkreis bestand aus den Sektoren Asien im Osten und Libyen im Westen, die durch den Nil voneinander getrennt waren. Der nördliche Sektor umfasste Europa, das durch den Ister (Donau) in 2 Sektoren geteilt wurde.

Dieses Weltbild hat im 5. Jahrhundert ausser bei Herodot vor allem in den geographisch-ethnographischen Ausführungen der hippokratischen Schrift über die Umwelt weitergewirkt (*CMG* I 1, 67 ff.). Auch hier finden wir die Welt in die grossen geographischen Komplexe Asien

[1] *Vorsokr.* 12 B 1 (*DK* I[6] 81, 19 mit Anm.). [2] Vgl. F. Jacoby, *RE* VII, 1912, 2690 f.

und Europa aufgeteilt, als deren Anhängsel die Länder im Süden und im Norden, Libyen-Ägypten und das Skythenland, erscheinen. Abgesehen von geographischen Verschiebungen, die aus der Nord-Süd-Gegenüberstellung eine solche zwischen Ost und West machen, ist für unsere Fragestellung besonders wichtig, dass die Antithese zwischen Hellenen und Barbaren noch mehr als bei Herodot hinter derjenigen zwischen Asien und Europa zurücktritt. An der einzigen Stelle, wo von Hellenen und Barbaren die Rede ist, sind beide der gleichen Gesetzlichkeit unterworfen: die politische Despotie macht sie feige, die politische Freiheit lässt sie tapfer sein (Kap. 16, S. 71, 3 ff.). Politische Lebensform, Volkscharakter und Volkszugehörigkeit sind also nicht wie in der Demarat-Rede bei Herodot eindeutig nach einem bestimmten Schema festgelegt, sondern nach den jeweiligen realen Gegebenheiten aufteilbar. Andererseits ist in der Schrift von der Umwelt nicht nur die somatische, sondern auch die psychische Eigenart der Bevölkerung von der klimatischen und physikalischen Beschaffenheit des Landes abhängig gemacht. Die Folgerungen fallen in physischer Hinsicht ebenso günstig für Asien wie in psychischer positiv für Europa aus: denn das gleichmässige Klima Asiens erzeugt schöne, grosse und gesunde Menschen, aber Feigheit und Lässigkeit, das unausgeglichene Klima Europas bringt physisch weniger gut ausgestattete, aber aktive, tapfere und unabhängige Menschen hervor (Kap. 12; 16; 23). Damit ist zum ersten Mal eine naturwissenschaftliche Theorie über die Gründe der Superiorität und Inferiorität bestimmter Völker und Rassen entwickelt, wie sie dann im 4. Jahrhundert, etwa in Aristoteles' Politik, eine so wichtige Rolle spielt [1]. Dort wird bekanntlich—im Anschluss an platonische

[1] Vgl. auch JÜTHNER, *Hellenen und Barbaren*, 16. 26 f. F. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, 1945, der *Aer.* noch vor 430 datiert, lehnt die Annahme einer Abhängigkeit der Schrift von Herodot ab (172 ff. 206). Auch wenn man eine solche nicht annimmt (vgl. auch Verf., *Wander-*

Psychologie (*Resp.* 435 *e* f.) — eine Dreiteilung durchgeführt, indem die Griechen in die richtige Mitte zwischen asiatischen und europäischen Barbaren gestellt werden (*Pol.* IV 7. 1327 *b* 20 ff).

Dass das jonische Weltbild, das einem strengen geometrischen Konstruktivismus entsprang, immer wieder mit den Tatsachen in Konflikt kommen musste, ist klar. Herodot übt schärfste Kritik an ihm und seinen Konstruktionen, z.B. an der Teilung Asiens und Afrikas durch den Nil, die die Zugehörigkeit und Einheit Ägyptens problematisch macht (II, 16), oder an der Vorstellung vom Okeanos, der die Erde wie ein Kreis umfliesst (IV,36,2), und daran, dass Asien (einschliesslich Libyen) ebenso gross sein soll wie Europa (IV, 42,1; 45,1).

Wichtiger als diese wenn auch noch so grossen Abweichungen ist die Feststellung, dass Herodots Weltbetrachtung dem Geist, der jenes Weltbild schuf, verwandt und verpflichtet ist. Dieser Geist der griechisch bewohnten kleinasiatischen Küste, der ja auch Herodot entstammt, hat auf die Eroberung durch die Perser nicht durch Abschliessung geantwortet, sondern sich durch dieses Ereignis die Welt noch weiter öffnen lassen, als sie schon durch die Beziehungen nach Lydien und Ägypten offen gestanden hatte.

Von Anaximanders Leben wissen wir zu wenig, um behaupten zu können, dass schon beim Entwurf seines Weltmodells die Einbeziehung Joniens in die Sphäre des persischen Weltreichs Pate gestanden hätte. Für Hekataios' διακρίβωσις ist es sicher [1]. Herodot berichtet, wie Hekataios die Jonier vor dem geplanten Aufstand warnte, indem er ihnen alle Völker aufzählte, die der Grosskönig be-

arzt und Aitiologe, Phil. Suppl. 26, 3, 1934, 88), wird man die Schrift mit ihrer grösseren Entfernung von der Hellenen-Barbaren-Antithese der Perserkriege und als ersten Versuch einer naturwissenschaftlichen Begründung empirisch festgestellter Volkseigentümlichkeiten einer späteren geistigen Entwicklungsstufe zuweisen. [1] Vgl. F. Jacoby, *RE* VII 1912, 2688 f.

herrschte (V,36,2). In seiner Περίοδος γῆς hat er diese Völker des Perserreichs beschrieben, aber auch alle anderen in Europa und Afrika, über die er etwas erfahren konnte. Ihre Gewohnheiten, etwa ihre Trachten, hat er sich und anderen dadurch klar zu machen versucht, dass er sie mit anderen Völkern verglich, die weniger bekannten möglichst mit bekannteren (*FGH* 1 F 284. 287). Viele seiner Mitteilungen werden auf indirekter Kunde beruhen, aber ganz sicher ist er auch selbst gereist und hat Erfahrungen gesammelt.

