

WALTER NICOLAI

Versuch über Herodots  
Geschichtsphilosophie

Es scheint ein menschliches Grundbedürfnis zu sein, sich in der fremden – oder gar unheimlichen – Welt, in der man lebt, dennoch einigermaßen heimisch zu fühlen. Dieses Grundbedürfnis läßt sich in zwei Komponenten zerlegen: in ein mehr rationales Ordnungsbedürfnis und ein mehr emotionales Sicherheitsbedürfnis. Das eine verlangt nach Orientierung, nach festen Regeln und Prinzipien, an denen Denken und Handeln sich ausrichten können. Das andere verlangt nach einer vertrauenswürdigen Geborgenheit, wie man sie etwa als Kind in der Obhut seiner Eltern erfahren hat. Aus diesem doppelten Bedürfnis erwächst im Menschen die Wunschvorstellung von Göttern, die nicht nur die maßgeblichen Weltprinzipien verkörpern, sondern ihm auch als persönliche Helfer zur Seite stehen (oder jedenfalls eine menschenfreundliche Gerechtigkeit garantieren).

Nun macht es allerdings einen erheblichen Unterschied, ob man sich damit begnügt, an die Gerechtigkeit der göttlichen Weltordnung nur so im Allgemeinen zu glauben und sich ihrer in frommen Geschichten bzw. am Beispiel punktueller Erlebnisse zu vergewissern, oder ob man ihr Wirken kontinuierlich in den Strukturen und Prozessen der Lebenswirklichkeit aufzuspüren versucht, wobei sich das unübersichtliche Auf und Ab der menschlichen Geschichte, mehr noch als der 'Kosmos' der Natur, besonders spröde gegenüber der Aufdeckung und dem Nachweis von Gesetzmäßigkeiten verhält. Nichtsdestoweniger läßt sich in der griechischen Literatur das Bestreben, eine göttliche Gerechtigkeit als maßgebliches Steuerorgan der 'Geschichte' aufzuweisen, im Grunde bis zum homerischen Epos zurückverfolgen, das die Wirkungsweise dieser Ordnungsmacht jedoch zunächst nur an einem mythischen Geschehen zu demonstrieren vermag. In den nachfolgenden Jahrhunderten werden die poetischen Lizenzen des Epos schrittweise aufgehoben, bis sich das Theodizee-Denken dem historischen Geschehen (und zwar auch in seinen größeren Zusammenhängen) im 5. Jh. schließlich unmittelbar zuwendet. Die größere Annäherung an die Realität ist zwangsläufig mit Ernüchterung verbunden; der Wunschtraum von einer gerechten göttlichen Weltordnung hält der Realität nur

teilweise stand. Nachdem Thukydides, auf dem Höhepunkt der 'Aufklärungsbewegung', die Befriedigung des Geborgenheitsbedürfnisses völlig preisgegeben hat, kehrt Platon in gewisser Weise zum Mythos zurück und weist der verunsicherten menschlichen Seele eine neue, metaphysische (in den Gestirnen auch sichtbare) Heimat, wo die göttliche Ordnung zwar ungestört ist, aber nur um den Preis ihres Rückzugs aus der Geschichte.

## Herodots<sup>1</sup> Vorläufer

A. Die Gerechtigkeit des obersten Weltenlenkers Zeus zu erweisen, daran ist nicht nur, ganz offensichtlich, der Dichter der Odyssee, sondern, bei genauerem Zusehen, auch der Dichter der Ilias<sup>2</sup> interessiert. Allerdings gestatten sich beide in ihren epischen Geschichtsmodellen erhebliche Vereinfachungen. Erstens beschränken sie sich, bei aller Weltfülle, darauf, Soll und Haben in puncto 'Gerechtigkeit' nur an wenigen Hauptpersonen und Haupthandlungen exemplarisch durchzuspielen und durchzurechnen. Zweitens wählen sie als Thema einen mythischen Stoff, der zwar mit quasihistorischem Anspruch präsentiert wird (und z. T. auch auf geschichtliche Ereignisse zurückgehen mag), von der epischen Tradition aber längst zur poetischen Fabel umgestaltet worden ist. Und drittens machen sie über Wesen und Wirken der Götter ebenfalls nur uneigentliche,

<sup>1</sup> Abgekürzt werden im folgenden zitiert: J. Cobet, Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes, Wiesbaden 1971; K. v. Fritz, Die griechische Geschichtsschreibung, Band I: Von den Anfängen bis Thukydides, Berlin 1967; V. Hunter, Past and Process in Herodotus and Thucydides, Princeton/New Jersey 1982; H. R. Immerwahr, Form and Thought in Herodotus, Cleveland/Ohio 1966; W. Marg (Hrsg.), Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung (WdF), Darmstadt<sup>3</sup> 1982; Chr. Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt a. M. 1980; H. Wood, The Histories of Herodotus. An Analysis of the Formal Structure, The Hague 1972.

<sup>2</sup> Zur Ilias: H. Lloyd-Jones, The Justice of Zeus, Berkeley 1971, 1-27; Verf., Wirkungsabsichten des Iliasdichters, in: Gnomosyne (Festschrift Marg), München 1981, 88-93.

mythische Aussagen, deren hauptsächliche Erklärungsgrundlage in der Ilias z. B. in Situation, Konstellation und Verlauf eines sehr anthropomorph geschilderten olympischen Familienstreits besteht; dabei kommt der Hilfskonstruktion des zwischen Götterwille und Menschenhandlung vermittelnden 'Götterapparates' offenbar vor allem Orientierungsfunktion zu: produktionsästhetisch als Darstellungshilfe für den Autor, der dadurch die Masse der Einzelvorgänge organisatorisch in den Griff bekommt; rezeptionsästhetisch als Erkenntnishilfe für den Hörer, die ihm die verwirrende Vielfalt des irdischen Geschehens zunächst auf den Antagonismus zweier Götterparteien und letztlich auf den allesübergreifenden Willen des Zeus hin transparent macht.

Unter den vereinfachten Bedingungen dieses mythischen 'Modellversuchs' kommt das homerische Epos bei dem Bild, das es von der Gerechtigkeit des Zeus zeichnet, weitgehend mit zwei Einschränkungen aus, die im großen und ganzen auch für das spätere griechische Theodizee-Denken Gültigkeit behalten. Einmal geht es der göttlichen Gerechtigkeit, wenn sie durch einen Unrechtsakt provoziert wird, nicht so sehr um Wiedergutmachung für das Opfer als vielmehr um Bestrafung des Täters: sie ist also in erster Linie eine vergeltende Gerechtigkeit, die Störungen der Ordnung nicht untätig mit ansieht, sondern sie dem Störenfried kräftig heimzahlt; die Odyssee geht noch einen Schritt weiter und macht ihren Hörern, über die Bestrafung der Schuldigen hinaus, Hoffnung auch auf Belohnung der Guten. Hauptnutznießer dieser göttlichen Vergeltung (um dessen willen sie letzten Endes erdacht wurde) ist die menschliche Gemeinschaft, die ohne ein gewisses Maß an Gerechtigkeit nicht gedeihen kann. Eine zweite Einschränkung betrifft die Störanfälligkeit der göttlichen Ordnung: sie ist durch menschliche Willkürakte jederzeit verletzbar und bedarf, um wieder ins Gleichgewicht zu kommen, oft langwieriger Vergeltungsaktionen (und z. T. direkten göttlichen Eingreifens). In einer sich narrativ artikulierenden Theodizee (in der mythischen des Epos ebenso wie in der historischen der Geschichtsschreibung) äußert sich das in der Weise, daß die gestörte göttliche Ordnung in der Regel erst am Ende der jeweiligen Geschichte ihr Gleichgewicht wiederfindet. Das heißt: die gerechte Ordnung des Zeus vermag sich nur in der Zeit und nur gegen Wider-

stände zur Geltung zu bringen und zwar vollkommen erst am – für griechisches Denken so bedeutenden – Endpunkt (vgl. Semonides 1,1 W.: τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει). Nur das Telos kann also mit dem Willen Gottes identifiziert werden. Aber selbst dieses nicht uneingeschränkt; denn die Bestrafung des Unrechts reißt unvermeidlich – wofür Zeus nicht verantwortlich gemacht wird – auch zahlreiche mehr oder weniger Unschuldige ins Verderben.

B. In der archaischen Zeit kommt – vor allem in der Philosophie, aber auch in der Dichtung – die Tendenz auf, die Wirklichkeit in einer neuen, unmittelbareren Weise zu erfassen. Man begnügt sich – erstens – nicht mehr mit einer Demonstration an exemplarisch ausgewählten Einzelfällen, sondern sucht allgemeingültige Gesetzmäßigkeiten zu formulieren; der Erfolg der vorsokratischen Naturphilosophie beruht nicht zuletzt darauf, daß sie, in ihrer quasi strukturalistischen Verfahrensweise, alles Konkrete mit seinem individuellen Werden und Vergehen konsequent ausklammert. Dazu kommt – zweitens – der folgenreiche Paradigmenwechsel vom Mythos zur Wirklichkeitsaussage: die Abkehr von der autonom und lebensfremd zu werden drohenden mythischen Scheinwelt des Epos läßt sich zurückverfolgen bis zu Hesiods *Musenprooimion* (Thg. 27f) und manifestiert sich u. a. in den ethischen Mahnungen der *Erga*, im durchgängigen Gegenwartsbezug der frühgriechischen Lyrik sowie in der generalisierenden Sachaussage der jonischen Naturphilosophie. In engem Zusammenhang damit steht – drittens –, daß die Methode, „auf direktem Weg über einen Sachverhalt in sachlicher Weise zu sprechen“<sup>3</sup>, auch auf die Götter angewendet wird, mit dem Ergebnis, daß die Götter des Mythos zunehmend entpersonalisiert und etwa durch das Neutrum ‘das Göttliche’ (τὸ θεῖον) ersetzt werden. Da dieser Trend zur Verallgemeinerung der Erkenntnis, zur Wirklichkeitsnähe und zur Entpersonalisierung der Götter zur Folge hat, daß die persönliche Mensch-Gott-Beziehung, die für den Mythos selbstverständlich war, verloren geht, wendet sich das Geborgenheitsverlangen eines breiteren Publikums, das bei den

<sup>3</sup> W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, 453.

Vorsokratikern (wenn man einmal von den Katharmoi des Empedokles absieht) weitgehend unberücksichtigt bleibt, u. a. den Mysterienkulten zu.

C. Ein wichtiger Wirklichkeitsbereich wird von der frühgriechischen Wissenschaft erst verhältnismäßig spät erschlossen: die menschliche Geschichte. Hier ist es Herodot, der die Ablösung des Mythos durch die Sachaussage – nach den tastenden Versuchen einiger anderer (Hekataios, Akusilaos, Pherekydes, aber auch Aischylos' Perser) – als erster konsequent durchgeführt hat. Seine besondere Leistung ist es, daß er sich nicht – wie Philosophie und Lyrik – mit generalisierenden Aussagen über Eigenart und Bedingtheit des menschlichen Lebens begnügt, sondern den Gesamtbestand der Menschheitsgeschichte, soweit er ihn aus der Überlieferung rekonstruieren kann, aufzeichnet und seinen Lesern verständlich zu machen sucht. Herodot deutet menschliches Geschehen also – wie einst Homer und wie die gleichzeitige Tragödie – an Hand von konkreten Einzelgeschichten; aber während Epos und Tragödie freie dichterische Bearbeitungen des überlieferten Mythos geben, dessen Historizität zwar naiv vorausgesetzt wird, der aber vor allem exemplarisch gemeint ist (οἷα ἄν γένοιτο) und vom Autor auch als Vehikel seiner eigenen Weltinterpretation benutzt wird, strebt die Geschichtsschreibung eine möglichst genaue Erfassung des wirklich Geschehenen an (ὅσα ἐγένετο, und zwar καθ' ἕκαστον) und macht, nachdem der aufkommenden Schriftkultur die mythische Wahrheit suspekt geworden ist<sup>4</sup>, die geschichtliche Erfahrung zur Hauptbezugsquelle ihrer Erkenntnis<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Siehe W. Rösler, Schriftkultur und Fiktionalität. Zum Funktionswandel der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles, in: A. u. J. Assmann u. C. Hardmeier (Hgg.), Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, München 1983, 109–122; vgl. auch die Aufsatzsammlung von E. A. Havelock, The Literate Revolution in Greece, Princeton N. J. 1982.

<sup>5</sup> Immerwahr, Form and Thought 5: Herodot "first discovered history as a method of understanding the world as a whole, and made it the equal of poetry and philosophy".

Mit dem Übergang vom Mythos zur Geschichte ist verbunden, daß die herodoteische Geschichtsschreibung im allgemeinen darauf verzichtet, für ihre Darstellung und Erklärung menschlichen Geschehens unmittelbare göttliche Eingriffe zu bemühen. Man wird darin vor allem den Einfluß der vorsokratischen Naturphilosophie zu sehen haben, die über die Entpersonalisierung der Götter (und die damit verbundene Ausschaltung persönlicher Handlungsmotive wie Affekt und Interesse) zu einer Versachlichung des obersten Seinsprinzips (*ἀρχή*) gekommen ist<sup>6</sup>, das sowohl ein für den gesamten Seinsbereich gültiges 'Weltgesetz'<sup>7</sup> hervorbringt (vgl. Heraklits *θεῖος νόμος* B 114<sup>8</sup> und Empedokles B 135) wie auch dessen unbedingte Einhaltung gewährleistet, indem es den Kosmos befähigt, jede Störung mit einer angemessenen Vergeltung zu beantworten und somit die Ordnung selbsttätig – also aus eigener Kraft – wiederherzustellen (vgl. Anaximander B 1: *διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*). Auch bei den Dichtern finden sich Ansätze solchen Denkens: bereits Hesiod hat sich seinen Zeus als 'Gesetzgeber' vorgestellt (*τόνδε ... νόμον διέταξε Κρονίῳν*, *Erga* 276); ob Solon darüberhinaus schon an eine weltimmanente, sozusagen automatisch wirksam werdende Gerechtigkeit

<sup>6</sup> Vgl. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Darmstadt 1964, 196ff; Ch. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York <sup>2</sup>1964, 193: "In the historical experience of Greece, Nature became permeable to the human intelligence only when the inscrutable personalities of mythic religion were replaced by well-defined and regular powers. The linguistic stamp of the new mentality is a preference for neuter forms"; W. Burkert (s. Anm. 3) 452ff. 468ff (475: „Synthese von Religion und Naturphilosophie“).

<sup>7</sup> Kahn (s. Anm. 6) 192f: "it is not the assimilation of Nature and Society which philosophy was called upon to establish, but rather their separation from one another ... But the concept of the world as a *κόσμος* or well-ordered constitution of things dates from the earlier period when the two realms were still counted as one"; vgl. auch J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, vol. 1, London 1979, 128–132.

<sup>8</sup> Dazu F. Heinimann, *Nomos und Physis*, Basel 1945, 65ff; W. C. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 3, Cambridge 1969, 55ff. – Vgl. auch B 94.

geglaubt hat<sup>9</sup>, ist umstritten; Aischylos jedenfalls war m. E. überzeugt, daß sich die Wiedervergeltung, sofern sie nicht durch einen Gerichtsentscheid ersetzt wird, mit der Zwangsläufigkeit eines Naturgesetzes vollzieht<sup>10</sup>. Versachlichung der Götter (τὸ θεῖον) und damit verbundene Automatisierung der göttlichen Gerechtigkeit haben zur Folge, daß es bei Herodot in der Regel keine authentischen Götterhandlungen und Götterreden im Stil Homers mehr gibt.

## Herodot

Daß „Herodots Auffassung von den Göttern durchaus retardierend gewirkt und ihm vielfach eine wirklich historische Darstellung, die alles menschliche Geschehen nach den Gesetzen der Kausalität verknüpft, unmöglich gemacht“ habe, dieses vielzitierte Fehlurteil Jacobys<sup>11</sup> ist längst korrigiert. Focke hat schon 1927 zu Recht gefordert, daß der Satz „in sein Gegenteil verkehrt werden“ müsse: „eben sein Götterglaube hat Herodot recht eigentlich erst zum Historiker gemacht, indem er ihn in der Fülle der Geschehnisse bestimmte Sinnzusammenhänge sehen ließ“<sup>12</sup>. Inzwischen ist die hermeneutische Reflexion und mit ihr die Einsicht, daß historische Erkenntnis, ihrem Wesen nach, nicht 'objektiv' im Sinne „einer reinen Wiedergabe subjektunabhängiger Realität“<sup>13</sup> sein kann, weithin Allgemeinut der Wissenschaft geworden<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> So W. Jaeger, Solons *Eunomie*, SB Berlin 1926, 75 ff; kritisch A. Masaracchia, Solone, Firenze 1958, 224 f und A. Spira, Solons *Musenelegie*, Gnomosyne (Festschrift Marg), München 1981, 190 f (mit Literatur).