Durch Herodot wissen wir, dass er in Ägypten war und dass er dort erfahren musste, dass die griechische Geschichte, die sich innerhalb von wenigen Generationen an die mythologische Ära anknüpfte und damit vom Menschlichen auf das Göttliche zurückging, unglaubhaft kurzlebig war im Vergleich zu den geschichtlichen Erfahrungen der Ägypter (II, 143) [1]. Wer Augen und Ohren auftat, konnte Erfahrungen sammeln, die seine überkommenen Vorstellungen vom Miteinanderleben der Menschen in der Welt und in der Geschichte völlig umgestalteten. Denn die kleinasiatischen Griechen waren nun Bürger eines Weltreichs geworden, das die Welt für sie überschaubar und zugänglich machte, und diese Zugänglichkeit blieb für die Willigen auch bestehen, nachdem ihre Heimat wieder vom Perserreich abgetrennt worden war. Herodot jedenfalls war ebenso bereit, von diesen Möglichkeiten Gebrauch zu machen, wie vor ihm Hekataios, und, wie wir am Anfang formulierten, das Unverständliche, die Barbarenwelt, zu verstehen.

Herodot ist viel gereist. Er hat viele Völker inner- und ausserhalb des Perserreichs gesehen und von vielen anderen durch Forschung und Fragen (ἱστορεῖν) erfahren. Bei der Darstellung dieser Völkerkunde ist auch für ihn der Ver-

[1] Platon (*Tim.* 22 *b*) lässt bekanntlich die ägyptischen Priester schon dem Solon bei seinem Besuch in Ägypten (bezeugt durch Solon *Fr.* 6 D.) diese Einsicht vermitteln; aber er dürfte diese zeitliche Rückprojektion selbst erfunden haben.

gleich ein wichtiges Mittel, — einmal, wie bei Hekataios, zur Orientierung. Er vergleicht etwa fremde Sitten (oder auch geographische Gegebenheiten) mit hellenischen, die seinen Lesern bekannt sein können. Aber darüber hinaus kann der Vergleich auch der kritischen Überprüfung der eigenen Situation gelten, indem hellenische Sitten an den fremden gemessen werden. Solche kritischen Vergleiche finden sich z.B. verschiedentlich in den Ausführungen über persische Sitten (I,131 ff.) [1]. Gern nimmt solche Kritik die Form der Spiegelung in fremden Augen an, so wenn etwa die Perser die griechischen Essgewohnheiten kritisieren (I,133,2), oder wenn Kyros den Spartanern erklärt, er wolle nichts mit Menschen zu schaffen haben, die in der Mitte ihrer Städte einen Platz hätten, wo sie sich gegenseitig mit Schwüren betrügen (I,153, 1/2). Die kritische Äusserung kleidet sich also in die Form der naiven Beschreibung eines von aussen gesehenen Vorgangs, dessen Problematik demjenigen, der ihn sonst ohne Nachdenken vollzieht, durch diese unvoreingenommene Beschreibung deutlich gemacht werden soll. Man legt sie daher gern den Angehörigen solcher Völker in den Mund, die ganz gewiss ausserhalb der kritisierten Gewohnheiten stehen, und das sind vor allem die am weitesten entfernten.

Die Völker am Rande der Welt haben für den Forscherdrang natürlich immer einen besonderen Reiz, und also gar für so wissbegierige Menschen wie die Griechen. Fabelhafte Menschen werden gern am Rand der Welt angesiedelt, aber auch solche, die in ihrem Glücks- und Moralzustand der menschlichen Unvollkommenheit möglichst weit entrückt sind, Gewaltlose, die Gerechtesten der Menschen, schon in der Ilias (XIII, 6), oder glückselige Hyperboreer auch schon früh im Mythos. Kritische Beurteilung des üblichen menschlichen Getriebes aus dem Munde solcher

[1] Vgl. K. Trüdinger, *Studien zur griechisch-römischen Ethnographie*, 1918, 29.

Menschen wird daher mit besonderem Interesse aufgenommen. Schon Herodot spricht von der Kritik des nördlichen Randvolks der Skythen an griechischen Kultbräuchen (IV,79,3), und die Spartaner quittieren gern, dass der Skythenkönig Anarcharsis, der Griechenland bereist haben sollte, ihnen allein von allen Griechen Weisheit bescheinigte. Gerade Anacharsis war auch später ein beliebter Kronzeuge der philosophischen, etwa der kynischen Kulturkritik bei den Griechen, aber die Anfänge dazu sind schon ganz deutlich bei Herodot greifbar [1].

Und da ist es besonders interessant festzustellen, dass bei ihm die Randvölker keineswegs nur an den Griechen Kritik üben, sondern auch ebensogut an den Persern, die ja mit ihnen in Berührung zu kommen Gelegenheit hatten, so die Massageten (I,212,2) und die Äthiopen (III,21 f.). Was dort aber kritisiert wird, sind eigentlich keine Sitten, die den Persern speziell eigen sind, sondern Gewohnheiten der damaligen « zivilisierten » Welt überhaupt. Diese ist also schon so weit im Bewusstsein Herodots eine Einheit geworden, dass er die Vertreter des persischen Weltreichs als ihre Repräsentanten der Kritik der naiven Randvölker aussetzen kann. Die Bestätigung für diesen Schluss finden wir darin, dass schon Herodot den Ausdruck Oikumene für die bewohnte Welt braucht, und zwar gerade in ihrem Verhältnis zu ihren Randregionen und -völkern (III,106,1). Der Überblick über die eine Welt, die grosse Zahl der Völker, die Verschiedenheit ihrer Bräuche und ihre Anhänglichkeit an diese führt zu einer grossen Liberalität, die davor warnt, die Alleingültigkeit der eigenen Bräuche anzunehmen und die Sitten anderer Völker zu missachten, eine Anschauung, die ihren drastischen Ausdruck findet in jenem Experiment, das

[1] Vgl. R. HEINZE, *Philologus* 50, 1891, 458 ff. Selbstverständlich bedeutet das nicht, dass die Ansätze schon in allen Einzelheiten dem später von der Philosophie ausgeführten Bild gleichen; vgl. dazu HEINZE, 465.