<sup>10</sup> Dazu Verf., Zur Theodizee des Aischylos, *Zeitschr. f. Rel. u. Geistesgesch.* 29, 1977, 23–28; und jetzt grundlegend Meier, Entstehung des Politischen 144–246.

<sup>11</sup> F. Jacoby, RE Suppl. II, 1913, s. v. 'Herodotos', 479.

<sup>12</sup> F. Focke, Herodot als Historiker (Stuttgart 1927), auszugsweise in: Marg, Herodot (dort S. 38). Vgl. Meier, Entstehung des Politischen 240: „aus dieser metaphysischen Gewißheit resultierte die Kontingenztoleranz“.

<sup>13</sup> H. M. Baumgartner, Die subjektiven Voraussetzungen der Historie und der Sinn von Parteilichkeit, in: *Theorie der Geschichte. Objektivität und Parteilichkeit*, hrsg. v. R. Koselleck, W. J. Mommsen u. J. Rüsen, München 1977, S. 430; eine gute Einführung in das Problem bietet auch der

So war es nur konsequent, daß das theologische bzw. philosophische Moment in der herodoteischen Geschichtsschreibung zunehmend das Interesse der Forschung auf sich gezogen hat, von Regenbogen<sup>15</sup> angefangen, über Pohlenz<sup>16</sup>, Nilsson<sup>17</sup>, Huber<sup>18</sup>, Strasburger<sup>19</sup>, v. Fritz<sup>20</sup>, Lloyd-Jones<sup>21</sup> und Erbse<sup>22</sup>, bis zu den für die gegenwärtige Herodot-Interpretation grundlegenden Strukturuntersuchungen von Immerwahr, Cobet, Wood und Hunter. Auch wenn hier und da betont wurde, daß Herodot „weder Philosoph noch

Sammelband: Historische Objektivität, hrsg. v. J. Rüsen, Göttingen 1975.

- <sup>14</sup> Vgl. Margs Vorwort in: Marg, Herodot 1f. – Wenngleich Meier, Entstehung des Politischen, der Auffassung zuneigt, daß bei Herodot „alle Sinneinheiten durch die Zueinanderordnung letztlich aufgehoben werden, ... daß letztlich offenbleibt, wie alles zusammenhängt“ (406), so gesteht er ihm doch zu, „daß er eine historische Darstellung, und eben mit Hilfe solcher religiös-metaphysischer Deutungen, überhaupt erst möglich gemacht hat“ (405).
- <sup>15</sup> O. Regenbogen, Herodot und sein Werk (1930), in: Marg, Herodot 57–108 („Das Gesetz des Wandels von Größe und Sinken, Macht und Sturz: wir würden es ein historisches Gesetz nennen. Aber für Herodot ist ... es ... zugleich ein religiöses, ein metaphysisches Gesetz“ 101).
- <sup>16</sup> M. Pohlenz, Herodot. Der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes, Leipzig 1937.
- <sup>17</sup> M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1, München <sup>3</sup>1967 (zuerst 1941), 759–767.
- <sup>18</sup> L. Huber, Religiöse und politische Beweggründe des Handelns in der Geschichtsschreibung des Herodot, Tübingen 1965 (Diss.).
- <sup>19</sup> H. Strasburger, Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung, Wiesbaden 1966 („Von einem echten Primat der theologischen Geschichtsdeutung kann man ... für das heidnische Altertum nur bei Herodot sprechen“ 70).
- <sup>20</sup> v. Fritz, Griech. Geschichtsschreibung.
- <sup>21</sup> H. Lloyd-Jones (s. Anm. 2): “Herodotus ... saw history not simply as a mass of events and genealogies, but as a process whose meaning he made a sustained attempt to understand” 59; “a concept of a comparatively advanced theology” 69.
- <sup>22</sup> H. Erbse, Über Herodots Kroisoslogos, in: Kleine Schriften, Berlin 1979, 180–202 („ein Geschichtsschreiber, der sich dem Gesetz einer Theodizee unterstellt“ 196).

Theologe<sup>23</sup> sei, „sich wirklich mit Taten und nicht vornehmlich mit Theologie befaßt“<sup>24</sup> und „offenbar kein Bedürfnis nach Theodizee gehabt oder ... es erfolgreich unterdrückt“<sup>25</sup> habe, so besteht heute doch weitgehend Übereinstimmung, daß er sich „in gewisser Weise nicht nur als Historiker, sondern auch als Geschichtsphilosoph betätigt hat“<sup>26</sup>. Wie die jonischen Naturphilosophen, als sie den Kosmos zum Gegenstand ihrer *ιστορίη* machten, so ließ sich offenbar auch Herodot, als er seinerseits das ‘Paradeigma’ Geschichte wählte, letzten Endes von einem philosophischen Erkenntnisinteresse leiten; schließlich waren Geschichtsschreibung und Philosophie damals so wenig gesonderte Wissensgebiete wie Dichtung und Philosophie zur Zeit Homers. Gewiß, Herodot war „ein wirklicher Historiker“, der sich hütete, „sein Material bis zum letzten durchzustilisieren und die geschichtliche Wirklichkeit hierbei völlig zum Verdampfen zu bringen“<sup>27</sup>, und der auch „nicht wie ein moderner Geschichtsphilosoph alles auf eine aus einer einheitlichen logisch konsequenten und in sich geschlossenen Weltanschauung hervorgehende Auslegung des Geschehens hin ausgerichtet hat“<sup>28</sup>; aber das kann kein Grund sein, seinem Werk den Rang einer – unter anderem auch – philosophischen Leistung abzuspochen.

Wiewohl also an der Existenz einer Art herodoteischer ‘Geschichtsphilosophie’ nicht zu zweifeln ist, so läßt sich diese doch nur schwer systematisieren<sup>29</sup>. Das hat seine Ursache vor allem darin, daß Herodot – als Historiker – „die Ausdeutung des Geschehens nicht unmittelbar als solche und sozusagen in abstracto“ gibt, „sondern indirekt durch die Geschichten hindurch“<sup>30</sup>. Aus diesem Grund hat die neuere Forschung ihren Weg vorzugsweise über eine Struk-

<sup>23</sup> A. Heuß, *Motive von Herodots lydischem Logos*, *Hermes* 101, 1973, 385–419 (S. 412).

<sup>24</sup> Immerwahr, *Historical Action in Herodotus* (1954), deutsch in: Marg, *Herodot* 514.

<sup>25</sup> Meier, *Entstehung des Politischen* 398.

<sup>26</sup> v. Fritz, *Griech. Geschichtsschreibung* 464.

<sup>27</sup> Heuß (s. Anm. 23) 413.

<sup>28</sup> v. Fritz, *Griech. Geschichtsschreibung* 466.

<sup>29</sup> Heuß (s. Anm. 23) 412.

<sup>30</sup> v. Fritz, *Griech. Geschichtsschreibung* 464.

turanalyse des Werks genommen. Die wichtigsten Erkenntnisse, die sich daraus für Herodots Geschichtsphilosophie ergeben, sollen im folgenden zusammengefaßt und in einigen Punkten ergänzt werden.

Durch die Unsicherheit über den genauen Grenzverlauf zwischen Herodots eigenen Vorstellungen und solchen, die von der Tradition vorgegeben waren<sup>31</sup>, wollen wir uns nicht beunruhigen lassen. Wo Herodot sich von fremden Meinungen ausdrücklich distanziert, sind die Fronten klar; und wo er bestimmte Strukturen und Deutungsmuster in auffälliger Häufigkeit verwendet, ist – auch wenn es traditionelle sein sollten – jedenfalls seine Aneignungsabsicht deutlich. Im übrigen müssen wir uns damit abfinden, daß die Geschichtsschreibung anfangs zum Teil noch vom Rollenverständnis ihrer Vorgängerin, der Dichtung, geprägt war, der als „Trägerin der *mémoire collective*“<sup>32</sup> in einer ursprünglich schriftlosen Kultur die wichtige Aufgabe der Traditionsvermittlung zufiel. Die Vorteile, die sich aus Herodots konservativer Behandlung der Überlieferung<sup>33</sup> – gewollt oder ungewollt – für die moderne Geschichtsforschung ergeben, sind mehrfach anerkennend gewürdigt worden<sup>34</sup>.

Während es Jacoby bei seiner epochemachenden Kompositionsanalyse von 1913 vornehmlich darum ging, „die Entstehungsgeschichte aus der Komposition abzulesen“ (um so „das große Problem“ zu lösen: „Wie ist Herodot zum ‘Vater der Geschichte’ gewor-

<sup>31</sup> Dazu H. Strasburger, *Herodot als Geschichtsforscher*, im Anhang zu: *Herodot, Geschichten und Geschichte*, übers.v. W. Marg, bearb. v. G. Strasburger, Bd. 2, Zürich 1983, 453–455.

<sup>32</sup> Rösler (s. Anm. 4) 111; vgl. M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris 1950.

<sup>33</sup> Immerwahr, *Form and Thought* 5: „His own contribution . . . consisted in the combining and arranging of traditions, with the result that his own work became henceforth a living tradition for the present and the future. This was possible only by accepting as much as possible of the facts, as well as the bias, in earlier accounts: his work thus presents itself as a summary of past historical thought as well as of facts“. Vgl. auch Meier, *Entstehung des Politischen* 340. 390ff.

<sup>34</sup> v. Fritz, *Griech. Geschichtsschreibung* 469: „darin, daß er so viel von diesen Aspekten bewahrt hat“, liegt „seine Einzigartigkeit als Historiker“; Heuß (s. Anm. 23) 414: „es gehört zum Wesen eines guten Historikers, daß er sich in dieser Weise ‘transzendieren’ läßt“.

den?<sup>35</sup>), haben die neueren Strukturanalysen von Immerwahr<sup>36</sup>, Wood<sup>37</sup>, Hunter<sup>38</sup> und anderen<sup>39</sup> in erster Linie das Geschichtsverständnis Herodots im Auge. Die drei amerikanischen Forscher verzichten z. T. zwar bewußt darauf, seine direkten Aussagen zum Thema in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen zu stellen<sup>40</sup>, geben sich andererseits aber auch nicht mit den historischen Fakten als solchen zufrieden, sondern bestehen auf einer "de-emphasis of the actual events into symptoms of an internal or metaphysical tendency"<sup>41</sup> und machen es daher zu ihrer Hauptaufgabe, bestimmte wiederkehrende "patterns" in Herodots Darstellung zu erfassen ("its form presents the main clue to its underlying conception of history"<sup>42</sup>). Alle diese patterns haben es letzten Endes mit der Grundstruktur des "natural process of history"<sup>43</sup> zu tun, der u. a. definiert wird als "the overall cycle of rise and fall"<sup>44</sup>, als "initial obscurity:

<sup>35</sup> Jacoby (s. Anm. 11) 280.

<sup>36</sup> Form and Thought (der Titel enthält in nuce das Programm: "Herodotus is a classic example of the doctrine that thought appears primarily in organization and structure" 15).

<sup>37</sup> Histories (Untertitel: "An Analysis of the Formal Structure").

<sup>38</sup> Past and Process ("history not as the chronological retelling of events but as the understanding of a totality of interrelated structures or levels" 248).

<sup>39</sup> z. B. H. F. Bornitz, Herodot-Studien. Beiträge zum Verständnis der Einheit des Geschichtswerks, Berlin 1968; Cobet, Herodots Exkurse („die Spannung zwischen Eigenleben der Teile und der Hauptlinie des Geschehens“ sei nicht einseitig „zu Gunsten der ‘Historie’ zu entscheiden“ 42).

<sup>40</sup> Immerwahr, Form and Thought 10: "Ideas appearing in the organization are the real aim of this study. Such themes are not identical with Herodotus' opinions as expressed in various direct statements by the historian, although for the most part they do not contradict them". Vgl. allerdings Wood, Histories 152: "The series of council scenes and visions is Herodotus' metaphysical commentary on events".

<sup>41</sup> Wood, ebenda 28; vgl. Hunter, Past and Process 176. 237.

<sup>42</sup> Immerwahr, Form and Thought 7. Freilich hat nicht jeder einen Blick dafür (vgl. K. H. Waters, Herodotus the Historian, London 1985, 73: Herodotus "adopted various procedures in various cases ... It is not therefore profitable to seek for 'patterns' as some have done").

<sup>43</sup> Immerwahr, Form and Thought 188.

<sup>44</sup> Ebenda 307.

rise and growth: reversal: all seen as points defining the periphery of the circle"<sup>45</sup>, oder jedenfalls als ein gesetzmäßig verlaufender "process, viewed as a totality", bestehend aus "a beginning, certain predictable stages, and an end"<sup>46</sup>.

Die Funktion der patterns ist eine doppelte: sie sind Instrumente der Erkenntnis und der Darstellung zugleich. Einmal nämlich wird Herodot, durch die Entdeckung von patterns, selbst in den Stand versetzt, bestimmte Strukturen der Wirklichkeit allererst wahrzunehmen; und zweitens bedient er sich der patterns für seine Darstellung, um mit ihrer Hilfe die unendliche Fülle des historischen Stoffes so zu selektieren und zu organisieren, daß dieser auch für den Leser verständlich wird. Für beide Zwecke macht er ausgiebig Gebrauch von der sowohl als Konzeptions-<sup>47</sup> wie als Darstellungsprinzip<sup>48</sup> hervorragend geeigneten Figur der Analogie ("Herodotus' mode of reasoning was, in a very basic sense, analogical"<sup>49</sup>).

Für die Erkenntnis fungiert das pattern bei ihm gewissermaßen als *ἐν ἐπὶ πολλῶν*, als die aus vielen konkreten Einzelfällen abstrahierte allgemeingültige Gesetzmäßigkeit des historischen Prozesses,

<sup>45</sup> Wood, *Histories* 31; vgl. Cobet, *Herodots Exkurse* 178: „die fünf großen Geschehenskreise bilden, wie schließlich der eine größte, diese fünf umfassende, solche Modelle (patterns)“.

<sup>46</sup> Hunter, *Past and Process* 249.

<sup>47</sup> "The construction of analogies is a primary function of intelligence" (Wood, *Histories* 19); ihr Ziel: die Aufdeckung der "analogical structure of the world" (Immerwahr, *Form and Thought* 315). "Analogy as a source of hypotheses" (Hunter, *Past and Process* 260).

<sup>48</sup> "Analogy is Herodotus' first principle of order in arrangement of material" (Wood, *Histories* 17); "through analogy Herodotus renders his narrative intelligible" (Hunter, *Past and Process* 176). – Anders J. de Romilly, *La vengeance comme explication historique dans l'oeuvre d'Hérodote*, REG 84, 1971, 335: „La causalité la plus profonde demeure latente et inavouée: tout ce passe comme si elle correspondait à un sentiment nouveau, dont l'auteur n'avait pas encore pris une conscience assez claire pour l'énoncer avec fermeté et y adapter la forme de son récit“.

<sup>49</sup> Hunter, *Past and Process* 225. Vgl. F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, Paris 1980, 241 f. Dazu jetzt die grundlegende Untersuchung von A. Corcella, *Erodoto e l'analogia*, Palermo 1984, die hier jedoch nicht mehr berücksichtigt werden konnte.

die zwar, den jeweiligen Umständen entsprechend, individuelle Abweichungen erfährt, sich aber im Wesentlichen dennoch jedesmal wiederholt. Überhaupt erinnern die Prädikationen dieses pattern wohl nicht zufällig an die platonische Idee oder an das aristotelische εἶδος ("the permanent in a variety of times, places, and changing circumstances", "a timeless paradeigma", "the same for all peoples"<sup>50</sup>); hinsichtlich seiner "hidden rationality" ist es mit Heraklits λόγος verglichen worden ("only modern analysis reveals the hidden order incorporated in the work in a largely unspoken manner"<sup>51</sup>). Im Grunde freilich ist auch bei Herodot das pattern nur Ausdruck jener „eigentümlichen griechischen Wirklichkeitsauffassung, die in der Vielheit das Eine sah und doch über der Einheit das Viele nicht vergaß“<sup>52</sup>, die Arend bereits für das homerische Epos<sup>53</sup> nachgewiesen hat.

Ebenso altehrwürdig ist die Darstellungsfunktion des pattern, das in dieser Rolle bald als Leitmotiv<sup>54</sup>, bald als Symptom<sup>55</sup>, als Symbol<sup>56</sup>, als praefiguratio, als Typus<sup>57</sup> oder als Paradigma bezeichnet wird: "The Lydian Logos . . . serves . . . as a formal praefiguratio of the

<sup>50</sup> Ebenda 177. 183. 217.

<sup>51</sup> Immerwahr, Form and Thought 324.

<sup>52</sup> W. Arend, Die typischen Szenen bei Homer, Berlin 1933, 27; vgl. H. Schwabl, Herodot als Historiker und Erzähler, Gymnasium 76, 1969, 272: „Dem Prinzip der Analogie liegt eine Weltsicht zugrunde“ (dazu S. 261. 266).

<sup>53</sup> Näher als Arends 'typische Szenen' kommt dem herodoteischen pattern das 'Konfliktprogramm', das Verf. in der Ilias aufzuzeigen versucht hat (Kleine und große Darstellungseinheiten in der Ilias, Heidelberg 1973, 143–150) und das in nuce die 'Geschichtsphilosophie' des Iliasdichters enthalten mag. – Auch die Struktur des thukydeischen Werkes ist inzwischen eingehend untersucht worden (H. R. Rawlings III, The Structure of Thucydides' History. Princeton 1981).

<sup>54</sup> Pohlenz (s. Anm. 16) 20.

<sup>55</sup> K. Reinhardt, Herodots Persergeschichten (1940), in: Marg, Herodot 368: mit Herodot beginne die „symptomatische“ Geschichtsschreibung; dazu Cobet, Herodots Exkurse 181<sup>721</sup>.

<sup>56</sup> Wood, Histories 32<sup>18</sup>.

<sup>57</sup> Schwabl (s. Anm. 52) 266. 272; vgl. auch Bornitz (s. Anm. 39) 221.

history of Persia"<sup>58</sup>, "in the case of Cambyses' defeat" (in Äthiopien) "Herodotus has deliberately created a paradigm"<sup>59</sup>, "Darius' Scythian expedition prefigures Xerxes' Greek campaigns", "the Scythians prefigure the Athenians"<sup>60</sup>; kurz, "each process is modelled on the others"<sup>61</sup>, wobei Herodot freilich "likes to hide the formal character of his work behind the fiction of informal reporting"<sup>62</sup>.

### Die Gesetzmäßigkeit des Geschehens

Die uns geläufige Konzeption der Geschichte als 'Weltgeschichte' (im Sinne des Entwicklungsprozesses der Gattung Mensch) hat sich bekanntlich erst im 18. Jh. entwickelt, unter dem Einfluß der christlichen Geschichtsauffassung als 'Heilsgeschehen' und im Zusammenhang mit dem Aufkommen der idealistischen Geschichtsphilosophie<sup>63</sup>. Griechen und Römern scheint die Vorstellung von einem einheitlichen menschlichen Geschehenszusammenhang dagegen fremd geblieben zu sein<sup>64</sup>. So ist auch für Herodot das,

<sup>58</sup> Wood, *Histories* 31; auch Cobet, *Herodots Exkurse* 159, schreibt dem Schicksal des Kroisos „paradigmatischen Charakter“ zu.

<sup>59</sup> Hunter, *Past and Process* 219.

<sup>60</sup> Wood, *Histories* 106; Ähnliches hatte bereits Bornitz (s. Anm. 39) beobachtet. Vgl. Hartog (s. Anm. 49) 53f und S. Saïd, *Darius et Xerxès dans les Perses d'Eschyle*, *Ktéma* 6, 1981, 25ff.

<sup>61</sup> Hunter, *Past and Process* 207. – Anders Ch. W. Fornara, *Herodotus*, Oxford 1971, 29ff: das Thema des persischen Imperialismus, zentral in den Büchern 7–9, sei in den vorangehenden Büchern lediglich ein formales Mittel, um die Darstellung der umfangreichen Stoffmassen zu organisieren.

<sup>62</sup> Immerwahr, *Form and Thought* 15.

<sup>63</sup> „Die Geschichte ist vornehmlich der Entwicklungsprozeß der Gattung Mensch“, *Histor. Wörterbuch der Philos.*, hg. von J. Ritter, s. v. 'Geschichte', Bd. 3, Basel 1974, 361. Vgl. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953; dazu u. a. R. Koselleck u. W.-D. Stempel (Hgg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, München 1973.

<sup>64</sup> Dazu R. Zoepffel, *Historia und Geschichte bei Aristoteles*, Heidelberg 1975, 40ff. Meier, *Entstehung des Politischen* 369<sup>15</sup> weist darauf hin, daß die von Polybios vorgenommene „Singularisierung von 'Geschichte' ... nur angesichts der äußerlichen Zusammenfassung der Mittelmeerwelt

was wir mit dem kollektiven Singular 'Geschichte' benennen, eigentlich nur eine Vielzahl von aufeinander folgenden und z. T. miteinander zusammenhängenden Einzelgeschehnissen<sup>65</sup> (τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων), die er vorwiegend in Form von Geschichten darstellt. Abgesehen von kurzen Angaben, die unterhalb der Schwelle des Erzählformats bleiben, und vor allem von der Darstellungsform der Beschreibung (den geo- und ethnographischen Exkursen), besteht sein Werk demnach aus einer langen, kunstvoll komponierten Reihe von (z. T. ineinandergeschachtelten) Einzelgeschichten<sup>66</sup>, deren Kristallisationskern in der Regel das ist, was man in der modernen Erzählforschung als 'Referenzsubjekt'<sup>67</sup> bezeichnet: also ein bedeutendes Individuum, eine Dynastie oder eine politische Einheit. Im Ganzen überwiegt dabei – wie im Epos – noch stark die personenbezogene Berichtform ("The history of the King is the history of his kingdom"<sup>68</sup>) und dementsprechend die „persönliche Motivierung“<sup>69</sup>: die 'Vita' ist eine Grundform der Geschichten<sup>70</sup>; der Historiker folgt dem Epiker auch darin, daß er die Zielsetzung der Protagonisten zu einem Hauptbezugspunkt seiner Darstellung macht und vermittelt dieser Erfolgsperspektive das Interesse des Lesers bei der Stange hält.

im römischen Herrschaftsbereich möglich“ war; die Israeliten demgegenüber vermochten im AT „eine Einheit der Geschichte von Jahwe her zu konstituieren“ (335).

<sup>65</sup> Meier, ebenda 412: „Damit ist die Wahrnehmung langfristiger Veränderungsprozesse für Herodot ausgeschlossen.“

<sup>66</sup> Meier, ebenda: die Fähigkeit, „sehr verschiedene, im allgemeinen fremde Referenzsubjekte ... von außen und in solcher Vielzahl zu sehen“ (337), diese „multisubjektive Betrachtungsweise“ auf einen so langen Zeitraum zu erstrecken (384) und dabei einen einheitlichen „Geschehenszusammenhang zu konstituieren“, ist „eine ganz ungewöhnliche Leistung“ (385).

<sup>67</sup> Vgl. W.-D. Stempel in: Geschichte – Ereignis und Erzählung (s. Anm. 63) 329; H. Lübke, Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse, Basel 1977, 75ff.

<sup>68</sup> Wood, Histories 63<sup>10</sup>.

<sup>69</sup> Huber (s. Anm. 18) 166–173; vgl. Hunter, Past and Process 233: "Herodotus focuses on the moods, feelings, and responses of the despotes." Dazu Waters (s. Anm. 42) 136ff.

<sup>70</sup> Meier, Entstehung des Politischen 411.

Wie nun in der Realität die Gesamtheit der Einzelgeschehnisse durch die Bildung (und Wiederauflösung) von kleineren und größeren Herrschaftsgebilden strukturiert wird, so erfährt die lange Reihe der Einzelgeschichten in Herodots Geschichtswerk ihre Artikulation dadurch, daß die Geschichten dieser Herrschaftsgebilde – ihrer jeweiligen Bedeutung entsprechend – mehr oder weniger ausführlich dargestellt werden (am umfangreichsten innerhalb des – wohl in Anlehnung an die Ilias gewählten<sup>71</sup> – Rahmenkonflikts zwischen Griechen und Barbaren ist die Geschichte des Perserreiches). Wenngleich sich Herodot keineswegs auf das spektakuläre Schicksal der großen Reiche und Herrscher beschränkt, so schenkt er ihnen doch, weil sie – in ihrer relativen Unabhängigkeit gegenüber äußeren Einflüssen – die Gesetzmäßigkeit des Geschehens besonders deutlich zum Ausdruck bringen, erhöhte Aufmerksamkeit. Die kleineren Geschichten dagegen sind oft weniger ‘durchstilisiert’, weil sich hier, infolge der Lückenhaftigkeit des Materials, der Beschränktheit des menschlichen Gesichtsfeldes und vor allem der größeren Abhängigkeit von ‘Zufällen’, die Gesetzmäßigkeit nicht so zuverlässig fassen läßt.

A. Die dominierende Rolle, die die Geschichten von Auf- und Niedergang der großen Machtgebilde in Ost und West bei Herodot spielen, darf daher als Indiz für sein besonderes Interesse an der Gesetzmäßigkeit der Geschichte gelten, jener Gesetzmäßigkeit, die die oben genannten Strukturuntersuchungen als ‘pattern’ des historischen Prozesses herauszuarbeiten versuchen. Grundfigur dieses pattern ist der Kreis (oder Halbkreis), dessen Aufwärts- und Abwärtsbewegung zunächst einmal die Lebenskurve des Individuums abbildet und dann, analog dazu (und für den Historiker interessanter), auch die Macht- und Erfolgskurve von Individuen, Städten und ganzen Völkern. Alle haben sie einmal klein angefangen, manche von ihnen sind dann (zu Recht oder Unrecht) groß herausgekommen, und zum Schluß müssen alle wieder (sanft oder gewaltsam) auf eine niedrigere Stufe hinunter (1,5,4): τὰ γὰρ τὸ πάλαι μεγάλα ἦν τὰ πολλὰ αὐτῶν μικρὰ γέγονε, τὰ δὲ ἐπ’ ἐμεῦ ἦν μεγάλα, πρότερον ἦν μικρά.

<sup>71</sup> Vgl. Strasburger (s. Anm. 19) 68.

Herodot gebraucht dort, wo er den durch eigenen Schaden klug gewordenen Kroisos als Warner zu Kyros sprechen läßt (1,207,2), selbst das Wort κύκλος<sup>72</sup>: μάθε ὡς κύκλος τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ πρηγμάτων, περιφερόμενος δὲ οὐκ ἔξ αιεὶ τοὺς αὐτοὺς εὐτυχεῖν. Das „Rad der menschlichen Dinge“ erzeugt, im Ablauf der Zeit, eine Art Wellenbewegung, die die Geschichte in jenem Rhythmus des Auf und Ab pulsieren läßt, den man gern als 'kyklisch' bezeichnet. Dieser Begriff stellt zwar (wie zuletzt R. Zoepffel<sup>73</sup> gezeigt hat), wenn man ihn zur generellen Charakterisierung der antiken Geschichtsauffassung verwendet, eine unzulässige Vereinfachung dar; für Herodot aber trifft er, bezogen auf den in jeder Einzelgeschichte sich vollziehenden Kreislauf, durchaus zu.

Wichtigster Punkt der einzelnen Erfolgskurven ist für Herodot zumeist der Endpunkt, der jeweils über die Qualität der Gesamtkurve entscheidet. Als Historiker macht er sich damit die Devise seines Solon zu eigen: σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτὴν κῆ ἀποβήσεται (1,32,9). Hauptbewertungskriterium ist offenbar die Stabilisierung des Erfolgs auf möglichst hohem Niveau (ὅς ... ἂν ... πλεῖστα ἔχων διατελέη καὶ ἔπειτα τελευτήσῃ εὐχαρίστως τὸν βίον, ebenda). Das heißt: es kommt sowohl auf die absolute Höhe des Endpunktes wie auf die Differenz zwischen Scheitelhöhe und Endhöhe an, die möglichst gering sein sollte, damit rückblickend kein Verlustschmerz das Lebensglück trübt. In der Praxis bedeutet das freilich: Stabilisierung auf einem eher bescheidenen Niveau.

Der Gesamtverlauf der Erfolgskurve wird nämlich – wie es scheint – von einem gewissen Symmetriezwang bestimmt: je höher ihr Triumphbogen sich wölbt, umso unmöglicher ist eine dauerhafte Stabilisierung des Erfolgs und umso größer die Fallhöhe. Die Gültigkeit dieses historischen Gesetzes für die Geschichte der Macht und der Mächtigen nachzuweisen, hat sich Herodot besonders angelegen sein lassen; es ist vielleicht kein Zufall, daß gerade amerikanische Forscher (durch die Imperialismuskritik, als Folge des Vietnamkrieges, sensibilisiert) diesen Punkt in den Vordergrund gestellt haben. So

<sup>72</sup> Herodot dürfte diesen κύκλος, im Unterschied zu Archilochos 128 West (γίγνωσκε οἶος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει), als sinnvoll empfinden.

<sup>73</sup> S. Anm. 64, S. 40ff. 64ff.

heißt es etwa bei V. Hunter<sup>74</sup> und zwar bezogen nicht nur auf Herodot, sondern auch auf Thukydides: "What both address, however, is the problems and dangers endemic in arche. And what both see in the past, as well as in the present, is a total process, beginning in some form of unity or unification and followed by development and growth to the point of control over others. This is arche, with its inherent tendency to expansion in the quest for more peoples, more revenues, more dynamis. Ultimately, this tendency results in unfettered pleonexia, which in turn leads to injustice, as the despotes, on the one hand, the city, on the other, seeks to enslave people who have done no wrong and in the end aspires to the conquest of the whole world. For by this point both despotes and city have a tyrant's nature and will not be deterred by rational calculations or warnings. They are full of presumption, self-deception, and covetous desires. They embark on a strateia or stolos of unprecedented magnitude against a distant land, a separate continent, for example, or a large, unknown island. This far-off-land, about which they have many misconceptions, soon produces dangers of its own for the stolos. What seemed at the outset a virtue, bigness, becomes a weakness, for it turns the terrain itself into an enemy".

Herodot hat den Ablauf dieses 'Machtprozesses'<sup>75</sup> offensichtlich für unaufhaltsam gehalten: sobald ein Individuum oder ein Staat sich einmal auf die Bahn der Expansion begeben hat, gerät er zwangsläufig in den vorgezeichneten Kreislauf des Auf und Ab, der eine Stabilisierung auf gleichbleibendem Niveau dann nicht mehr erlaubt, sondern unvermeidlich mit Sturz oder Abstieg endet: "ἀρχή, from being the basis of growth and power, becomes, by Heraclitan enantiodromia, the principle of destruction"<sup>76</sup>. Wer dagegen wie Tellos aus Athen oder die Randvölker Aithiopier und Massageten auf Macht- und Besitzerweiterung verzichtet, der bleibt auch eher vor

<sup>74</sup> Past and Process 229; vgl. Wood, Histories 46.

<sup>75</sup> Cobet, Herodots Exkurse 167.

<sup>76</sup> Wood, Histories 46; dazu vgl. 67f: "The internal contradiction is inherent in the historical process of expansionism. Desire of land, to add land beyond what is one's own, is an injustice which not merely corrupts but causes reversal, for it instills hybris into those who practice it." Hunter, Past and Process 182: "What Herodotus reveals is the manifold dangers

dem Verlust solchen Zugewinns bewahrt, wird freilich normalerweise auch kaum der Aufmerksamkeit des Historikers gewürdigt. Für ein Volk oder Individuum, das erst einmal in den Lichtkegel der Geschichtlichkeit oder der Öffentlichkeit getreten, also auf Expansionskurs gegangen ist (z. B. Lyder, Perser, Athener; Kroisos, die Perserkönige, Polykrates usw.), gibt es keine unschädliche Alternative mehr: entweder muß es seine Aggressivität verstärken (um den Preis eines später umso sichereren Untergangs, wenn es schließlich an einen überlegenen Gegner gerät oder gar, wie Xerxes, von der Gottheit selbst geschlagen wird), oder es muß – wozu es sich selten bereit findet (etwa 2,139) – seine mühsam erkämpfte Position freiwillig räumen; ποίειν ἢ παθεῖν πρόκειται ἄγων (7,11,3), formuliert Xerxes das Dilemma.

Eine solche Zwangsläufigkeit des historischen Prozesses ist für das Gerechtigkeitsempfinden des Geschichtsschreibers selbst wie auch seiner Leser nicht ganz unproblematisch. Daß der Sturz des Tyrannen bzw. der Zusammenbruch des Imperialismus vorprogrammiert ist, registrieren wir auf der einen Seite mit Genugtuung. Auf der andern Seite weckt die ausweglose Situation des Betroffenen unser Mitgefühl, wenn er diesem *circulus vitiosus*, selbst nachdem er Vernunft angenommen hat, beim besten Willen nicht mehr entrinnen kann: weder durch das Ringopfer des Polykrates noch durch Xerxes' Bereitschaft zum Verzicht auf den Griechenlandfeldzug läßt sich der Automatismus des Geschehens aufhalten. Unverkennbar z.B. in der Gyges-Geschichte die Parallelität zur Tragik des aischyleischen Helden, der ebenso verzweifelt wie vergeblich vor der Tat nach einer ungefährlichen Alternative sucht (Agamemnon in Aulis: τῖ τῶνδε ἄνευ κακῶν;<sup>77</sup>) und nach der Tat um die Erhaltung des Status quo ringt (Klytaimnestra: ἐγὼ δ' οὖν ἐδέλω δαίμονι ... ὄρκους θεμένη τάδε μὲν στέργειν<sup>78</sup>). Der Gedanke der Zwangsläufigkeit der Geschichte wurzelt also in einem tragischen Weltverständnis, das

endemic in ἀρχή, once it has reached the point of injustice toward others" (vgl. S. 231). Saïd (s. Anm. 60) 22: „la divinité qui intervient pour pousser Xerxès à marcher contre la Grèce semble n'être qu'une incarnation de la nécessité historique.“

<sup>77</sup> Aisch. Ag. 211.