Dareios machte, als er Hellenen und Vertreter eines indischen Stamms nach ihren Bestattungssitten fragte und ihnen bewies, dass die Inder die Feuerbestattung ebenso abscheulich fanden wie die Griechen die Gewohnheit, die verstorbenen Väter zu verzehren (III,38,3/4). Man hat diese Geschichte gern « sophistisch » genannt [1]; ich weiss nicht, ob sie nicht aus derselben breiten und tiefen Schicht herausgewachsen ist, aus der auch sonst die Menschenbetrachtung Herodots stammt.

Wie stehen nun nach Herodot die Griechen in dieser grossen und reichen Welt, aus der soviel neue und korrigierende Erfahrung zu schöpfen ist? Geographisch setzt sie das jonische Weltbild in die Mitte. Das war eine den Griechen wie anderen Völkern von altersher vererbte Anschauung. Gegenüber mutterländischen Anschauungen, dass Delphi den Nabel der Welt bilde, hatte sich das Zentrum jetzt nach Jonien verschoben, was vor allem ein besonders günstiges, « gemässigtes » Klima zur Folge hatte (I,142,1/2) [2]. Sonst wird aus der Mittellage von den Joniern vor allem die Folgerung gezogen, die sie durch die Tat bewährten, dass ein grosser Teil der Oikumene von dort aus überschaubar und erreichbar war.

Wichtiger ist für Herodot die Auffassung, die er von der Stellung der Griechen im Ablauf der Geschichte, d.h. in

[1] In sehr ausführlicher Argumentation hat das zuletzt HEINIMANN, *a. O.* 80 f. begründet. Mit W. NESTLE, *Philologus* 70, 1911, 250 f. und HEINIMANN 80 Anm. 2 möchte ich annehmen, dass die Exemplifikation mit den κακά, aus denen jeder Mensch, vor die Wahl gestellt, sich wieder die eigenen aussuchen würde (Herodot VII, 152), volkstümlich und somit älter ist als die Beziehung auf die νόμοι. Aber da Herodots persönliche Weltansicht auf Duldsamkeit führte, so konnte er den Gedanken sehr wohl ohne sophistische Hilfe auf die νόμοι übertragen, auch wenn der sophistische Verfasser der Dialexeis (2, 18; 26) unabhängig von ihm das Gleiche getan haben sollte. [2] Auch hier ist bei Hipp. *Aer.* 12 eine schematisierende Weiterbildung erkennbar, wenn an der Stelle von Jonien dem ganzen mittleren (Klein-)Asien ein besonders günstiges Klima zuerkannt wird.

erster Linie von ihrem Alter hatte. Hier hat er konsequent die Erkenntnis weiter verfolgt, die schon Hekataios gewonnen hatte, dass die Griechen mit ihrer geschichtlichen Erfahrung keineswegs besonders weit zurückreichten, sondern vor allem wesentlich jünger als die Ägypter waren. Das Ägyptenbuch Herodots ist ja voll von all den « Erfindungen », die die Griechen von den Ägyptern übernommen haben sollen, von den Göttern und ihren Kulten bis zur Nachweisung eines ehrlich erworbenen Lebensunterhalts, einem Gesetz, das Solon dem Ägypterkönig Amasis nachgebildet haben soll (II,177,2). Herodot glaubt an eine chronologisch erheblich voneinander abweichende Entstehung der verschiedenen Völker, und wenn die Ägypter eins der ältesten (II,2 ff.), so sind die Skythen nach ihrer eigenen Überzeugung das jüngste (IV,5,1).

Aber auch die Griechen sind ein relativ junges Volk. Diese Überzeugung geht auf die Überlieferung von den Pelasgern zurück, die vor den Hellenen Griechenland bewohnten. Diese Tradition enthält ja ohne Zweifel ganz richtige Vorstellungselemente von der vorgriechischen Bevölkerung, die das ägäische Gebiet bewohnte. Sie ist, nach vereinzelten Ansätzen bei Homer, in der mutterländischen genealogischen Überlieferung nachzuweisen und liegt z.B. auch im äschyleischen Hiketidendrama vor, wo der Argiverkönig Pelasgos heisst und über ein grosses Reich regiert, das bis nach Thrakien und Epirus reicht (*Suppl.* 252 ff.). Diesen Pelasgern als « Urgriechen » ist ebenso wie den herodoteischen ägyptisches Wissen auf dem Gebiet der Religion zugekommen (*Suppl.* 220. Hdt. II,51). Das Zentrum der pelasgisch-hellenischen Urreligion ist Dodona (vgl. *Il.* XVI, 233. Hes. *Fr.* 212 Rz. Hdt. II,57,1/2).

Die uns am meisten interessierenden Nachrichten Herodots über die Pelasger stehen im ersten Buch, Kap. 56/8. Danach war der jonische Stamm ursprünglich ein pelasgisches, der dorische ein hellenisches Volk. Während die

Jonier sesshaft blieben, sind die Dorer viel gewandert und aus Thessalien allmählich in die Peloponnes gelangt. Dieses hellenische Volk hat sich einmal als ein kleiner Stamm von den Pelasgern abgespalten und muss bei dieser Abspaltung sogleich die hellenische Sprache ausgebildet haben. Die Pelasger dagegen redeten eine barbarische Sprache [1] und nahmen die hellenische Sprache erst bei der Umwandlung in Hellenen an, was durch die Berührung mit den schon vorher hellenischen Dorern geschehen sein muss. Gedacht ist bei diesen « pelasgischen » Joniern natürlich vor allem an die Athener, die ja grossen Wert auf ihr Autochthonentum legten (vgl.Hdt. I,57,9). Wie sich Herodot den Prozess der Abspaltung der Dorer von den Pelasgern und die spätere Umwandlung der Jonier in Hellenen im einzelnen vorgestellt hat, wird leider nicht ganz deutlich [2]. Dass die Erinnerung an die dorische Wanderung und ihre Zusammenstösse mit der vordorischen, in Wahrheit aber auch schon hellenischen Bevölkerung hier sich niedergeschlagen und gegenüber ihrer sonst vorherrschenden Mythisierung einen rationalisierten Ausdruck gefunden hat, ist klar.