<sup>78</sup> Ebenda 1568 ff.

freilich, verglichen z. B. mit Aischylos' Eumeniden (die noch vom Glauben an Kraft und Nutzen der politischen Vernunft getragen sind<sup>79</sup>), wesentlich pessimistischer geworden und zu der desillusionierenden Einsicht gelangt ist, daß es keinen mit Machtgewinn verbundenen Erfolg gibt, der nicht rühmenswerte Leistung und von Vergeltung bedrohte Schuld gleichzeitig bedeutet; das ist "the meta-physical dilemma of greatness"<sup>80</sup>.

Die Unvermeidbarkeit des Zusammenbruchs jeder Herrschaft und jeder Erfolgskarriere ist nämlich nur der eine Aspekt dieser Tragik; der nicht weniger bedeutsame andere Aspekt ist der, daß das menschliche Streben nach Herrschaft und Erfolg als im Grunde genauso unvermeidlich gilt. Damit bezieht der Historiker neben dem Ende (τέλος) auch, als zweiten wichtigen Punkt, den Anfang (ἀρχή) in seine Analyse des geschichtlichen Prozesses mit ein und kommt dabei offenkundig zu dem Schluß, daß es ohne Leistungswillen und Leistungsfähigkeit weder für das Individuum noch für die politische Gemeinschaft ein historisch relevantes Handeln gibt ("the history of men or nations consists in ἔργα ἀποδεχθέντα (I, proem): where there are none, or where none is known, there is no history"<sup>81</sup>). Zur Gesetzmäßigkeit des historischen Prozesses gehört also, daß es ohne eine dynamische Entfaltung des menschlichen Strebens nach Selbstverwirklichung keine Geschichte - und keine Geschichtsschreibung - gibt, daß aber eben diese Dynamik ("the intense competitive spirit of the Greeks must be borne in mind"<sup>82</sup>) zwangsläufig auch Kollisionen und einen so erbitterten Konkurrenzkampf mit sich bringt ("it is from the acquisition and exercise of power that action arises"<sup>83</sup>), daß Glück, Erfolg und Herrschaft letzten Endes immer nur der „voreilige Vorteil eines nahen Verlusts“<sup>84</sup> sind.

<sup>79</sup> Vgl. Meier, Entstehung des Politischen 144-246.

<sup>80</sup> Wood, Histories 155 (und 186); vgl. auch Immerwahr's Bemerkungen zur „geschichtlichen Größe“ des Xerxes (s. Anm. 24), 539.

<sup>81</sup> Wood, Histories 36.

<sup>82</sup> Ebenda 36f.

<sup>83</sup> Ebenda 37.

<sup>84</sup> R. M. Rilke, 9. Elegie (Vers 8).

Die Janusköpfigkeit des Erfolgs (der seinen Aufstieg demselben Durchsetzungsvermögen verdankt, das ihm später seinen Untergang beschert) zieht die Ambivalenz der Moral nach sich<sup>85</sup>. Der Grundsatz, daß über die Qualität einer Handlung das Resultat entscheidet, bleibt zwar gültig. Aber an welcher Stelle des (Halb-)Kreises wird die Entscheidung getroffen? Darf das Ziel, das der Handelnde sich selbst gesetzt hat, (also der Scheitelpunkt des Kreises) isoliert genommen und als vollgültiges Kriterium gewertet werden? Oder müssen auch – und vor allem – die unbedachten Folgen der Handlung (bis zum Endpunkt der Kreisbewegung) in die Rechnung miteinbezogen werden? Doch das letzte Stadium eines oft – wie beim Lyder- und beim Perserreich – viele Generationen umfassenden Prozeßgeschehens zum alleinigen Maßstab ihrer Ethik zu machen, das können sich allenfalls Philosophen und Historiker erlauben; gewöhnliche Sterbliche dagegen und zumal Politiker (um die es hier in erster Linie geht) haben dringlichere Bedürfnisse zu befriedigen und müssen froh sein, wenn sie sich durch kurz- und mittelfristige Erfolge, die Herodot als zumindest bedingt von der Gottheit abgeseignete Leistungen durchaus zu würdigen weiß, im Lebenskampf behaupten können. Es läßt sich eben ernstlich nicht leugnen: “success and failure do not depend on morality”, “morality has little to do with the acquisition of power”<sup>86</sup>. Traditionelle Sophrosyne-Ethik der frühgriechischen Dichtung (mit ihrer Hybris-Kritik) einerseits und Realismus<sup>87</sup> des Historikers (den die Widerborstigkeit der Fakten zur Anerkennung der Amoralität der Geschichte zwingt) andererseits gehen so eine eigentümliche Verbindung ein, die wohl Kompromißcharakter hat. Herodot macht nämlich von dem Prinzip, daß das Ende jeweils eine Art Gottesurteil über das Vorangehende

<sup>85</sup> Immerwahr, *Form and Thought* 309: “The historical function of ἀρετή is ... ambivalent, and it can lead either to success or to failure”.

<sup>86</sup> Ebenda 310. 215; vgl. auch 310: “We have seen that the idea of justice was detrimental to the growth of Sparta, whereas Athenian injustice was advantageous to the Athenians” (dazu 206–224). Vgl. J. Hart, *Herodotus and Greek History*, New York 1982, 65: Herodot “treats rulers on their merits and lets their successes and failures speak for themselves”.

<sup>87</sup> Vgl. Ed. Meyer, *Herodots Geschichtswerk* (Halle 1899), in: Marg, *Herodot* 24f.

darstellt (daß im historischen Prozeß also eine gewisse Proportionalität zwischen Anfang und Ende herrscht), nebeneinander in zwei sehr verschiedenen Versionen Gebrauch: einmal indem er Tun (beim Aufstieg) und Leiden (beim Niedergang) – moralisch – miteinander in Beziehung setzt, und zum andern, indem er – jenseits von Gut und Böse – Leistung (am Anfang) und Erfolg (am Ende des Aufstiegs) korrespondieren läßt.

B. Wie erklärt sich nun Herodot die Verwirklichung dieser allgemeinen Gesetzmäßigkeit im konkreten Geschehensablauf: wie kommt das pattern von 'rise and fall' in den Einzelgeschichten zustande? Eine wichtige Rolle spielt für ihn zweifellos das Göttliche; doch wie er sich das Verhältnis zwischen diesem und der Gesetzmäßigkeit des Geschichtsprozesses genau gedacht hat, läßt sich nicht eindeutig bestimmen. Man kann lediglich vermuten, daß Herodot, auf dem Weg vom Epos zur Wissenschaft (also auf dem Weg von der Erklärung durch Rekurs auf die Götter zur Erklärung durch Rekurs auf Gesetze), mit dem Göttlichen z. T. bereits so etwas Ähnliches wie die natürliche Gesetzmäßigkeit des Geschehens 'gemeint', aber an der traditionellen Vorstellung trotzdem noch festgehalten hat. Oder anders gesagt: das Göttliche ist für Herodot teilweise noch sozusagen der Herr des pattern von Aufstieg und Niedergang (wie der Zeus des Mythos der Herr des Blitzes war), teilweise ist es jedoch bereits identisch mit diesem pattern<sup>88</sup> (im ersten Fall stünde das Göttliche über der Geschichte, im zweiten wäre es die in ihr wirkende Gesetzmäßigkeit selbst). Vielleicht lassen sich beide Aspekte für uns am besten miteinander vereinbaren, wenn wir davon ausgehen, Herodot habe sich die Sache ungefähr so gedacht, daß die Gottheit das Weltgeschehen mit einem Selbststeuerungsmechanismus ausgestattet hat, der normalerweise automatisch funktioniert und nur in Ausnahmesituationen ihr direktes Eingreifen notwendig macht. Herodot macht sich damit weitgehend die moderne, von den

<sup>88</sup> E. G. Schmidt, Menschenbild und Motivierung des Handelns bei Herodot, in: R. Müller (Hrsg.), Der Mensch als Maß der Dinge, Berlin 1976, 150: „Das Göttliche wird zum Exponenten einer dem Weltgeschehen angeblich immanenten Gesetzmäßigkeit“.

Vorsokratikern<sup>89</sup> geprägte Vorstellung einer im Prozeß des Werdens und Vergehens sich selbst regelnden (freilich nichtsdestoweniger göttlich fundierten) Weltordnung zu eigen, behält jedoch für den Notfall<sup>90</sup> – möglicherweise weil er der ‘Gerechtigkeit’ von Naturgesetzen nicht ganz traut<sup>91</sup> – auch den alten Glauben an das persönliche Eingreifen der Gottheit bei (so wie seine Charakterisierung des Göttlichen als  $\varphi\theta\nu\nu\epsilon\rho\acute{o}\nu$ <sup>92</sup> ihm ebenfalls persönliche Züge beläßt).

In der Forschung gehen die Ansichten über die Rolle und den Anteil des Göttlichen am Geschichtsprozeß zum Teil auseinander. Immerwahr unterscheidet in dem Aufsatz “Aspects of Historical Causation in Herodotus” (1956) drei Typen von Kausalität “immediate causes, among which vengeance is paramount; permanently operative causes, primarily expansionism . . .; finally, metaphysical causes”<sup>93</sup>. Über das Verhältnis der göttlichen Ebene (Typ 3) zur menschlichen (Typ 1 und 2) sagt er: “expansionism . . . was understood by Herodotus to be controlled by the divine in some form”<sup>94</sup>. –

<sup>89</sup> Erbse (s. Anm.22) 192: „Offenbar hat Herodot als erster diese von Anaximander erkannte ‘Weltnorm’ (Jaeger) auf das Geschehen der Vergangenheit systematisch angewendet“.

<sup>90</sup> Immerwahr, *Form and Thought* 314: “when the order of nature as a whole is disturbed do the gods act in concert”. P. Hohti, *Die Schuldfrage der Perserkriege in Herodots Geschichtswerk*, *Arctos* 10, 1976,47: „wo die menschlichen Möglichkeiten versagen, beginnt nach Herodots Auffassung das Wirken der Götter.“

<sup>91</sup> Zum Unterschied zwischen deskriptiven Naturgesetzen und normativer Regelung gesellschaftlichen Verhaltens vgl. Barnes (s. Anm. 7) 128f: “In the language of science, a law is a general description of natural phenomena; scientific laws state how things are, or perhaps how, by a kind of ‘natural necessity’, things must be. Such laws cannot be broken or violated . . . [sondern höchstens falsifiziert]. In the language of legislation, which moralists and politicians professionally pillage, a law is a general prescription for human behaviour; legislative laws state how things are to be or how they ought to be. Such laws . . . are not falsified, but violated.”

<sup>92</sup> 1,32; vgl. 7,46.

<sup>93</sup> *TAPhA* 87, 1956, 264. Kritisch dazu Hunter, *Past and Process* 201 ff. 224.

<sup>94</sup> S. Anm. 93, S. 277; in *Form and Thought* 312 heißt es: “the majority of the historical actions in Herodotus are accompanied by some kind of divine causation, which parallels human motivation, but on a higher plane”.

J. de Romilly nimmt auf der menschlichen Ebene eine etwas andere Einteilung vor, kommt aber gleichfalls zu „trois niveaux d'explication différents“<sup>95</sup>: 1) „la causalité religieuse“, 2) „une succession toute humaine d'offenses et de vengeances“, 3) „une causalité politique déjà subtile et pénétrante“ (doch entfalte sich dieser „sens nouveau et encore gauchement exprimé de la causalité politique, telle que l'a connue Thucydide,“ (337) erst in den letzten drei Büchern). Die Bedeutung des Göttlichen für die historische Erklärung schätzt de Romilly im Ganzen nicht sehr hoch ein: „La vengeance divine, chez Hérodote, est donc parfois affirmée; mais elle n'est jamais qu'un écho assez théorique de la vengeance humaine; et en fait c'est cette dernière qui, pratiquement toujours, fournit le lien direct de causalité sur lequel repose le récit. La vengeance descend des dieux chez les hommes“ (317). – Cobet greift Reinhardts<sup>96</sup> Begriff der 'symptomatischen' Geschichtsschreibung auf, den er der kausalen Erklärung („der Bereich der αἰτίαι, der kausal verknüpften Wirkungszusammenhänge ... ist ganz der menschliche Bereich“) gegenüberstellt: „Die 'symptomatische Geschichtsschreibung' sieht daneben einen anderen Verursachungsbereich, der immer in gleicher Weise alles Menschliche bedingend auf dieses einwirkt ..., ohne daß über die Gewißheit eines solchen Zusammenhangs hinaus jedes Teil eines Geschehens in einem funktionalen Wirkungszusammenhang seinen unverrückbaren Platz einnehme: die Art der Zusammenhänge gibt sich nur in Symptomen zu erkennen“<sup>97</sup>. Daraus ergibt sich für Cobet eine „Wechselbeziehung, ideal gesprochen, zwischen der realen Linie des aktuellen Geschehens und der sich mit ihr verschlingenden Linie des in einem Bogen das Geschehen umfassenden allgemeineren Sinns“ (176). Das mag man als Beschreibung von Herodots Darstellungsweise vielleicht gelten lassen, doch wie Herodot selbst sich die Einwirkung des „anderen Verursachungsbereichs“ (also des Göttlichen) auf die Geschichte vorgestellt hat, wird daraus nicht ersichtlich; die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Geschichte ist

<sup>95</sup> La vengeance ... (s. Anm. 48) 314. Kritisch dazu Hunter, Past and Process 224 (mit Anm. 84).

<sup>96</sup> S. Anm. 55.

<sup>97</sup> Herodots Exkurse 181.

nicht neben oder über dem kausalen Zusammenhang der Einzelgeschehnisse zu suchen, sondern nur in ihm. – Hunter schließlich stellt zwei Formen von “explanatory procedures” bei Herodot fest<sup>98</sup>: 1) “motivation” (= “explanation ... at the psychological level”) und 2) “expansionism” (= “the tendency ... inherent in ἀρχή”); beide in der Regel miteinander verbunden: “the desire to expand one’s δύναμις and ἀρχή, aroused in or already felt by the δεσπότης, combines with some αἰτίη, a grievance that produces in him the additional motive of vengeance or retaliation”. Den Anteil der Götter am Weltgeschehen veranschlagt Hunter, im Gegensatz zu de Romilly, ziemlich hoch: “The gods are ... the motivating force in the process of expansion and reversal” (207); “the gods, who put it into the head of the δεσπότης to covet others’ land, to seek vengeance, to expand, and finally to commit injustice, also ensure that the aggressor experiences retaliation. They, together with some ‘primitive opponent’, a young and vigorous people, bring about his reversal” (233f). Dieser Beurteilung würde ich im Wesentlichen zustimmen; nur schiene es mir angebracht, zu differenzieren zwischen einer allgemeinen Urheberschaft und Verantwortung Gottes für Menschennatur und (sich selbst regelnde) Weltordnung einerseits und seinem direkten Eingreifen etwa beim Traum des Xerxes (7, 12–18) oder beim See Sturm auf der Höhe der ‘Höhlungen’ Euböas (8, 13) andererseits.

Damit ist noch nichts darüber gesagt, wie weit Herodot eine solche Differenzierung bewußt vorgenommen hat (immerhin läßt sie sich ansatzweise schon bei Homer und Hesiod beobachten<sup>99</sup>). Diese Differenzierung, auf die mir seine Geschichtsphilosophie letzten Endes jedenfalls hinauszulaufen scheint, kommt offenbar dadurch zustande, daß er zwei ganz verschiedene Erklärungsweisen miteinander kombiniert, einmal die alte mythisch-epische Verfahrensweise, außergewöhnliche Begebenheiten auf ein direktes göttli-

<sup>98</sup> Past and Process 201 ff.