Wichtig ist für Herodot vor allem der Schluss, den er aus diesen Voraussetzungen auf die relative Jugend des hellenischen Volkes zieht, und die Überzeugung, die er nicht weiter ableiten kann, aber um so sicherer ausspricht, dass « das hellenische Volk sich von dem älteren barbarischen getrennt habe als ein geschickteres und törichter Einfalt fernerstehendes ». Der geschichtliche Prozess hat also ein Volk

[1] Schon die Kommentare haben bemerkt, dass diese Ansicht Herodot nicht daran hindert, in seinem Exkurs über die pelasgischen Anfänge der griechischen Religion die angeblich pelasgische Bezeichnung θεοί gut philosophisch aus dem Griechischen zu etymologisieren (ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον II, 52, 1). [2] Vgl. How-Wells, *a.O.* I 442 ff. F. Schachermeyr *RE* XIX 1937, 252 ff. Herodot trägt I, 57, 3 seine These, soweit sie die Athener angeht, selbst mit der Einschränkung vor « wenn tatsächlich das *ganze* Pelasgervolk so beschaffen war », d. h. ursprünglich barbarisch sprach.

hervorgebracht, das sich durch besondere Intelligenz auszeichnet (I,60,3); das ist gewissermassen die *differentia specifica* der Hellenen. Diese Charakterisierung ist es auch, die die Gegenüberstellung von Hellenen und Barbaren durch Demarat bei Herodot VII,102,1 von der sonst ähnlichen bei Aischylos unterscheidet. Bei Herodot kommt nämlich unter den Ursachen der griechischen Arete zum « Gesetz » noch die σοφίη hinzu: während das Gesetz den Griechen hilft, die Despotie abzuwehren, ist die σοφίη das Mittel gegen die Armut: sie ist also etwa die erfinderische Intelligenz. Diese Intelligenz und Einsicht ist es auch, die die Griechen soviel Gutes von älteren Völkern, besonders den Ägyptern, übernehmen liess. Die Skythen dagegen z.B., die noch jünger als die Griechen sind, haben ihre Könige, die von den Griechen lernen wollten, umgebracht und verleugnet (Anacharsis und Skyles: IV,76/80).

In bewusstem Unterschied zu einer derartigen Selbstabschliessung stehen die Griechen der vorklassischen und klassischen Zeit der Welt und dem Fremden in ihr offen gegenüber. Sie verstehen sie — auch nach der geschichtlichen Erfahrung der besonderen Stellung der Griechen unter den anderen Völkern — als eine Einheit, in der alles Menschliche grundsätzlich der gleichen Gesetzlichkeit unterliegt, die zu erkennen nur der unvoreingenommene Blick in diese Welt ermöglicht.

DISCUSSION

M. Baldry: Perhaps I may begin the discussion by raising a question which is connected with Herr Diller's final point, the importance of intelligence as the mark by which the Greeks believed they were distinguished from non-Greek — even older non-Greek — peoples. On the one hand we have the word βάρβαρος in the sense «speaking another language»; on the other hand, in a sense which has other implications — inferiority, lack of political or moral order, failure to recognise the proper limit set for man or the divine order of the cosmos. The question I would like to raise is how far there is a gap between these two senses of the word; or to put the same point in another way, why did a word which originally referred to the use of language become the term distinguishing Greeks from non-Greeks, with all the implications I have mentioned ?

As I see the matter, it was not by chance that this development of the use of the word βάρβαρος took place: the seeds of the later meaning were present in the word from the first. For the Greeks, more than for any other people, the use of language, of articulate and intelligible speech, was the basis of all man's understanding of the order of things, whether in moral and political life or in the cosmos as a whole. It is because man is a talking animal that he is an intelligent animal. The point is made clear in the double sense (as we see it) of the word λόγος— both the spoken word and reason, both intelligible speech and realisation of order. The βάρβαρος, I suggest, was the man who lacked λόγος in both these senses: from the idea that his language did not make sense it was easy to move to the view that there was no sense, no proper order, in his outlook or his way of life either.

The fragment of Heraclitus — κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα, βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων — is of great significance here: souls which are « barbarous » not only do not

understand the language of the senses, but cannot grasp the λόγος, the orderly principle or arrangement, in human life and in the cosmos. To my mind the later implications of the word βάρβαρος are already present in this fragment of Heraclitus, and it was easy and natural for the transition to take place from the early use of the word to the later antithesis with all its implications of the superior intelligence of the Greeks.

M. Diller: M. Baldrys Hinweis, dass die Bezeichnung des Barbaren als eines Menschen mit mangelnder Sprachbeherrschung von vornherein eine negative Wertung in sich schliesst, ist ohne Zweifel richtig. Für den Griechen ist der Mensch ein ζῷον λόγον ἔχον, auch in einer Zeit, wo diese Definition noch nicht formuliert ist. Heraklits Aussage über die Menschen, die βάρβαροι ψυχαί haben (*Vors.* 22 B 107), ist dafür in der Tat sehr charakteristisch.

M. Kwapong: I think that Professor Baldry's point about the nature of the λόγος is fundamental for our understanding of how βάρβαρος changed in meaning from someone who did not speak the Greek tongue to a foreigner whose mode of living and very nature were inferior and contrary to all that the Greeks stood for. One factor must be given due weight in considering the process of this change and that is the peculiar relationship which developed between the Greek colonies abroad and their mother countries in Greece. These sought to reproduce themselves in the image of their μητροπόλεις — but as independent entities. Λόγος was the essential feature of the Polis in Greece and the Greek colonies jealously sought to recreate the Polis with its characteristic way of life abroad. Hence language, political institutions and social organisation and culture as interpreted by λόγος served to accentuate the difference between the characteristic Greek state and the foreigners outside. And it was not difficult to make the transition from difference to hostility.

M. Peremans: M. Diller a eu raison de souligner, dans le développement de l'histoire grecque, l'importance du conflit qui opposait les Grecs aux Perses dans les guerres médiques.

S'il fallait une preuve, il suffirait de se rappeler le passage des *Perses* (vers 405) où Eschyle insiste sur la portée de cette lutte en écrivant à propos de la bataille de Salamine: νῦν ὑπὲρ πάντων ἀγών. Nous nous permettons cependant de faire remarquer que les guerres médiques étaient loin d'être inévitables, comme le fut quelques dizaines d'années plus tard la guerre du Péloponnèse. Quant aux conséquences du conflit en question, elles furent moins importantes que celles de la nouvelle intervention des Perses en Grèce à partir de 411 av. J.-C.

Dans le passage cité, Eschyle attire l'attention non seulement sur l'opposition entre Grecs et Barbares, mais aussi sur tout ce que les Hellènes, notamment les Athéniens, avaient à défendre contre l'envahisseur. Ils voulaient protéger et conserver ce qu'ils avaient acquis au cours d'une évolution de plusieurs siècles, durant lesquels les Etats grecs s'étaient développés d'une façon très différente les uns des autres. Loin de constituer, à l'aube du ve siècle av. J.-C., une unité politique, ils s'affaiblissaient par des rivalités internes qui continuèrent à se manifester même pendant les guerres médiques.

L'attention des Grecs, celle des Athéniens en particulier, se concentrait donc en grande partie sur des problèmes d'organisation interne de l'Etat. Il en sera de même au cours de la Pentécontaétie, s'il faut en juger d'après l'épitaphios de Périclès (Thuc. II, 35-46) ou d'après la loi de 451 sur le droit de cité, qui ne favorisa nullement, semble-t-il, le rapprochement ou l'unité des Grecs (Plut. *Per.*, XXXVII, 3).

M. Diller: Dass die Antithese Hellenen - Barbaren im Zeitalter der Perserkriege eine geschichtlich wirksame Tatsache war, lässt sich meines Erachtens nicht bestreiten. Sie hat in zwei grossen Werken der folgenden Zeit, in den *Persern* des Aischylos und im Geschichtswerk des Herodot, ihren Niederschlag gefunden und taucht in den sophistischen Reden im letzten Drittel des 5. Jahrhunderts immer wieder auf. Selbst Thukydides, der in seinem Werk durchblicken lässt, dass die Vorstellung vom Freiheitskampf der Hellenen gegen die Barbaren unter athenischer

Führung in der Zeit des peloponnesischen Krieges unter den Griechen nicht viel galt, lässt den Spartaner Lichas dagegen protestieren, dass seine Landsleute durch Verhandlungen mit Tissaphernes einer Mederherrschaft über Griechenland die Wege ebnen wollten (Thuc. VIII, 43, 3).

M. Peremans: M. Diller fait observer qu'Eschyle et Hérodote ont souligné l'importance des guerres médiques. Cette attitude se comprend. Les *Perses* d'Eschyle se situent dans les convulsions de la période d'après guerre, lorsque les combattants de Salamine, encore très nombreux à Athènes, ne demandaient pas mieux que de revivre leur glorieuse victoire.

Quant à Hérodote, il décrit l'opposition entre les Grecs et les Perses au moment où Périclès est devenu le maître incontesté d'Athènes. On comprend dès lors que son intérêt se porte en premier lieu sur l'antagonisme entre Sparte et Athènes et sur la rivalité, à Athènes même, des Philaïdes et des Alcméonides. Quant à Thucydide, mentionné lui aussi par M. Diller, on constate que dans son introduction à la guerre du Péloponnèse, il résume la période antérieure à la guerre de Troie et celle de la Pentécontaétie, mais non pas celle des guerres médiques. Concernant celles-ci il se contente de dire: τῶν δὲ πρότερον ἔργων μέγιστον ἐπράχθη τὸ Μηδικόν (I, 23), sans en donner le récit. Est-il d'avis que les exposés de ses prédécesseurs suffisent puisque ceux-ci ἢ τὰ πρὸ τῶν Μηδικῶν Ἑλληνικὰ ξυνετίθεσαν ἢ αὐτὰ τὰ Μηδικά (I, 97) ? Ou s'intéresse-t-il davantage à l'évolution interne de l'Etat athénien, à celle de la Grèce plutôt qu'à leurs rapports avec des puissances étrangères ? Au cours de son exposé, consacré à la Pentécontaétie, il a soin de signaler la différence de race entre les Athéniens et les Spartiates (I, 102).

M. Dihle: Sicherlich ist es richtig, dass die Athener in der archaischen Zeit vorwiegend mit sich selbst beschäftigt gewesen sind und im ausgehenden 5. u. 4. Jh. vorwiegend mit der Auseinandersetzung innerhalb Griechenlands. Trotz ihrer bedeutsamen Rolle bei der Besiedlung Joniens (Sol. *Fr.* 4, 2 D) haben sie nicht an der grossen Kolonisationsbewegung seit dem 8. Jh. teilgehabt.

Indessen muss man doch immer mit dem gleichzeitigen Vorhandensein verschiedener Bestrebungen rechnen, von denen nur jeweils eine dominiert. So gibt es unter Peisistratos ganz plötzlich eine athenische Kolonisationsbewegung, die dann nach dem Sturz der Tyrannis wieder verebbt und hinter den inneren Auseinandersetzungen zurücktritt, die zur kleisthenischen Reform führen. Die Seepolitik des Themistokles besass also Anknüpfungspunkte in der älteren Zeit. Ganz entsprechend muss man also doch wohl auch im mittleren und späten 5. Jh., als die Tagespolitik dem inneren Kampf der Griechen stärker zugewandt war als dem Verhältnis zum persischen Osten, mit einem Fortleben der Vorstellungen aus der Zeit des Persersturmes rechnen. Die attischen Grabreden zeigen das überdies deutlich genug. Sie operieren mit der Antithese Hellenen-Barbaren, wie sie in der Zeit der Perserkriege entstanden war, als mit einer festen Grösse. In welchem Umfange der diplomatische und kommerzielle Austausch mit dem Osten dieses Klischee allmählich veränderte, darüber werden wir sicherlich im weiteren Verlauf unserer Tagung etwas erfahren.

M. Reverdin: N'oublions pas que la grande confrontation entre Grecs et Barbares que furent les guerres médiques a eu son pendant occidental: la lutte des Grecs de Sicile et d'Italie contre la double menace étrusque et punique. Dans la *Ière Pythique*, Pindare établit entre les deux événements un parallèle saisissant. D'un côté, Salamine et Platée, de l'autre, Himéra et Cumes. Ce parallèle, soit dit en passant, satisfait le goût inné qu'ont les Grecs de la symétrie — goût que reflète, on vient de le voir, la fameuse carte d'Anaximandre.