<sup>99</sup> Bei beiden kommt irdische Gerechtigkeit keineswegs ausschließlich durch direktes göttliches Eingreifen zustande. – Ein anders geartetes Modell von abwechselnd göttlicher und irdischer Weltsteuerung im platonischen Politikos 269c–273e. Dazu K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963, 206ff.

ches Eingreifen zurückzuführen, und zum andern das neue Prinzip der jonischen Naturphilosophie, das Geschehen allein aus sich selbst zu erklären. Herodot selbst mag sich von dieser Kombination vor allem eine Erweiterung und Vertiefung des historischen Verständnisses versprochen haben; überzeugt, daß die Gottheit in der Geschichte eine im Einzelnen zwar stets wechselnde, im Ganzen aber einheitliche Rolle in dem „großen Zusammenhang von menschlichen Motiven und übermenschlichen Kräften“<sup>100</sup> spielt, versucht er nach Möglichkeit mit der ‘modernen’ immanenten Geschehenserklärung auszukommen und greift nur dort, wo er scheinbar Zufälliges oder sonst Unbegreifliches als beabsichtigt bzw. sinnvoll darstellen will, auf die altbewährte mythisch-epische Methode zurück. In Wirklichkeit jedoch unterscheiden sich die beiden Methoden keineswegs nur in der Effizienz ihrer Erklärungsleistung, sondern sie sind im Gegenteil mit zwei ganz verschiedenen Gerechtigkeitsvorstellungen verbunden: während die frühgriechischen Dichter durch gezielte göttliche Eingriffe (oft in der eigentümlichen Form einer ‘doppelten Motivation’<sup>101</sup>) unter anderem die Verwirklichung einer mehr oder weniger persönlichen Gerechtigkeit sicherstellen, fördert die strikt immanente Betrachtungsweise eine Gesetzmäßigkeit zu Tage, die allenfalls eine universale Gerechtigkeit gewährleistet und keine Rücksicht auf das Individuum nimmt. Wäre Herodot sich der Unvereinbarkeit dieser beiden Sehweisen in aller Schärfe bewußt gewesen, dann hätte er sein mutmaßliches Doppelziel, nämlich Modernisierung der antiquierten epischen Erklärungsweise bei gleichzeitiger Beibehaltung der ihm weiterhin wünschenswerten ‘persönlichen Gerechtigkeit’, wohl am besten durch die Annahme einer Art göttlicher Doppelstrategie erreichen können, die das Weltgeschehen zwar mit einer normalerweise sich selbststeuernden Gesetzmäßigkeit ausstattet, sich selbst aber für den Notfall das Recht zum direkten Eingreifen vorbehält, um dadurch wenigstens ein gewisses Maß an persönlicher Gerechtigkeit sicherzustellen.

<sup>100</sup> Immerwahr (s. Anm. 80) 518; vgl. Hunter, *Past and Process* 224.

<sup>101</sup> Vgl. A. Lesky, *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, Heidelberg 1961.

Die Behauptung, eine solche göttliche Doppelstrategie wäre für Herodot die logische Konsequenz gewesen aus der (ihm erspart gebliebenen) Einsicht, daß eine rein immanente Erklärungsweise zwangsläufig bei einer kalten, unpersönlichen Gesetzmäßigkeit enden muß, kann natürlich nicht mehr als eine Hypothese sein; eine Hypothese freilich, die mir besonders geeignet scheint, uns Herodots Geschichtsphilosophie wenn nicht akzeptabel, so doch verständlich zu machen.

C. Es soll daher im folgenden versucht werden, die in Herodots Werk implizit enthaltene 'Geschichtsphilosophie' in seinem Sinn – soweit das möglich ist – in die Hilfskonstruktion einer göttlichen Doppelstrategie umzusetzen und weiterzudenken, welche die im Großen und Ganzen waltende Gerechtigkeit der Geschichte in der Weise gewährleistet, daß sie das Weltgeschehen einerseits (a) als einen weitgehend sichselbststeuernden Regelkreis<sup>102</sup> organisiert, andererseits (b) bei Bedarf aber auch selbst korrigierend eingreift.

(a) Der komplizierte Regelmechanismus der automatischen Geschehenssteuerung basiert auf dem einfachen, aber fruchtbaren Prinzip des – in vielfacher Weise konditionierten – Konkurrenzkampfes, also auf dem seit J. Burckhardt<sup>103</sup> für die griechische Kultur als charakteristisch geltenden agonalen Prinzip.

<sup>102</sup> Vgl. H. Patzer zur göttlichen Vergeltung in der Tragödie: „Man kommt dem Verständnis näher, wenn man sich an den Gedanken der Wiedergutmachung einer Ordnungsstörung nach der Art von Selbstregulierung bewirkenden Naturprozessen hält“ (Methodische Grundsätze der Sophoklesinterpretation, Poetica 15, 1983, 16). – G. Vlastos, *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies* (1947), in: J. D. Furley and R. E. Allen (Hgg.), *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. 1, London 1970, 84 spricht – mit Bezug auf Anaximander – von “the naturalization of justice”; Immerwahr, *Form and Thought* 312: “History develops in accordance with principles of order because all nature is ordered by the divine”.

<sup>103</sup> *Griechische Kulturgeschichte*, hrsg. von J. Oeri, 4 Bde, Berlin 1898–1902.

Wesentlicher Bestandteil des Mechanismus ist die Vielzahl der am Geschichtsprozeß beteiligten Faktoren. An erster Stelle stehen dabei die menschlichen Akteure (innerhalb der Einzelgeschichte insbesondere das Referenzsubjekt und seine Gegenspieler). Aber auch das übrige belebte und unbelebte Inventar der Welt zählt dazu: Einzeldinge und Einzelwesen (vom Menschen als Instrument benutzt oder ihrem Instinkt bzw. einschlägigen Naturgesetzen folgend) ebenso wie die allgemeine raum-zeitliche Konstellation (die schwer berechenbaren jeweiligen 'Umstände') und schließlich vor allem auch die großen Naturmächte wie Land, Meer und (Himmel, das heißt) Wetter, die provozierende Überforderungen automatisch mit Katastrophen beantworten (z. B. mit Hungersnot und Seuchen oder Schiffbruch).<sup>104</sup>

Eine weitere wichtige Vorgabe ist die Grundausrüstung der Beteiligten, insbesondere der Menschen. Zu ihr gehört, auf der einen Seite – quasi als Startkapital –, der eigene Lebenswille, der das Individuum zu expansiver Selbstbehauptung treibt, und das jeweilige physische, intellektuelle, moralische usw. Leistungsvermögen<sup>105</sup>; auf der andern Seite gehören dazu aber auch chancenmindernde Handicaps: die allgemeine biologische Vergänglichkeit, individuelle Leistungsschwächen und nicht zuletzt eine Art eingebauter Selbstzerstörungsmechanismus für den Fall übermäßigen Erfolgs.

Angesichts dieser teils positiven, teils negativen Gestaltung der Existenzbedingungen könnte man, bezogen auf den Verlauf der individuellen Lebenskurve, von einer Wechselwirkung sprechen zwischen einem 'schöpferischen' Prinzip (das den Aufstieg des Referenzsubjekts fördert) und einem 'destruktiven'<sup>106</sup> Prinzip (das seinen Sturz betreibt). Doch darf man über dem Schicksal des Einzelnen nicht das Ganze aus dem Auge verlieren, das uns lehrt, daß gerade das 'destruktive' Prinzip, indem es die Erstarrung des Gegenwärtigen verhindert, Raum für die Entfaltung neuen Lebens schafft<sup>107</sup>.

<sup>104</sup> Vgl. Artabanos' Warnung 7,49 mit 8,115 und 7,188.

<sup>105</sup> Dazu ausführlich: Schmidt (s. Anm. 88).

<sup>106</sup> Vgl. Wood, *Histories* 46: "principle of destruction".

<sup>107</sup> Dazu vgl. Empedokles B 17.

Um die Rotation der Geschichtsbewegung in Schwung zu bringen und zu halten, wechselt die Gottheit also sozusagen mitten im Rennen die Pferde: erst sorgt sie dafür, daß der Tüchtige einen erfolgreichen Aufstieg nimmt, und am Ende läßt sie ihn gedemütigt zurück in die Tiefe stürzen (eine Form der göttlichen Dialektik<sup>108</sup>, die Hölderlin als „göttliche Untreue“<sup>109</sup> bezeichnet hat). Man beschreibt den Sachverhalt deshalb vielleicht am besten als antagonistisches Kräfte-spiel zwischen der (zeitlich begrenzten) eigenen Lebenstüchtigkeit und dem Konkurrenzdruck fremder Leistungsfähigkeit; denn eben der erbitterte Konkurrenzkampf aller Lebewesen ist es offenbar, der die Wellenbewegung ständig in Gang hält<sup>110</sup>.

Betrachten wir nun genauer, wie der Wettbewerb, nach dem Willen der Gottheit, als Steuerungsinstrument des Daseinskampfes fungiert. Grundsätzlich spielt sich der Agon des Lebens, angetrieben vom Pleonexie-<sup>111</sup> bzw. Selbsterhaltungsstreben (und Freiheitswillen) des Individuums, in der menschlichen Gesellschaft zweigleisig ab. Der einzelne kann seine Wünsche und Bedürfnisse einmal auf dem Wege eigener Leistung und zum anderen auf dem Weg über (die Einflußnahme auf) fremde Leistung zu befriedigen versuchen; ob man etwa seinen Lebensbedarf selbst erzeugt bzw. seine politischen Vorstellungen in der Öffentlichkeit selbst vertritt oder ob man das besonders spezialisierten bzw. dynamischen Mitmenschen über-

<sup>108</sup> "The internal contradiction is inherent in the historical process of expansionism", Wood, *Histories* 67.

<sup>109</sup> Anmerkungen zum Oedipus, in: *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe*, hrsg. v. F. Beißner, Bd. 5, Stuttgart 1952, 202.

<sup>110</sup> Vgl. Anaximander B 1 und Heraklit B 80: γινόμενα πάντα κατ' ἕριν. Immerwahr, *Form and Thought* 199: "for Herodotus history itself consists of just this constant opposition of forces which, in fighting and obliterating one another, create alternate periods and individual cycles ... The total result of the vicissitudes of the historical process is the stability of history as such." Hohti (s. Anm. 90) 48: „So steht Herodot ... auch am Beginn der Konzeption 'Geschichte als Gericht'“.

<sup>111</sup> Strasburger (s. Anm. 31) 432: „Die beiden Urtriebe der menschlichen Natur, die ... von Thukydides als die Wurzeln alles Übels bezeichnet werden: Habsucht (πλεονεξία) und Ehrsucht (φιλοτιμία), heißen bei Herodot Neid(φθόνος) und Überhebung (ὑβρις).“

läßt und sich damit begnügt, die (seiner Meinung nach) guten und schlechten Produzenten bzw. Politiker je nachdem zu unterstützen oder zu behindern, das hängt weitgehend davon ab, wovon man sich den größeren Gewinn verspricht.

Diese Zweigleisigkeit des Konkurrenzverhaltens erlaubt eine Selbststeuerung des Geschichtsprozesses in jener der Gottheit wie der Menschheit erwünschten Weise, daß einerseits eine maximale Produktion von 'Höchstleistungen' angeregt wird, andererseits aber – jedenfalls ἐν τῷ μακρῷ χρόνῳ (1, 32,2) – diejenigen Leistungen eine bevorzugte Förderung erfahren, die von der Gesellschaft akzeptiert werden und insofern, im allgemeinen, sozial besonders wertvoll sind. Es findet also, tröstlich zu wissen, beim Konkurrenzkampf in der freien Wildbahn des Lebens, aufs Ganze gesehen, offensichtlich eine Selektion nicht (nur) von Leistung schlechthin statt, sondern (u. a. auch) von Leistung mit sozialer Bindung, was freilich in (viel zu) vielen Einzelfällen verhängnisvolle gesellschaftliche Fehlentscheidungen, die erst spät oder zu spät korrigiert werden, nicht ausschließt; und: da die Bedürfnisse laufend nachwachsen, ist zwar die Nachfrage nach neuen Leistungen unersättlich, die Dankbarkeit gegenüber den Leistungsträgern von gestern dagegen gering.

Es gibt also eine automatische Selbstkontrolle der Gesellschaft, die in der Weise funktioniert, daß der Mensch dem Menschen ein aufmerksamer und unbarmherziger Korrektor ist, und zwar unabhängig davon, ob er bei dieser Überwachung selbstsüchtig nur seinen eigenen Vorteil wahrnimmt oder sich (sozusagen im Auftrag der Gottheit) zur Verteidigung des Gemeinwohls aufgerufen fühlt. Die Reaktion der Gesellschaft, in Form der Begünstigung von sozial erwünschter und der Unterdrückung von sozial unerwünschter 'Leistung', macht deshalb im Normalfall – langfristig gesehen – ein direktes Eingreifen der Gottheit überflüssig. In Ausnahmefällen jedoch vermag ein besonders energiegeladenes, leistungsstarkes und skrupelloses Individuum (oder Kollektiv), sich dieser gesellschaftlichen Kontrolle zu entziehen bzw. sie zu seinem eigenen Nutzen umzufunktionieren, bis (evtl.) schließlich der Gottheit selbst die Geduld reißt.

Betrachten wir nun der Reihe nach etwas genauer die drei wichtigsten Mechanismen, die die Gottheit zur Selbststeuerung des uni-

versalen Konkurrenzkampfes (aller gegen alle) wirken läßt: Leistungsprämierung, Unrechtsbestrafung und Glücksausgleich.

Leistungsprämierung bedeutet zunächst einmal, daß Leistungsstärke die Erfolgskurve des Referenzsubjekts normalerweise ansteigen, Leistungsschwäche sie dagegen absinken läßt, wobei die Qualität der Leistung sich innerhalb eines weiten Spielraums bewegt, der von der moralischen über die intellektuelle bis zur physischen Tüchtigkeit reicht und sogar, wie die Geschichte vom ägyptischen Meisterdieb (2, 121) zeigt, ins Amoralische übergreifen kann. Es empfiehlt sich allerdings, beim Begriff der Leistungsprämierung eine weitere Differenzierung vorzunehmen: die Prämie für die gute Leistung kann nämlich erstens darin bestehen, daß das 'Produkt' der Handlung selbst gut gelingt (z. B. die Gaunereien des Meisterdiebs), und zweitens darin, daß dieses Produkt sich auch gesellschaftlich 'gut verkaufen' läßt (Belohnung des Diebs mit der Königstochter). Entsprechend der oben aufgewiesenen zweigleisig verfahrenen Selbststeuerung des Existenzkampfes wird der 'Produktionserfolg', den das Individuum weitgehend selbst in der Hand hat, also ergänzt und damit evtl. auch entscheidend modifiziert durch die vom Kontrollorgan Gesellschaft vorgenommene 'Verkaufsprämierung'. Während die negative Variante der Leistungsprämierung, die Erfolglosigkeit des Trägen und Unfähigen, für den Historiker unergiebig ist, spielt die positive Spielart, der Erfolg des Tüchtigen, bei seiner Darstellung der *ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά* naturgemäß eine bedeutende Rolle. Dabei fällt jedoch auf, daß Herodot weder den 'Produktionserfolg' noch die 'Verkaufsprämierung' in eine direkte Verbindung mit dem Willen der Gottheit bringt, vermutlich weil er den Mechanismus der Leistungsprämierung, den Hesiod noch ausdrücklich auf Zeus zurückgeführt hatte<sup>112</sup>, auf beiden Bahnen für zuverlässig genug und, da im menschlichen Eigennutz fest verankert, quasi für natürlich hielt. Das hat freilich zur Folge, daß das Prinzip der Leistungsprämierung in der modernen Herodot-Forschung nur wenig Beach-

<sup>112</sup> Von der guten Eris sagt er (Erga 18f):

Ἰῆκε δὲ μιν Κρονίδης ὑψίζυγος, αἰθέρι ναίων,  
γαίης ἐν ρίζησι καὶ ἀνδράσι πολλὸν ἀμείνω.

Vgl. auch 42.303.309.

tung erfährt; Hinweise, daß "success and failure do not depend on morality"<sup>113</sup> oder daß "power is in the gift of the gods, but they give it only to the hardy, those who are able to endure"<sup>114</sup>, finden sich eher selten. Und doch hat Herodot im Leistungsprinzip, auch wenn er es nicht eigens thematisiert oder problematisiert, zweifellos ein fundamentales Steuerungsinstrument gesehen, das in allen Lebensbereichen eine erste - und wohl nicht unangemessene (gibt es eine bessere?) - Entscheidung über den 'Produktionserfolg' fällt, der dann in zweiter Instanz (normalerweise von der Gesellschaft, sonst von Gott) auf seine soziale Förderungswürdigkeit überprüft und mit der entsprechenden Reaktion beantwortet wird. Die 'soziale Bindung' der Leistung setzt nicht voraus, daß ihr Urheber selbstlos handelt (was seltener der Fall ist, als man sich selbst oder anderen vormachen möchte); aber die Gemeinschaft muß vom Eigennutz des Leistungsproduzenten zumindest mitprofitieren können; denn wie es, nach Hegel, „die List der Vernunft“ (d. h. des Weltgeistes) ist, „daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt“<sup>115</sup>, so versucht die Gesellschaft auch den egoistischsten Leistungsträger noch nach Möglichkeit für ihre eigenen Zwecke einzuspannen. Angewendet auf die Novelle vom Meisterdieb hieße das, daß einer, der sich so gut auf seinen eigenen Vorteil versteht, am besten geeignet scheint, auch die Interessen eines Königreichs wahrzunehmen; die Gerissenheit, mit der Dareios den Stallmeister das Gottesurteil der Königswahl zu seinen Gunsten manipulieren läßt (3,85), mindert seine Qualität in Herodots Augen nicht, sondern erhöht sie eher<sup>116</sup>. Nicht umsonst tut man sich bei Personalentscheidungen mit der Frage, ob man Dynamik und Leistungskraft oder sozialen Tugenden den Vorzug geben soll, so schwer!