Que les Grecs, menacés à l'Est et à l'Ouest, aient rassemblé leurs énergies comme ils l'ont fait, qu'ils aient donné un contenu et une force nouvelle au panhellénisme traditionnel ne saurait nous étonner. Il s'agissait pour eux, comme l'a dit Eschyle, d'une lutte mettant en cause tout ce qu'ils étaient (*Pers.* 405: νῦν ὑπὲρ πάντων ἀγών).

Dans ces conditions, on peut s'étonner que les réactions

contre ceux des Grecs — les Thessaliens, les Béotiens, d'autres encore — qui firent cause commune avec les Perses n'aient pas été plus violentes; et aussi que la cohésion entre les principaux alliés, entre Sparte et Athènes, ait paru un moment ébranlée. Le fait est certain: même une fois le danger passé, les Grecs qui avaient fait défection n'ont pas été l'objet de représailles violentes et massives.

M. Baldry: I would like to make a further point affecting the question how far the authors quoted by Herr Diller are typical of the general view held in their time, how far the antithesis between Greek and barbarian was present in the mind of the ordinary Greek or entered into his life. It must not be forgotten that the chief means whereby the Greek made contacts with the barbarian was slavery. For the most part the Greeks met the barbarian not on the frontiers of the Greek world, not in Persia or in the Carthaginian West, but as a slave in his own home, or on the land, or in the workshop. There is a parallel here with the position of the white man in Southern Africa, who probably never meets the coloured man or the black man on equal terms, but knows him only as a servant, and so easily forms a picture of him as someone by nature inferior, lacking in intelligence and enterprise. There may be little reference to this contact between Greek and non-Greek in the surviving literature, but I suggest that it must have played a large part in determining the ordinary Greek's idea of the barbarian and in encouraging his contempt for him as an inferior being.

M. Kwapong: I would only add a qualification to the analogy from slavery in later times. The ordinary slaves the Greeks encountered in their daily lives were only different in language and culture (logos) and not in colour. Hence they could, and did, acquire this Greek culture by long residence in Greece. It was very difficult to distinguish the domestic slave at least from the ordinary Greek in clothes, language etc., at any rate in Athens, if the Old Oligarch's complaints about the arrogance of slaves in Athens may be taken as a guide. But of course the

slave was still a slave and inferior, as the example of the many runaway slaves during the Decelean war testifies and the theories of Plato and Aristotle on natural slavery illustrate.

M. Diller: Aus der ganz richtigen Beobachtung von Herrn Baldry, dass die meisten Griechen Barbaren in ihrem privaten Bereich als Sklaven kennen lernten, erklären sich solche Äusserungen wie die der *Aulischen Iphigenie*, dass den Hellenen das Herrschen, den Barbaren das Dienen zukomme (1400 f.). Auch die Aussagen des Aristoteles über den sklavischen Charakter der Barbaren haben ihren ersten Ursprung in diesen einfachen Tatsachen.

M. Kwapong: It would appear that the further outwards one proceeds from Greece, the better the possibilities for friendly relations between the Greek colonies and the peoples among whom they settled became. An example may be taken from the situation in Cyrene in the fourth century B.C. where we learn from the *Diagramma* of Ptolemy I (*S.E.G.* IX, I) that children of a Greek father and a Libyan mother were to be regarded as citizens and included in the Politeuma of Cyrene. We learn from Aristotle's *Politics* (VI, 2 1319 *b* 2) that here the democratic members had departed from the strict orthodox Greek practice and had flooded the citizen body with these half-castes (νόθοι πρὸς μητρός) to secure their own ends. And it was this situation to which Ptolemy gave recognition in his *Diagramma*.

The law introduced by Pericles in 451 restricting the citizenship to only people who had both Athenian mothers and fathers was more in accord with the normal Greek practice and, as we see in Cyrene, it was remoteness from the mother-country and the shortage of women in the colonies which led to intermarriage and hence a relaxation of Greek exclusiveness. These factors would support the view, then, that relations tended to be better the further one proceeded from the Greek mainland.

M. Baldry: I would add one qualification to what Mr. Kwapong has said. It is true that contact between Greek and non-Greek on equal terms was more common on the fringes of the Greek

world, and that often the result must have been a weakening of the antithesis between them. But of course the opposite could also happen: where the Greeks in such areas felt themselves or their way of life threatened by the power of their barbarian neighbours, they were likely to draw together in defence of their Hellenism and to become more rigidly Hellenic in their ways and ideas than the Greeks of central Greece. To draw a parallel again with Africa, they could develop a « settler mentality ». This certainly seems to have been a common phenomenon in Hellenistic times.

M. Dihle: Ich glaube, dass man zeigen kann, wie Herodot die Eigenart von Hellenen und Barbaren nicht nur im Sinne der jonischen Ethnographie naturwissenschaftlich, sondern darüber hinaus historisch-soziologisch zu erklären vermag. Im Demaratdialog führt Demarat zunächst aus, dass Griechenland seinen Bewohnern eine ärmliche Umwelt biete und sie darum zur klugen Findigkeit und zur Bewahrung ihrer Freiheit anleite, den Voraussetzungen griechischer Tüchtigkeit. Weshalb denn die Spartaner es mit jedem, auch dem zahlenmässig weit überlegenen Gegner aufnehmen könnten. Xerxes versteht das im Sinne jonisch-naturwissenschaftlicher Anthropologie, denn er sagt, der einzelne Spartaner könne doch trotz dieser Bedingungen unmöglich so tüchtig sein, dass er es mit zehn Soldaten der persischen Königsgarde aufnehme. Xerxes versteht also die zwar nicht naturgegebene aber doch durch die natürliche Umwelt bedingte Tüchtigkeit als Eigenschaft des Individuums, das « besser als seine Natur» wird — ganz wie der Autor Περὶ ἀέρων... Diese Auffassung des Xerxes wird von Herodot-Demarat korrigiert: Nicht als Einzelkämpfer, sondern nur in der Formation sind die Spartaner derart überlegen. Die durch den νόμος herbeigeführte Steigerung menschlicher Leistungsfähigkeit ist kein natürliches sondern ein soziales Phänomen und kann darum nicht am Individuum beobachtet werden.