<sup>113</sup> Immerwahr, *Form and Thought* 310. Vgl. M. Giraudeau, *L'héritage épique chez Hérodote*, Bull. Budé 1984, 1, 4-13.

<sup>114</sup> Lloyd-Jones (s. Anm. 2) 66.

<sup>115</sup> Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Jubiläumsausgabe, hrsg. von H. Glockner, Bd. 11, Stuttgart 1949, 63.

<sup>116</sup> 3,85f. Immerwahr, *Form and Thought*, 171: "Darius' accession is the result of human cleverness, divine fortune, and luck."

Die Unrechtsbestrafung (τίσις) ist die häufigste und drastischste Korrektur, die die Umwelt an der Verhaltensweise eines Individuums vornimmt. Da das Funktionieren dieses Kontrollmechanismus von eminenter Bedeutung für den Glauben an eine Gerechtigkeit in der Geschichte ist (οὐδεὶς ἀνθρώπων ἀδικῶν τίσιν οὐκ ἀποτίσει lautet 5,56 die Botschaft des Traumes an den Peisistratiden Hipparch, in der Nacht vor seiner Ermordung), hat ihm Herodot besondere Aufmerksamkeit geschenkt, und auch die moderne Forschung hat sich ausführlich damit beschäftigt<sup>117</sup>. Seine Wirkungsweise ist im Prinzip einfach. Sobald ein Individuum (oder ein Kollektiv) die Selbstverwirklichung im Lebenskampf in maßlos übersteigerter, die üblichen Spielregeln verletzender Weise betreibt (ohne einen gewissen Ellenbogengebrauch kommt freilich keine Spitzenleistung aus), vor allem indem es 'produktive' Leistung allzu aggressiv durch physische Gewalt oder allzu tückisch durch Betrug ersetzt, reagiert die empörte Umgebung darauf mit Gegenmaßnahmen. Das unmittelbar betroffene Opfer (mag es zur selben Gemeinschaft wie der Täter gehören oder nicht) wird mit seinen Anhängern – sofern es solche hat – versuchen, der Aggression zunächst nach Möglichkeit Widerstand zu leisten und dann bei späterer Gelegenheit Rache<sup>118</sup> zu üben (und wenn der Täter nur unverschämt genug ist, wird er eines Tages tatsächlich auf ein Opfer stoßen, das ihm das Handwerk legt). Aber auch die nur mittelbar Betroffenen bleiben nicht untätig: der Gruppen- oder Volkszorn kann sich bis zur Lynchjustiz steigern, die auf

<sup>117</sup> K.-A. Pagel, Die Bedeutung des aitiologischen Momentes für Herodots Geschichtsschreibung, Diss. Berlin, Leipzig 1927; Pohlenz (s. Anm. 16) 92: „Das Motiv des Unrechts und seiner Vergeltung beherrscht die ganze Darstellung“; H. Strasburger, Herodot und das perikleische Athen (1955), in: Marg, Herodot 593; Immerwahr, Form and Thought 324; Wood, Histories 153: „vengeance is the primary metaphysical causal principle in Herodotus“; G. Lachenaud, Mythologies, religion et philosophie de l'histoire dans Hérodote, Lille et Paris 1978, 651: „nous pensons qu'Hérodote est beaucoup plus proche d'Eschyle que de Sophocle en raison d'un optimisme mesuré qui le conduit à croire dans les chances de la justice.“

<sup>118</sup> Dazu de Romilly (s. Anm. 48 und das Zitat p. 28); Lachenaud (s. Anm. 117) 51.

Ruhe und Ordnung bedachte Königsmacht bzw. Staatsgewalt ergreift Disziplinierungsmaßnahmen, und im Idealfall macht die neutrale Instanz eines ordentlichen Gerichtshofes dem Störenfried zum Schluß, wenn auch mehr oder weniger von der öffentlichen Meinung beeinflusst, einen fairen Prozeß<sup>119</sup>. Falls diese Beißwerkzeuge des natürlichen menschlichen Racheverlangens jedoch aus irgendeinem Grund versagen (etwa weil kein potentieller Rächer überlebt), dann leitet die Gottheit – nach Herodots fester Überzeugung – die Wiederherstellung der Gerechtigkeit unter Umständen selbst in die Wege<sup>120</sup>, z. B. durch die Auslösung von Naturkatastrophen oder anderen Unglücksfällen, die auf die Existenz einer unge-sühnten Schuld aufmerksam machen, und durch die Erteilung von Orakelsprüchen, die Hinweise zur Sühnung dieser Schuld geben. Soweit der beschränkte Horizont menschlicher Erfahrung überhaupt ausreicht, solche Fälle zu überblicken, trifft die Vergeltung den Täter oft erst nach langer Zeitspanne und häufig gar nicht persönlich, sondern in einem Stellvertreter (in seinen Untertanen oder Verwandten, vor allem seinen Nachkommen<sup>121</sup>); solche zeit- oder personenversetzten Verschiebungen lassen sich als systembedingt deuten (die Mühle der göttlichen Vergeltung mahlt zuverlässig, aber langsam), manchmal jedoch auch als göttliche Milde, die den Strafvollzug – in Würdigung besonderer Verdienste – für eine gewisse Zeit aufschiebt: so etwa wenn die beiden opfermutigen spartanischen Gesandten Sperthias und Bulis selbst unversehrt aus Persien zurückkehren und erst ihre Söhne dem Zorn des Talhybios zum Opfer fallen (7, 133–137).

Der andere wichtige Kontrollmechanismus, durch den die Gesellschaft vor der Dominanz übermächtiger Mitmenschen geschützt wird, ist der Glücksausgleich; komplementär zu den biologischen Barrieren Alter und Tod, die der Existenz des Individuums

<sup>119</sup> Vgl. die Einsetzung des Areopags durch Athene in den Eumeniden des Aischylos; dazu die Anm. 10 genannte Literatur.

<sup>120</sup> Die wichtigsten Belege sind zusammengestellt bei Erbse (s. Anm. 22) 193–195.

<sup>121</sup> v. Fritz, Griech. Geschichtsschreibung 241 nennt als modernes Beispiel dafür die Geschichte des Kolonialismus.

eine Zeitgrenze setzen, schafft er eine Art soziologische Barriere, die die Macht- und Einflußsphäre des Individuums auch räumlich begrenzt (und seine Lebensspanne dabei evtl. ὑπὲρ μόρον verkürzt). Althehrwürdige Vergeltungsgerechtigkeit und von Herodot neueingeführte soziale Ausgleichsgerechtigkeit mögen z. T. ineinander übergehen, unterscheiden sich grundsätzlich aber dadurch, daß erstere eine Reaktion sozusagen auf Hesiods böse Eris, letztere dagegen eine Reaktion auf eine Übersteigerung von Hesiods guter Eris darstellt. Während die Unrechtsbestrafung ausgesprochen kriminelle Aktionen ahndet, bei denen der Aggressor sich Besitztümer oder Rechte seiner Konkurrenten in direktem Zugriff anzueignen sucht, verhindert der Glücksausgleich ein Übermaß von 'produktiver' Leistung<sup>122</sup>, die an sich willkommen ist, in ihrer Überfülle jedoch jegliche Konkurrenz ausschaltet und ihrem Urheber dadurch eine (weder von Gott noch von der Gemeinschaft gewünschte<sup>123</sup>) Monopolstellung verschafft. In diesem automatischen Glücksausgleich hat Herodot offenbar geglaubt, einen plausiblen Erklärungsgrund für jene spektakulären Katastrophen eines mächtigen Individuums (oder Reiches) gefunden zu haben, die sich entweder gar nicht oder nur sehr gezwungen als Unrechtsbestrafungen deuten lassen; denn der Eroberung einer Herrscherposition oder der militärischen Unterwerfung fremder Völker hat er seine Anerkennung nicht grundsätzlich versagt, sie zum Teil sogar mit kaum verhohlener Bewunderung geschildert: als Historiker war er kein Gewaltlosigkeitsapostel, sondern von einem gewissen Naturrecht des (Leistungs-) Stärkeren überzeugt<sup>124</sup>. Erst wenn dabei ein bestimmtes Maß – oft von einer Flußgrenze<sup>125</sup> markiert – überschritten wird (wie

<sup>122</sup> "Excessive prosperity ... is the material equivalent of hybris, moral excess", D. Lateiner, A Note on the Perils of Prosperity in Herodotus, Rhein. Mus. N. F. 125, 1982, 100.

<sup>123</sup> Immerwahr, Form and Thought 313: "Through φθόνος the divine preserves first of all the boundary between men and gods; but it also preserves the order of society by preventing conquest and absolute rule."

<sup>124</sup> Herodot teilt mit Heraklit (B 53) die Auffassung vom Krieg als πάντων βασιλεύς, der τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

<sup>125</sup> "The crossing of rivers (or such branches of the sea as the Hellespont) is a significant motif in Herodotus, and it is always used to prove the hybris of

z. B. von Kyros gegen die Massageten, von Kambyses gegen die Aithiopen, von Dareios gegen die Skythen und insbesondere in den Weltherrschaftsplänen des Xerxes, der Europa und Asien in einem einzigen Reich vereinen will, 7, 8c), dann ist schließlich, damit die Bäume nicht in den Himmel wachsen, ein Glücksausgleich fällig, der entweder ein partielles oder ein totales Fiasko zur Folge hat. Da ein solcher Glücksausgleich manchmal, wenn der Erfolgsverwöhnte allzu fest im Sattel sitzt, von der menschlichen Gesellschaft nicht mehr aus eigener Kraft geleistet werden kann, greift auch hier – nach Herodots Überzeugung – hilfswise die Gottheit ein. Das ist der Grund, weshalb dieser Kontrollmechanismus gemeinhin als  $\varphi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$   $\theta\epsilon\acute{\omega}\nu$  bezeichnet wird<sup>126</sup>. – Die drei wichtigsten Folgeerscheinungen übermäßigen Erfolgs, die den Keim des Verderbens bereits in sich tragen, sind: erstens die Unersättlichkeit, die –  $\acute{\epsilon}\kappa\tau\omicron\varsigma$   $\tau\acute{\omega}\nu$   $\epsilon\iota\omega\delta\acute{o}\tau\omega\nu$   $\nu\omicron\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$  (3, 80,3) – nicht begreift, daß die Hälfte mehr als das Ganze sein kann, und deshalb glaubt, irgendwelche Selbstbeschränkungen sich nicht auferlegen zu müssen oder – wie die persische ‘Wer rastet, der rostet’-Mentalität (7, 8a) – sich nicht leisten zu können; zweitens die Überheblichkeit, die das Glück unwiderruflich für sich allein gepachtet zu haben meint (vgl. 1, 34,1); und drittens der erschlaffende Luxus saturierter Siegevölker, dem eines Tages die Energie hungriger primitiver Stämme über den Kopf wächst<sup>127</sup>. In allen drei Fällen wirkt der Mechanismus des Glücksausgleichs auf ähnliche Weise: der Unersättliche (z. B. Polykrates, die Perserkönige) ebenso wie der Überhebliche (z. B. Kandaules, Kroisos) und wie die vom Luxus verwöhnten Völker (z. B. Lyder, Perser) tendieren –

the aggressor”, Immerwahr, *Form and Thought* 293 (vgl. Immerwahr, *Historical Action*, s. Anm. 24, 515<sup>29</sup> und Wood, *Histories* 96).

<sup>126</sup> Dazu Pohlenz (s. Anm. 16) 109–114 und Lloyd-Jones (s. Anm. 2) 56ff. Auch wenn dieser Glücksausgleich aus der Perspektive der Betroffenen als eine Art ‘göttlicher Neid’ erscheint (7,46,4), so ist er in Wirklichkeit doch „Ausdruck des religiösen Glaubens an die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Weltordnung, die kein Überschreiten menschlicher Grenzen duldet“ (Pohlenz 125) und damit “a concept of a comparatively advanced theology” (Lloyd-Jones 69).

<sup>127</sup> Vgl. 9,122 und dazu v. Fritz, *Griech. Geschichtsschreibung* 275; Cobet, *Herodots Exkurse* 111ff; Hunter, *Past and Process* 234.

ungewollt und unbewußt – dazu, sich letzten Endes selbst zu zerstören (auch vom Glück könnte man mit Horaz c. 3, 4,65 sagen: *consilii experts mole ruit sua*). In dem trügerischen Gefühl, daß ihnen nichts passieren kann, werden sie leichtsinnig und unvorsichtig und bieten ihren schon darauf lauenden Feinden und Konkurrenten selbst die Angriffsfläche, an der sie (wie die blitzgefährdeten großen Bäume und Häuser, 7, 10d/e) tödlich verwundbar sind. – Fragt man sich, wie Herodot dazu gekommen sein mag, den Glücksausgleich neben der Unrechtsbestrafung als zweiten wichtigen Mechanismus zur Kontrolle der 'Produktions'-Leistung zu konzipieren, dann wird man mit Denkanstößen vor allem aus zwei Richtungen rechnen dürfen. Einmal das epochale (und in seinen, wohl nicht zuletzt durch Aischylos' Perser vermittelten<sup>128</sup>, Auswirkungen auf Herodots Geschichtsbild schwerlich zu überschätzende) Erlebnis der Perserkriege<sup>129</sup> mit dem unerwarteten Sieg der Griechen über die feindliche Übermacht, den viele Zeitgenossen als Ergebnis eines unmittelbaren göttlichen Eingreifens zugunsten der Griechen verstanden haben, und zwar nicht nur patriotisch-naiv als Parteinahme für die Griechen qua Lieblinge der Götter, sondern auch als Unterstützungsmaßnahme für den Schwächeren, also als Ausdruck einer Art göttlicher Gleichgewichtspolitik<sup>130</sup> in der Geschichte, oder in Herodots eigenen Worten: *ὄκως ἂν ἐξισωθείη τῷ Ἑλληνικῷ τὸ Περσικὸν μηδὲ πολλῶ πλεόν εἶη* (8, 13; in diesem Sinne äußert sich auch der herodoteische Themistokles, 8, 109). Ein zweiter maßgeblicher Anstoß zur Aufstellung der Glücksausgleich-Theorie ging zweifellos von der politisch-sozialen Entwicklung im zweiten und dritten Viertel des 5. Jahrhunderts aus, die mit dem Schlagwort 'Demokratisierung'<sup>131</sup> charakterisiert werden kann und die Herstellung einer durchgängigen Chancengleich-

<sup>128</sup> Pohlentz (s. Anm. 16) 116<sup>3</sup> (nach Hauvette).

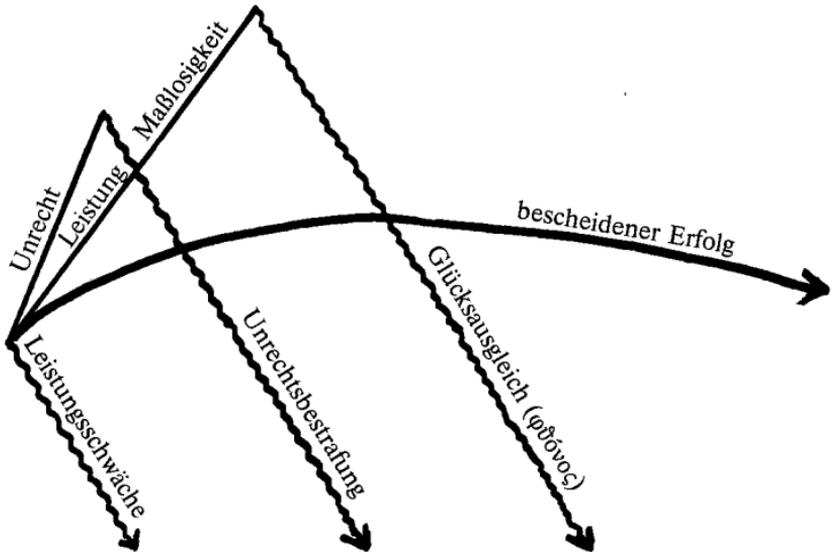
<sup>129</sup> Vgl. Meier, Entstehung des Politischen 422f.

<sup>130</sup> Immerwahr, *Form and Thought* 312: "The main concern of the divine is the maintenance of balance"; Wood, *Histories* 156<sup>19</sup>: "ὑβρις, ἀδικία, νέμεσις, τίσις are for Herodotus moments or instants of the compensatory mechanism of that balance in all things which he ascribes elsewhere (3,108) to τοῦ θεοῦ ἢ προνοίᾳ."