M. Diller: Glauben Sie wirklich, dass in der Demaratrede schon eine naturwissenschaftliche Theorie vorausgesetzt wird ?

M. Dihle: Ich glaube in der Tat, dass Herodot hier eine bereits vorliegende naturwissenschaftlich-anthropologische Theorie korrigiert. Schneidet man nämlich die letzte Replik des Demarat ab, ergibt sich ein durchaus verständlicher Dialog im Sinne einer solchen Theorie. Damit ist natürlich nicht bewiesen, dass gerade die Schrift von der Umwelt älter ist als Herodot. Dass aber Herodot überhaupt auf ethnographisch-anthropologische Theorien aus dem Bereich der jonischen Wissenschaft zurückgreift, ist wohl nicht unwahrscheinlich.

Die Ansicht, dass die griechische σοφία und ἐλευθερία ursächlich mit der Armut des Landes zusammenhängt, würde ich aus dem Ausdruck πενίῃ ἀεὶ ξύντροφος herauslesen, wobei ich zugebe, dass diese Interpretation vielleicht durch Ausdrücke der philosophischen Anthropologie des Hellenismus wie φύσις συνηθείᾳ συντεθραμμένη u.ä. suggeriert sein mag.

M. Diller: Ich habe nach wie vor Bedenken dagegen, dass die Armut hier (VII, 102, 1) als Ursache der σοφίη angesehen werden soll. Ich würde eher eine einfache Feststellung der Phänomene annehmen: Die Griechen leben zwar in einem armen Land, aber sie verfügen über σοφίη, mit deren Hilfe sie die Armut abwehren können. Vielleicht könnte man zur Unterstützung Ihrer Ansicht IX, 122, 3 heranziehen, wo Kyros dem Vorschlag des Artembares ablehnt, die Perser in ein reicheres Land umzusiedeln: Dann werde ohne Zweifel ihre Kriegstüchtigkeit nachlassen: οὐ γάρ τι τῆς αὐτῆς γῆς εἶναι καρπόν τε θωμαστὸν φύειν καὶ ἄνδρας ἀγαθοὺς τὰ πολεμία.

Aber auch in diesem Fall bin ich nicht sicher, ob man eine naturwissenschaftliche Theorie voraussetzen darf, trotz gewisser Ähnlichkeiten mit dem letzten Kapitel der Schrift von der Umwelt. Und wenn wirklich an beiden Stellen verwandte Theorien vorliegen sollten, würde ich eine direkte literarische Beziehung jedenfalls ausschliessen.

M. Dihle: Wie im Denken Herodots die gewiss entscheidend wichtige Antithese Hellenen-Barbaren in einer übergreifenden, alle Menschen umfassenden Ordnung aufgehoben ist, zeigt sich

auch darin, dass er Barbaren wie Kroisos oder Xerxes mit völliger Selbstverständlichkeit die Probleme diskutieren lässt, die für die Griechen seiner Zeit fundamentale Bedeutung besassen und als schlechthin menschlich erkannt wurden. So erscheint zum Beispiel in der Adrastos-Geschichte die ganze Stufenfolge, die griechisches Denken im Ringen um den Schuldbegriff bis hin zur Tragödie durchlaufen hat: Am Anfang die alte, Schuld und Haftung nicht unterscheidende Vorstellung, nach der der landflüchtige Totschläger nur der rituellen Entsühnung bedarf, in der Mitte die von Kroisos ausdrücklich getroffene moderne Unterscheidung zwischen Vorsätzlichkeit und Unvorsätzlichkeit (vgl. Plut. *Per.* 36; Ps. Antiph. *Tetr*, 2), am Schluss die « tragische » Sühne des Adrastos, den die juristische Exkulpierung nicht befriedigt und der darum freiwillig in den Tod geht. Das alles spielt sich im barbarischen Milieu ab.

M. Reverdin: Il n'y a rien là d'étonnant si l'on songe que la tragédie a si souvent mis en scène des Barbares, parfois caractérisés comme tels par leur costumes, exprimant des sentiments grecs, réagissant comme des Grecs devant l'événement. Cela est vrai surtout pour Euripide. Affublé à l'orientale — à la perse semble-t-il —, ses Troyens raisonnent et s'expriment comme des Grecs ! La chose est vraie également, mais à un moindre degré, pour Sophocle, et même pour Eschyle. Pourquoi, dès lors, Hérodote n'aurait-il pas prêté à Adraste et à Crésus, un langage, une vue du monde, une pensée plus helléniques que barbares ?

M. Diller: In der Atys-Adrestos-Geschichte frappiert vor allem die formale Verwandtschaft mit der Tragödie. Kroisos ist während der ganzen Geschichte sozusagen « auf der Bühne ». Während seines Gesprächs mit dem Boten der Myser kommt sein Sohn darüber zu (ἐπεσέρχεται) wie in einem tragischen ἐπεισόδιον. Als der Bote mit der Meldung des Unheils eingetroffen ist, flucht Kroisos dem Zeus καθάρσιος und ἑταιρήιος als dem Gott, der das Unheil hätte verhindern müssen und es doch herbeigeführt hat. Das erinnert an die aischyleische Thetis, die in

Apollon den Gott anklagt, der ihrer Ehe Glück prophezeite und nun den dieser Ehe entsprossenen Sohn erschlug (Plat. *Resp.* 383 *a* — *c*). Und als zuletzt der unschuldig-schuldige Adrestos wieder vor Kroisos steht, spricht dieser ihn mit Worten von der Verantwortung frei, die freilich nicht an die Tragödie, sondern an den Priamos der *Ilias* erinnern (III, 162 ff.): nicht du bist mir für dieses Unheil verantwortlich, sondern einer von den Göttern. Es liesse sich noch auf vieles andere hinweisen, vor allem natürlich auf die trügerische menschliche Klugheit, die in Kroisos dem vorausgesagten Unglück zu entgehen versucht, in Atys es missdeutet. Es wäre sehr reizvoll, das weiter auszuführen. Hier müssen diese Andeutungen genügen.