<sup>131</sup> Zum Verhältnis von (herodoteischer) Historie und Demokratie: Meier, Entstehung des Politischen 360ff.

heit aller Bürger zum Ziel hatte; man hat wohl zu Recht darauf hingewiesen, daß der  $\varphi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$   $\theta\epsilon\acute{\omega}\nu$  der in die Götterwelt projizierte menschliche Sozialneid ist<sup>132</sup>, doch führt dieser Hinweis auf den ideologischen Hintergrund die Theorie Herodots, die sich ja z. T. auch auf empirische Erfahrungen berufen kann, noch nicht ad absurdum.

Im ganzen genommen führt das Zusammenwirken der genannten drei Mechanismen dazu, daß die Erfolgshöhe des Referenzsubjekts in der Regel vor allem von seiner Leistungsstärke, die Dauer des Erfolgs dagegen weitgehend davon abhängt, wie weit es sich im Konkurrenzkampf von Ungerechtigkeit und Maßlosigkeit freihalten kann; vernünftige Selbstbeschränkung, die eine Stabilisierung auf bescheidenem Niveau anstrebt, scheint die beste Chance für einen langanhaltenden Erfolg zu bieten. Schematisch lassen sich die wichtigsten Varianten der Erfolgskurve etwa folgendermaßen veranschaulichen:



<sup>132</sup> So E. R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970 (engl. 1951), 20. Dazu vgl. S. Ranulf, *The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athens*, 2 Bde, London - Copenhagen 1933. 1934, der auch die von Solon eingeführte Popularklage und den Ostrakismus aus dem Neid der Mitbürger erklärt; und H. Schoeck, *Der Neid*, Freiburg 1966.

(b) Die Selbststeuerung des irdischen Geschehens wird, weil der Gottheit eine völlige Automatisierung entweder nicht möglich oder nicht erwünscht war (und sicher auch weil viele Geschichten Herodot in dieser traditionellen Form vorgegeben waren), ergänzt durch punktuelle göttliche Interventionen. Gott hat das Steuerruder<sup>133</sup> der Weltgeschichte also nicht ganz aus der Hand gegeben, sondern von Zeit zu Zeit, wenn es ihm für die Bewahrung seiner Ordnung, aus welchen Gründen auch immer, notwendig scheint (insbesondere wenn die Kybernetik des Konkurrenzkampfes versagt), greift er selbst wieder danach und gibt, mit kleinem Impuls Großes bewirkend, dem Gang der Dinge die richtige Wendung. Als ausführende Organe, Agenten oder Instrumente seines Willens setzt er dabei entweder die elementaren Naturmächte Erde, Meer und Wetter ein (z.B. Felsstürze in Delphi 8, 36–39, Springflut bei Poteidaia 8, 129, Boreasstürme am Pelion und bei Euboa 7, 188–193; 8, 12f, und nicht zuletzt den Blitz, die traditionelle Zeus-Waffe, 7,42, vgl. 7,10d/e) oder Tiere (etwa den Delphin, der Arion rettet und so die Bestrafung seiner 'Mörder' ermöglicht, 1,24; die Würmer, die Pheretime nach ihrer grausamen Rache an den Barkaiern befallen, 4,205) oder unbelebte Dinge, von denen plötzlich eine gefährliche 'Tücke des Objekts' ausgeht (z. B. der Fehlwurf des Adrast 1,43 oder der Materialfehler einer Dolchscheide, der – zur Strafe für die Tötung des Apisstieres – die tödliche Selbstverwundung des Kambyses bewirkt, 3,64) oder schließlich allgemein das wundersame Zusammentreffen besonderer Umstände (das Herodot bald als *τύχη* bzw. *συντυχίη*, bald als *θειή τύχη* bezeichnet<sup>134</sup>, oder auch nur als *θειόν* bzw. *θειότατον* 7,137).

Die Gottheit kann das menschliche Handeln aber auch von innen steuern und zwar in der Regel in der Weise, daß sie die Motivation des Handelnden beeinflusst; häufig bedient sie sich dazu des Unterbewußtseins als Medium: so bei der Inspiration der delphischen Priesterin und beim Traum des Schlafenden. Da Gott in seiner

<sup>133</sup> Zu dieser Metapher vgl. Heraklit B 64 (und evtl. B 41), Aischylos Ag. 182f und Platon Politikos 272e–273e.

<sup>134</sup> Stellen bei Pohlenz (s. Anm. 16) 106 und bei Lachenaud (s. Anm. 117) 214.

Allwissenheit auch die Zukunft kennt, kann er, wenn es ihm gut dünkt, dem Menschen Ahnungen bzw. Andeutungen davon zukommen lassen, sei es einfach zur Demonstration seiner eigenen Allwissenheit (sowie der Verblendung des Menschen, der die Warnung in den Wind schlägt<sup>135</sup>) und als Beweis, daß es einen kausalen Zusammenhang zwischen vergangenem und künftigem Geschehen gibt, oder aber zu dem Zweck, Einfluß auf das menschliche Handeln zu nehmen. Da der Besitz solchen Wissens die Erfolgchancen wesentlich erhöht, läßt sich das Geschehen durch Mitteilung von wahren oder Suggestierung von falschem Zukunftswissen (über drohende Gefahren und Rettungsmöglichkeiten) leicht beeinflussen. Entweder setzt die Gottheit den Hebel auf der Seite des prädestinierten 'Siegere' an und verschafft ihm einen Wettbewerbsvorteil durch 'gut gemeinte' Offenbarungen, die zwar, weil in dem andeutenden Idiom der Göttersprache (oder aufgeklärt gesprochen: in dem verhüllenden Idiom der Priestersprache) verfaßt, zunächst kluger Auslegung und danach sorgfältiger Befolgung bedürfen, am Ende aber zum Erfolg führen (z. B. das berühmte Orakel von der 'hölzernen Mauer', 7,141-143). Eine solche die 'produktive' Leistung stimulierende Funktion hat oft das delphische Orakel wahrgenommen, etwa im Zusammenhang mit der griechischen Kolonisation (z. B. bei der Gründung von Kyrene, 4,150f. 155-157). Oder die Gottheit setzt den Hebel - zwecks τῖσις bzw. infolge von φθόνοϋς - beim prädestinierten 'Verlierer' an, indem sie ihn durch 'arglistige' Offenbarungen auf den falschen Weg lockt, der ihn ins Verderben führt. Die Arglist kann darin bestehen, daß die Voraussage (oft in Form eines Traumes) als solche zwar zutreffend ist, ihre Erfüllung aber gerade dadurch findet, daß der scheinbar Gewarnte aus Angst (und vermeintlich zu seiner Rettung) den Stein überhaupt erst ins Rollen bringt, der ihn anschließend erschlägt; so Kroisos, der seinen Sohn der Obhut Adrasts anvertraut (1,34ff), so Astyages und Kambyses, die beide - um ihre angeblich bedrohte Herrschaft zu sichern - Verwandtenmord befehlen und die Herrschaft gerade dadurch verlieren (1,107ff; 3,30ff). Daneben gibt es auch arglistige Vorspiegelung falscher Tatsachen, z. B. wenn Xerxes und Artabanos durch mehrere Träume zu

<sup>135</sup> So etwa beim Traum der Tochter des Polykrates 3,124f.

der irrigen Annahme verleitet werden, daß die Gottheit (die doch schon längst darauf sinnt, die Perser bei Salamis und Plataiai ihr Waterloo erleben zu lassen) die persische Expansion unterstütze (7,12–19)<sup>136</sup>. Die Gottheit fungiert also zuweilen sogar als agent provocateur und treibt den ihrer τῖσις oder ihrem φθόνοϛ Verfallenen, auch wenn er schon zögert oder gar zur Umkehr entschlossen ist, dennoch durch zweideutige Orakel oder Trugträume weiter dem Rand des Abgrunds entgegen<sup>137</sup>; in solchen Fällen ist es der gute Zweck, der den Göttertrug rechtfertigt: den persischen Imperialismus mit Griechenland zu ködern und ihn beim Beutesprung in ein fernes und gefährliches Terrain sich eine verwundbare Blöße geben zu lassen, ist das Mittel der Wahl, um ihn – im Interesse der Wiederherstellung einer ausgeglicheneren Wettbewerbssituation – entscheidend zu schwächen.

All diese unmittelbaren göttlichen Eingriffe in das menschliche Geschehen scheinen sich – wie wohl schon im Epos – auf die Bereinigung von Mißständen und Fehlentwicklungen zu beschränken. Von sich aus ergreift das oberste göttliche Prinzip (Zeus bei Homer<sup>138</sup>, τὸ θεῖον bei Herodot) normalerweise offenbar keine Initiative zur Veränderung des Bestehenden<sup>139</sup>, es ist ‘konservativ’ auf

<sup>136</sup> Die Träume lassen sich unter verschiedenen Deutungsaspekten betrachten, die einander zumindest teilweise nicht auszuschließen brauchen; vgl. Regenbogen (s. Anm. 15) 99; Immerwahr (s. Anm. 24) 526: hier werde „das allgemeine geschichtliche Phänomen, daß alle Eroberungsdynastien an ihre Grenze kommen müssen, ... als Grundsatz herausgearbeitet“; Huber (s. Anm. 18) 145–149; v. Fritz, Griech. Geschichtsschreibung 253; Lloyd-Jones (s. Anm. 2) 61–63; J. U. Schmidt, Der Kriegsende des Xerxes – ein Beitrag zum Schicksalsverständnis des Herodot, Wort und Dienst 15, 1979, 193–213 (212: „So treibt für Herodot erst der göttliche Traum Xerxes auf einen Weg, der ihm das gewähren soll, was ihm bis dahin im Vergleich zu seinen Vorgängern versagt geblieben ist“; eine interessante, obgleich eher zweifelhafte Deutung).

<sup>137</sup> Ein seltenes Beispiel dafür, daß ein König eine solche Provokation durchschaut, gibt Herodot in 2,139.

<sup>138</sup> Eine Ausnahme machen allenfalls Zeus’ Liebesgeschichten, sei es daß er dann als ‘Privatperson’ handelt oder daß er durch die Zeugung von Söhnen tatsächlich ‘innovativ’ auf die menschliche Geschichte einwirkt.

<sup>139</sup> Vgl. Huber (s. Anm. 18) 199.

die Erhaltung und Verteidigung der von ihm geschaffenen Weltordnung bedacht. Da die göttliche Interventionspolitik also im wesentlichen auf die Beseitigung von schädlichen Wettbewerbsverzerrungen hinausläuft, besteht im Grunde eine solide Interessenkoinzidenz zwischen Gott und der Menschheit als Ganzem, die es verständlich macht, daß die griechische Gemeinschaftsethik von jeher fest auf die Existenz einer göttlichen Gerechtigkeit in der Geschichte vertraut.

D. Es bleibt noch, die Frage nach dem Sinn der von Herodot analysierten Gesetzmäßigkeit der Geschichte zu stellen.

Die Frage betrifft zunächst den 'Demiurgen' dieser Gesetzmäßigkeit: wie mag sich Herodot das oberste Telos der Gottheit gedacht haben? Vielleicht darf man es sich analog zu seinem eigenen Interesse als Historiker vorstellen, das, nach Ausweis des Prooimions, insbesondere den ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά gilt; auch in der Ilias betrachten die Götter das Geschehen mit ähnlichen Augen – und ähnlich gemischten Gefühlen – wie der Autor selbst<sup>140</sup>, der seine Informationen ja, wie er sagt, überhaupt der göttlichen Muse verdankt. Freilich richtet sich das Interesse der Gottheit (anders als das des Historikers, der – als Mensch von der Flüchtigkeit der Zeit betroffen – einseitig auf die Vergangenheit fixiert ist) vor allem auf die Zukunft, also darauf, den Produktionsprozeß der ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά mit Hilfe einer auf dem Wettbewerbsprinzip beruhenden Weltordnung so zu stabilisieren, daß er für ewige Zeiten ihre Augenweide bildet. Untrennbar verbunden jedoch mit diesem 'egoistischen' Aspekt des göttlichen Interesses ist sein fürsorglicher Aspekt; denn die besten Leistungen kommen erst in einem gut geregelten Agon zustande: es ist demnach ein und dieselbe – auf angemessene Prämien und Sanktionen bedachte – Ordnung<sup>141</sup> (τοῦ θεοῦ ἢ προνοίη 3,108), die sowohl eine unerschöpfliche Fülle von gottge-

<sup>140</sup> Etwa beim dreimaligen Lauf von Achill und Hektor um die Stadtmauer (22, 166ff).

<sup>141</sup> "The importance of the divine in Herodotus is precisely that it guarantees the world order"; "the main concern of the divine is the maintenance of balance" (Immerwahr, Form and Thought 312).

fälligen Höchstleistungen hervorbringt wie auch das menschliche Lebensspiel in Form eines optimalen (d. h. möglichst gerechten) Leistungswettkampfs ablaufen läßt. "The pattern of rise and fall is tragic only when we confine our point of view to the individual agents of historical action. When we look at the overall pattern, the tragic fate of states and individuals is seen to be a mechanism for the perpetuation of world order"<sup>142</sup>.

Die Sinnfrage ist zweitens und vor allem an den Autor selbst zu richten: welchen Zweck verfolgt Herodot mit seiner Geschichtsschreibung? Die Frage drängt sich um so mehr auf, als die großen Warnergestalten wie Solon, Kroisos (nach seinem Sturz!) und Artabanos, die er in kritischen Situationen zur Beratung seiner Protagonisten aufmarschieren läßt, allesamt in den Wind reden. Herodots Erkenntnisinteresse ist offensichtlich in erster Linie theoretischer Natur und zielt in der Tradition der jonischen *ιστορίη* – über die im Prooimion genannte Bewahrung und Rühmung vergangener Geschehnisse hinaus – auf eine quasi wissenschaftliche (obschon narrativ gehaltene) Erfassung und Darstellung der Gesetzmäßigkeiten des Geschichtsprozesses.

Das bedeutet zweierlei. Erstens: ethisch-politische Wirkungsabsichten verfolgt Herodot in erheblich geringerem Maße als Epos und ältere Tragödie (Aischylos)<sup>143</sup>; er kann sich folglich unbedenklich auch auf die amoralischeren Aspekte der Realität einlassen. Zweitens: er gibt sich nicht der Illusion einer 'historia magistra vitae' hin, wohl wissend, daß dem nicht nur die – von ihm angenommene – Zwangsläufigkeit des Kyklos im Wege steht (die allenfalls Ratschläge für den Aufstieg, nicht aber für den Verbleib im Zenit erlaubt), sondern auch die Taubheit der großen Akteure<sup>144</sup>, die mit Xerxes dem

<sup>142</sup> Ebenda 307.

<sup>143</sup> Ilias und Odyssee insistieren darauf, daß Unbesonnenheit (*ἄτη*) zuerst den einzelnen und dann auch die Gemeinschaft, wenn sie nicht rechtzeitig interveniert, ins Unglück stürzt; Aischylos betont in der Orestie, daß nur die Rechtsordnung der Polis eine Alternative zum brutalen Gesetz der Wiedervergeltung bietet (vgl. Anm. 10).

<sup>144</sup> Der „weise Berater“ ist „in gewissem Sinn nutzlos, da sein Rat grundsätzlich negativ ist ... Daher können die Geschichtsträger in der Aktion nicht vorsichtig sein; die geschichtliche Tat ist notwendigerweise an-

Warner entgegenhalten: *ei γὰρ δὴ βούλοιο ἐπὶ τῷ αἰεὶ ἐπεσφερομένῳ πρήγματι τὸ πᾶν ὁμοίως ἐπιλέγεσθαι, ποιήσεως ἂν οὐδαμὰ οὐδέν* (7,50); lediglich bei einem 'bürgerlichen' Lesepublikum, das – wie der Tragödienchor – von vornherein zur Zurückhaltung neigt, dürfte „die Ethik des Maßhaltens und der Selbstbescheidung“<sup>145</sup> auf fruchtbaren Boden fallen. Vermutlich begnügt sich Herodot damit, den Leser an seiner theoretischen Einsicht in den historischen Prozeß teilhaben zu lassen: er hilft ihm, sich im unübersichtlichen Labyrinth der Geschichte zurechtzufinden (wobei die Andeutung, daß Athen inzwischen die Rolle des persischen Imperialismus übernommen hat<sup>146</sup>, als Standortbestimmung der eigenen Gegenwart fungiert); und er stärkt sein Vertrauen in die göttliche Weltordnung, indem er den Sturz von Tyrannen und Großmächten als einen Akt ausgleichender Gerechtigkeit erklärt, der den kleinen Mann (der in uns allen steckt) mit Schauer, Mitleid und Befriedigung zugleich erfüllt.

### Kritische Würdigung

Die besondere Leistung der herodoteischen Geschichtsphilosophie ist nur historisch, d. h. im Kontext der griechischen Geistesgeschichte, zu verstehen. Wie alle griechischen Dichter und Denker vor ihm ist Herodot vom Wirken einer göttlichen Gerechtigkeit überzeugt. Aber er glaubt nicht mehr mit Homer an ein unmittelbares Eingreifen der Götter, sondern mit den jonischen Naturphilosophen und mit Aischylos (und vielleicht schon Solon) an einen sich normalerweise automatisch regelnden Prozeß, den er sich etwa nach dem Modell des Konkurrenzkampfes denkt und für dessen Erklärung er außer dem klassischen Gerechtigkeitsprinzip der Unrechts-

maßend und blind“ (Immerwahr, s. Anm. 24, 532). Vgl. dazu die Äußerung des persischen Gastfreunds 9,16.