M. Dihle: Sie hatten, Herr Diller, gelegentlich mit vollem Recht auf die besondere Offenheit der kleinasiatischen Griechen gegenüber den fremden Völkern hingewiesen und dann hinzugefügt, dass diese Offenheit auch nach den Perserkriegen bewahrt blieb, wobei Sie wohl an Herodot und seine Reiselust gedacht haben. Nun erleidet die kommerzielle Position der anatolischen Griechenstädte wohl schon bald nach den Perserkriegen infolge der Abriegelung vom Osten erhebliche Beeinträchtigungen. Und wenn Herodots Reisen nach Syrien und Ägypten auch zeigen können, dass es offenbar leicht war, dorthin zu gelangen, so haben wir doch eigentlich keine Anzeichen dafür, dass viele Jonier oder andere Griechen in der Zeit Herodots wie er aus Interesse an der Fremde solche Reisen auch tatsächlich unternahmen. Es fragt sich also, wie weit Herodots ausgeprägtes Interesse an der Fremde in mancher Hinsicht nicht doch ein Anachronismus ist, wie weit wir ihn unter diesem Aspekt als Nachfahren der alten Jonier betrachten müssen. Nicht zufällig setzt er sich in ethnographischen und geographischen Fragen häufig mit Hekataios auseinander, also einem Autor, der immerhin etwa zwei Generationen älter ist als er. Gehört nicht deshalb die extreme Aufgeschlossenheit Herodots gegenüber der fremden Welt eher ihm persönlich als seiner Zeit ?

M. Diller: Ich gestehe, dass ich selbst nur zögernd davon

sprach, dass die Möglichkeiten des Zugangs zu einem grossen Teil der Welt, die das Perserreich bot, auch nach den Perserkriegen von den Griechen noch ebenso wie vorher ausgenutzt wurden. Vielleicht war Herodot wirklich eine späte Ausnahmeerscheinung.

M. Baldry: There is a point in this connexion on which I would be grateful for some clarification from Herr Diller. It is in Herodotus that we find some of our main evidence for the development of Greek hostility towards the barbarian; and yet Herodotus also presents the barbarian peoples alongside the Greeks as part of the whole human world. Is there any inconsistency between these two sides of Herodotus' outlook ? Is there any conflict here ?

M. Diller: Ich würde bei Herodot keinen Widerspruch zwischen seiner Weltoffenheit und seiner Einsicht in die Notwendigkeit des Gegensatzes Hellenen-Barbaren sehen. Dieser Gegensatz gehört für ihn ebenso in die Weltordnung wie in Aischylos' *Persern*, und die Weltordnung wird durch ihn ebenso wenig aufgehoben wie durch andere tiefe Gegensätze in aischyleischen oder sophokleischen Tragödien.

M. Baldry: I agree; and I suppose this means that we must say that the antithesis between Greek and barbarian was never strong enough, at any rate in the mind of Herodotus, to overcome or break down that wider sense of the unity of the human lot which we find in Homer and which Herodotus retains.

M. Reverdin: M. Baldry remarque que les guerres médiques, et l'antithèse Grecs-Barbares ne paraissent pas avoir ébranlé chez Hérodote la conviction que l'humanité est une. On pourrait ajouter, en guise de parallèle, que le microcosme grec, à l'époque où écrivait Herodote, était lui aussi divisé, que des cités hostiles se dressaient les unes contre les autres, et que pourtant, jamais l'hellénisme n'a douté de son unité.

M. Diller: Ich darf hierzu nur noch einmal an die beiden Schwestern im Traum der Atossa erinnern, die Xerxes frevelnd unter ein Joch zu spannen trachtet.

M. Reverdin: Sans doute. Mais ni Hérodote, ni Eschyle n'ont une vue profane des choses. Le conflit entre Grecs et Barbares s'inscrit pour eux dans l'ordre universel tel que l'ont voulu les dieux. Leur vision et leur explication des événements est encore religieuse. On peut même affirmer, je crois, que sous ce rapport Hérodote est en retard sur son temps.

M. Peremans: M. Reverdin souligne à bon droit la tendance théocentrique d'Hérodote et d'Eschyle. Car ces auteurs insistent à de nombreuses reprises sur l'intervention divine, se distinguant ainsi clairement d'un historien comme Thucydide, dont l'interprétation des événements en anthropocentrique.

Cette nouvelle tendance semble déjà s'annoncer dans certains textes d'Eschyle, par exemple dans un passage fameux des *Perses* (vers 361-2), où il fait dire par le messager à Atossa en parlant de Xerxès:

ὁ δ' εὐθὺς ὡς ἤκουσεν οὐ ξυνεὶς δόλον
Ἕλληνος ἀνδρὸς οὐδὲ τὸν θεῶν φθόνον.

La ruse de Thémistocle et la jalousie des dieux sont mises sur le même pied. Eschyle semble tenir compte aussi bien de l'élément humain que de l'intervention divine pour expliquer le résultat final. Les dieux ne sont pas seuls; l'homme collabore avec eux, en attendant que son rôle devienne de plus en plus important.

M. Diller: Ich kann Herodot keinesfalls stärker theologisch orientiert finden als Aischylos. Es finden sich doch auch viele ausgesprochen rationalistische Erklärungen in seinem Werk. Im Botenbericht der *Perser*, 353 ff., spielt Aischylos auf die List des Themistokles an, der den Sikinnos zu den Persern schickte, um sie zum Angriff auf die Griechen zu veranlassen (vgl. Hdt. VIII, 75). Diese List war natürlich in Athen allgemein bekannt, und wenn der Bote bei Aischylos sie so deutet, dass mit dem Unheil ein ἀλάστωρ ἢ κακὸς δαίμων begann, so ist das doch viel mehr eine Dämonisierung und Theologisierung als eine Vermensch-

lichung. Dass der Gott sich des Menschen als Mittel zur Verwirklichung seiner Pläne bedient, gilt als selbstverständlich und hat gerade bei Aischylos seine Parallelen (vgl. etwa Klytaimnestra in *Agamemnon*, 1500 ff.).