<sup>145</sup> W. Schädewaldt, *Das Religiös-Humane als Grundlage der geschichtlichen Objektivität bei Herodot*, in: Marg, Herodot 193.

<sup>146</sup> Vgl. Strasburger (s. Anm. 117) bes. 604–606; Cobet, *Herodots Exkurse* 175f; Fornara (s. Anm. 61) 53f; Wood, *Histories* 180; Meier, *Entstehung des Politischen* 430ff; Hunter, *Past and Process* 216f. 230.

bestrafung zwei weitere empirisch nachweisbare Prinzipien heranzieht, den Glücksausgleich ( $\varphi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omega}\nu$ ) und die – ethisch nicht immer unbedenkliche – Leistungsprämierung. Da Herodot sich aber – trotz dieser Automatisierung – von dem traditionellen Glauben an eine individuelle Vergeltung noch kaum freizumachen vermag, hält er wenigstens für den Notfall noch an einem direkten Eingreifen der Gottheit fest. Dieser Kompromiß erweist sich zwar im weiteren Verlauf des 5. Jh.s bald als unzulänglich: er ist (zumal angesichts der Brutalität des Peloponnesischen Krieges) der Konfrontation mit den historischen Fakten nicht gewachsen und stellt den enttäuschten Zeitgenossen vor die Alternative, sich entweder mit einer quasi naturgesetzlichen (d. h. unpersönlichen) Gerechtigkeit abzufinden oder sich, in einem Akt innerer Emigration, aus der entgötterten Wirklichkeit auf sich selbst<sup>147</sup> bzw. in eine metaphysische Welt zurückzuziehen. Dennoch bedeutet Herodots Versuch, durch eine Kombination des traditionellen Theodizee-Denkens mit der jonischen  $\iota\sigma\tau\omicron\pi\eta$  das Wirken der göttlichen Gerechtigkeit in der Weltgeschichte genauer als bisher zu erfassen, eine wissenschaftliche Leistung, die allen Respekt verdient. Dieser Respekt verlangt allerdings auch, daß wir Herodots Konzeption einer sorgfältigen kritischen Prüfung unterziehen.

A. Die Hauptschwäche der herodoteischen Geschichtsphilosophie liegt wohl darin, daß sie in der Geschichte zwar, wie in der Natur, gewisse Gesetzmäßigkeiten beobachtet, von deren Eigenart jedoch (in der Mitte des 5. Jh.s) noch sehr unzureichende Vorstellungen besitzt und daher zur Verabsolutierung von Teilwahrheiten neigt.

Insbesondere verkennt Herodot einen wesentlichen Unterschied zwischen der Wirkungsweise von Naturgesetzen und derjenigen von

<sup>147</sup> „Die neue Weltanschauung ... sucht die Ideen der Gerechtigkeit und Glückseligkeit nicht mehr in den Zufälligkeiten des äußeren Lebens, sondern im Innern der Menschenbrust“, E. Meyer (s. Anm. 87) 26. Aufschlußreiche Beispiele für „die fortschreitende Entgöttlichung der äußeren Welt oder, mit anderen Worten, die Verinnerlichung des Göttlichen, die schließlich zur sokratischen Philosophie führt“ (G. Großmann, *Pro-methie und Orestie*, Heidelberg 1970, 183), bietet vor allem Sophokles.

Rechtsverfahren (vgl. Anm. 91). Während 'Naturgesetze' (im physikalischen wie im biologischen Bereich; also z.B. auch das 'Gesetz des Stärkeren') alles und jeden, der ihnen in die Quere kommt, ohne Ansehen der Person ihrem Zwang unterwerfen, sind (von Mensch oder Gott betriebene) Rechtsverfahren, die eine Bestrafung oder einen Ausgleich zum Ziel haben, grundsätzlich auf bestimmte Personen (die jeweils Schuldigen bzw. Überprivilegierten) ausgerichtet, auch wenn sie, aus Übereilung oder ersatzweise, einmal einen Unschuldigen treffen. Allzu oft jedoch, vor allem beim Wirken der Elementarmächte, schreibt Herodot auf das Konto eines solchen person- bzw. tatbezogenen Rechtsverfahrens, was eigentlich auf das Konto blind wirkender Naturgesetze gehört (die Amtshilfe der Natur für die Gerechtigkeit ist – leider – nur eine Illusion).

Außerdem berücksichtigt Herodot zu wenig, wie vielfältig die Geschehenskreise der Einzelgeschichten miteinander verflochten sind und daß insbesondere die kleineren Einheiten (der Lebenslauf eines Menschen oder das Verhältnis zwischen Privatpersonen) von den Vorgängen in den umgreifenden, größeren Zusammenhängen, die der Historiker ja nur partiell zu überschauen vermag, häufig so stark in Mitleidenschaft gezogen werden, daß sie unmöglich eine ausgeglichene Bilanz aufweisen können. Wie sich die Gesetzmäßigkeiten des meteorologischen Kräftespiels auf einem großräumigen Satellitenphoto reiner abzeichnen und leichter verständlich sind als bei der Betrachtung lokalen Wettergeschehens, so läßt sich auch das Wirken der Ordnungsprinzipien Ausgleich und Vergeltung in der Geschichte um so deutlicher erkennen, je abgeschlossener nach außen, und das heißt in der Regel: je umfangreicher – räumlich wie zeitlich – der Geschehenszusammenhang ist. Bezeichnen wir alles, was in den Binnenraum einer (kleineren oder größeren) Einzelgeschichte unprovoziert und insofern quasi unverdient von außen hereinwirkt, als Zufall, dann hat Herodot die Rolle dieses Zufalls – den Solon in der 2. Hälfte der Museslegie bereits ausführlich gewürdigt hatte<sup>148</sup> – offenbar stark unterschätzt, selbst wenn er seine Warnerfiguren an wichtigen Stellen<sup>149</sup> auf ihn hinweisen läßt.

<sup>148</sup> Vgl. vor allem 13, 55–70 W.

<sup>149</sup> Solon: πᾶν ἐστὶ ἀνθρώπος συμφορῆ (1, 32,4); Artabanos: αἱ συμφοραὶ τῶν ἀνθρώπων ἄρχουσι καὶ οὐκ ἄνθρωποι τῶν συμφορέων (7, 49,3).

Beides, Annahme einer gezielt (tat- oder personbezogen) strafenden Wirkungsweise der Naturgesetze wie Unterschätzung der Bedeutung des Zufalls, verleitet Herodot, der nur zu gern bereit ist, an eine Proportionalität von Tun und Leiden zu glauben, zu dem fragwürdigen Rückschluß vom Ausgang einer Geschichte auf den Charakter der handelnden Personen bzw. auf die Gottgefälligkeit ihres Tuns, als ob nicht auch hier der Zufall sein Spiel treiben oder der Erfolgreiche vielleicht nur besonders skrupellos, der Erfolgreiche besonders selbstlos gewesen sein könnte. Die Rolle des Erfolgs – als maßgebliches ethisches Qualitätskriterium – ist um so bedenklicher<sup>150</sup>, als die Werturteile eines Historikers den Nachruhm realer (und nicht nur mythischer) Personen prägen und mit dem Anspruch auftreten, lebenswahre Erfahrungen zu vermitteln.

Richtiger scheint es demgegenüber, auf eine bis ins Leben des einzelnen reichende zuverlässige Vergeltungs- und Ausgleichsgerechtigkeit in Natur und Geschichte zu verzichten und sich mit der Einsicht zu bescheiden, daß es offensichtlich Ordnungssysteme ganz verschiedener Art gibt. Die unerbittlichen Gesetze, die in der Natur – in der anorganischen Materie wie in der freien Wildbahn des Lebens – herrschen, regeln Seinsstrukturen und Geschehensabläufe nur generell, das Interesse an einer individuell angemessenen Vergeltung ist ihnen fremd. Die menschliche Gemeinschaft (Polis bzw. Staat) dagegen hat, sofern sie die Kraft zur Einigung aufbringt, die Möglichkeit, in dem von ihr kontrollierten Bereich Gesetzgebung und Rechtsvollzug annähernd so zu gestalten, daß sie – im Idealfall – den besonderen Umständen des Einzelfalls gerecht werden. Der ethischen Entscheidung des Individuums schließlich bleibt vorbehalten, neben den beiden anderen Ordnungsmächten der Naturgesetze und der staatlichen Justiz auch die des – freilich ausbildungsbedürftigen und störanfälligen – eigenen Gewissens zu respektieren und in der Verantwortung vor Gott (bzw. unpersönlich gedachten

<sup>150</sup> „Ein ernster Einwand gegen das Verhältnis der Griechen zur Geschichte scheint sich daraus zu ergeben, daß sie Leistung ausschließlich im Hinblick auf deren Erfolg zu bewerten . . . vermochten“, A. Momigliano, *Die Geschichtsschreibung*, in: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, Bd. 2 (hg. von E. Vogt), Wiesbaden 1981, 330.

absoluten Werten), vor der Gemeinschaft und vor sich selbst eine – in Anbetracht der gegebenen Umstände – möglichst vernünftige Wahl zu treffen zu versuchen; wenn es stimmt, daß nur ein gutes Gewissen ein sanftes Ruhekissen ist, so wird der Egoist seines Lebens auch dann nicht froh, wenn ihm – zufällig – dauerhafter Erfolg beschieden sein sollte.

B. Eine fehlerhafte Optik hat zwangsläufig verzerrte Bilder zur Folge. Da der Erwartungshorizont die Wahrnehmungsfähigkeit in spezifischer Weise beschränkt, bietet sich die Geschichte dem Historiker unvermeidlich in Formen und Strukturen dar, die von seinem Vorverständnis von Geschichte geprägt sind. Das heißt: jeder Historiker hält, unbewußt, vorzugsweise nach solchen Geschichten Ausschau, die sich in seine eigenen Deutungsmuster einfügen. Doch selbst wenn er (was die antike Geschichtsschreibung nicht tut) seine Verfahrensweise hermeneutisch reflektieren würde, stünde er vor dem Dilemma, daß einerseits das komplexe Kontinuum des realen Geschehens so vielgestaltig und vieldeutig ist, daß fraglich erscheint, ob es überhaupt so etwas wie einen 'objektiven Sinn' in ihm gibt (vgl. Anm. 13), und daß er andererseits – um einen historischen Zusammenhang allererst erfassen und darstellen zu können – nicht darum herumkommt, einen irgendwie gearteten 'Sinn' darin zu erkennen<sup>151</sup>.

Im Falle Herodots (bzw. seiner Quellen) haben wir mit der Gefahr konzeptionsbedingter Fehldeutungen bei der Sinnkonstitution – von dem „Problem poetischer Eintrübung und Fiktion bei den ... Darstellungsmitteln“<sup>152</sup> einmal ganz abgesehen – vor allem in folgenden beiden Bereichen zu rechnen.

<sup>151</sup> "If history is myth of a special kind (myth restricted to actual events as remembered in tradition), then the historian must be a writer, not in order to beautify history, but in order to understand it ... History combines science and art with the educational aim of persuading one's own generation of certain aims in life which are upheld by a particular vision of the past" (Immerwahr, *Form and Thought* 4f).

<sup>152</sup> Strasburger (s. Anm. 31) 455.

Einmal neigt Herodot dazu, bei der Artikulation seiner Sinn- und Darstellungseinheiten z. T. willkürliche Verbindungen und Abgrenzungen vorzunehmen, etwa wenn er sich bei Kroisos die Deutung Delphis zu eigen macht und über fünf Generationen auf den Dynastiegründer Gyges zurückgreift<sup>153</sup>, um einen befriedigenden Erklärungszusammenhang für seine spektakuläre Niederlage gegen Kyros zu erhalten (1, 13,91). Auch in anderen Fällen bringt er, wenn dadurch seine Vorstellung vom Wirken der göttlichen Gerechtigkeit bestätigt wird, Geschehnisse, zwischen denen rein zufällige Beziehungen bestehen, in kausalen Zusammenhang miteinander: so stellt er z. B. Verbindungen her zwischen der Selbstüberschätzung des Kroisos (im Gespräch mit Solon) und dem Unfalltod seines Sohnes Atys (1,34), zwischen der maßlosen Rache der Pheretime an den Einwohnern von Barke und ihrem eigenen grauenvollen Tod (4,205) und zwischen dem nach Griechenland ausgreifenden Weltherrschaftsstreben des Xerxes und dem verheerenden Seesturm bei Euboia (8,13, wobei Artabanos zwar Recht hat, wenn er 7,49 Xerxes um so mehr vor den von Meer und Land drohenden Gefahren warnt, je größer seine Flotte und sein Heer ist; doch daß der Sturm etwa durch die Größe der Flotte ausgelöst worden oder daß ein solcher Akt ausgleichender Gerechtigkeit mit Sicherheit zu erwarten gewesen wäre, ist ganz ungläubhaft). Überhaupt überschätzt Herodot die Zwangsläufigkeit des Faktischen: eines Tages zwar bricht jedes Imperium einmal zusammen; aber läßt sich errechnen, ob das in 5, in 50 oder in 500 Jahren der Fall sein wird?

Eine zweite Quelle möglicher Selbsttäuschungen und Fehlinterpretationen liegt darin, daß Herodot der Versuchung ausgesetzt war, innerhalb der Einzelgeschichten die Proportionalität von 'Tun' und 'Leiden' unabsichtlich in der Weise zu verstärken, wie es seiner weltanschaulichen Überzeugung entsprach. Das konnte durch Anpassung entweder des Endes an den Anfang oder des Anfangs an das Ende geschehen, doch scheint Herodot von der zweiten Möglichkeit (wegen der hermeneutischen Priorität des - gewöhnlich besser bezeugten - Endes) weitaus häufiger Gebrauch gemacht zu haben. So läßt er (wobei ihm seine Quellen gewiß vorgearbeitet haben)

<sup>153</sup> "A milde case of schizophrenia", Hart (s. Anm. 86) 73.

spätere Sieger wie Kyros<sup>154</sup> oder Dareios<sup>155</sup> sich von vornherein positiv und spätere Verlierer wie Kroisos<sup>156</sup> oder Astyages<sup>157</sup> sich gleich zu Anfang negativ profilieren. Damit ist zugleich die Gefahr einer allzu erfolgsorientierten Personencharakterisierung gegeben (auch wenn Herodot das Phänomen 'Heroismus auf verlorenem Posten' durchaus zu würdigen weiß<sup>158</sup>); in seiner historiographischen Praxis jedenfalls macht er von der Maxime des Artabanos, daß ein guter Gedanke auch dann gut bleibt, wenn er am Zufall scheitert (7,10d), erstaunlich wenig Gebrauch. Skepsis mag besonders im Fall des Jonischen Aufstands angebracht sein, wo der Verdacht naheliegt, daß die auffällig kritische Darstellung von Anfang und Verlauf des Unternehmens und die unvoreilhaftige Charakterisierung der beiden Initiatoren Aristagoras und Histaios nicht unbeeinflusst geblieben ist vom letztendlichen Scheitern des Aufstands<sup>159</sup> (so wie, umgekehrt, die - im Gegensatz zur Haltung Delphis - positive Bewertung des griechischen Widerstands gegen Xerxes ihre Ursache zweifellos darin hat, daß der Krieg am Ende für die Griechen glücklich ausgegangen ist). Welcher Historiker vermag schon der Verlockung zu widerstehen, sein Wissen über den weiteren Gang der Geschichte in seiner Darstellung auszuspielen.

<sup>154</sup> Schon als Knabe beim Königspiel (1, 114f), dann als Jüngling (1, 123) und vor allem bei der Inszenierung des Aufstandes (1, 125f).

<sup>155</sup> Im Traum des Kyros (1, 209f) und bei der Verschwörung gegen den Mager (3,71ff).

<sup>156</sup> Als erster Unterdrücker der kleinasiatischen Griechen (1,6.26-28) und im Gespräch mit Solon (1,30-33). - Später freilich, nach seinem Sturz, wird Kroisos die Chance zuteil, zur Einsicht zu gelangen.

<sup>157</sup> In seinem Verhalten gegenüber der Tochter Mandane und dem Enkel Kyros (1,107ff).

<sup>158</sup> Etwa anlässlich der Schlacht bei den Thermopylen (7, 219ff) oder der Seeschlacht bei Lade (6, 14f).

<sup>159</sup> Vgl. u. a. L. Solmsen in: Marg, Herodot 629-644; v. Fritz, Griech. Geschichtsschreibung 341 ff; M. Lang, Herodotus and the Ionian Revolt, Historia 17, 1968, 24-36; D. Lateiner, The Failure of the Ionian Revolt, Historia 31, 1982, 129-160.