

Die Gefallenenrede, die Thukydides dem ersten Mann Athens in den Mund legt, beginnt mit einer Kritik an der Tradition. Indem Perikles das Amt des Redners angenommen hat, ist er in die Reihe derer integriert, die schon vor ihm an dieser Stelle gesprochen haben; die Antithese aber, mit der er sich von seinen Vorgängern absetzt (*οἱ μὲν πολλοὶ – ἐμοὶ δὲ*), markiert seine Reserve gegen diese Integration und hält, während er dem Brauche nachkommt, wenigstens im Geistigen seine besondere Position fest. Perikles trennt die Institution des Leichenbegängnisses in Ursprüngliches und Späteres auf; seine Kritik richtet sich gegen die Leichenrede; der Hinweis auf ihr additives Verhältnis zum Nomos der Bestattung bereitet das Urteil ihrer Überflüssigkeit vor, das der folgende Satz fällt. Bevor es jedoch ausgesprochen und präzisiert wird, hatte schon die ihrerseits überflüssig scheinende Erwähnung derer, denen die Rede gilt (*ἐπὶ τοῖς ἐν τῶν πολέμων θαπτομένοις*), den Kernpunkt des perikleischen Widerspruchs berührt. Unmittelbar ans *καλόν* gestellt, dessen *ὡς* es nicht bloß als subjektiv referiert, sondern von vornherein als wenigstens dubios erklärt, macht sie auf die Fragwürdigkeit des Redens aufmerksam, indem sie einfach seinen Anlaß ausspricht. Dieser, die Bestattung der im Kriege Gefallenen, hebt, eingespannt zwischen die Institution der Rede (*ἀγορεύεσθαι αὐτόν*) und ihr angezweifelt Prädikat (*καλόν*), seine Bedeutung von selbst hervor und gewinnt so etwas von dem zurück, was Perikles ihm erhalten wissen möchte: die Kraft, für sich selbst zu sprechen. In die perikleische Rede schiebt sich der Grund ihres kritischen Ansatzes in Form einer bloßen Erinnerung an ihren Anlaß ein; sie hebt ihn ins Bewußtsein und wird zum Aufruf, das scheinbar Bekannte zu bedenken und auf sich wirken zu lassen; der Nomos der Bestattung bedarf keines schönenden oder erhöhenden Additivs, da die versammelte Gesellschaft in ihr eine *ἀρετή* erlebt, die die höchste ist, weil sie mit dem höchsten Preis bezahlt wurde.

Aber die Überflüssigkeit des Worts ist gar nicht das letzte Motiv der Kritik des Perikles. Wenn er sie auch am Beginn seines zweiten Satzes zu konstatieren scheint (*ἐμοὶ δὲ ἀρκοῦν ἂν ἐδόκει εἶναι*), so zeigt der Text fortschreitend, daß sie nicht einfach als mehr oder minder indifferent, als höchstens lästig zu

gelten hat, sondern eine Gefahr in sich birgt. Perikles formuliert zunächst das nach seiner Meinung „Hinreichende“, das er nur unreal wünschend kann, da er als Redner bereits selbst an jenem Zuviel beteiligt ist, das er kritisiert. Dies Hinreichende bestünde für ihn in einem kongruenten Verhältnis zwischen der *ἀρετή* und ihrer Ehrung, das durch ein gemeinsames Drittes, die Tat, das *ἔργον*, herzustellen wäre. Die *ἀρετή* der Gefallenen entstand aus Handeln, die Ehre, mit der die Gesellschaft sich bedankt, hätte ebenfalls allein durch Handeln erwiesen werden sollen. Was Perikles meint, zeigt er durch eine Gebärde an, die den Schauplatz des Staatsbegräbnisses umfaßt (*οἷα καὶ νῦν περὶ τὸν τάφον τὸνδε δημοσίᾳ παρασκευασθέντα ὄρατε*); die wortlose Feier der *ἀρετή* und ihre optische Rezeption hätte das Risiko vermieden, das nach seiner Ansicht das zusätzliche Institut der Leichenrede heraufbeschwört; der negative Teil des Satzes wird zu erklären beginnen, worin es besteht.

Die Leistungen der Gefallenen werden einer Gefahr ausgesetzt (*ἀρετὰς κινδυνεύουσαι*), und das Vehikel dieser Gefahr ist der eine Mann (*ἐν ἐνὶ ἀνδρὶ*), der im Staatsauftrag redet. Das Problem, das Ereignis höchster *ἀρετή* durch die gesellschaftliche Ehrung adäquat wiederzugeben, das, was geschehen ist, in der reflektierenden Wiederholung rein zu bewahren, verschärft sich durch den Brauch der Rede, die immer nur Rede eines Einzelnen sein kann. Dort, wo das Faktische durchs redende Subjekt gleichsam hindurchgeschleust wird, um an die Zuhörerschaft zu gelangen, lauert die Gefahr für seine objektive Vermittlung, die der Realität Genüge täte. Den Grund dafür in der mangelnden Befähigung des Redners zu erkennen, liegt nahe; aber der thukydideische Text erfüllt die Erwartung nicht. Ist es die selbstverständliche Intention eines Redners, Glauben zu finden, so scheint Perikles gerade darin die Gefahr zu sehen, die den Leistungen der Gefallenen droht. Die Kommentare und Übersetzungen¹⁾ spiegeln ebenso das Widerstreben gegen diesen Sinn

1) „Neque fides virtutis multorum mihi videtur in periculo versari sive pendere debere ab unius oratoris vel dicendi arte vel infantia“ (E. F. Poppo, Thukydides de bello Peloponnesiaco libri octo. III, Vol. II, Lipsiae 1834, S. 145), der Scholienbemerkung *ἀντὶ τοῦ, καὶ μὴ ἐν κινδύνῳ γίνεσθαι τὸ πιστευθῆναι* folgend; und später (S. 147): „und es müsse nicht die Trefflichkeit vieler durch einen einzelnen Mann aufs Spiel gesetzt werden, nämlich (so) daß ihm sowohl wenn er gut, als auch wenn er schlechter spreche (propr. gesprochen habe), geglaubt werde“. – „Neque in uno viro multorum virtutes, prout bene vel deterius dixerit, periclitandas esse si fidem habeant, sive multorum virtutum fidem periclitandam esse.“ Und: „Tum

des negativen Satzes *καὶ μὴ ... πιστευθῆναι* wie den Wunsch nach jenem anderen, simpleren, der dem gesunden Menschenverstand sich anbietet und doch sprachlich durchaus nicht zwanglos zu

πολλῶν ἀρετὰς κινδυνεύεσθαι πιστευθῆναι dictum est pro hoc: *κινδυνεύεσθαι τὸ πολλῶν ἀρετὰς πιστευθῆναι*“ (E. F. Poppo–I. M. Stahl, Thucydides de bello Peloponnesiaco libri octo. Vol. I, Sect. II, Lipsiae 1889, Komm. z. St.). – „Wörtl.: und daß nicht in einem Manne Vieler Tugenden gewagt (aufs Spiel gesetzt) werden, sowohl wenn er gut als wenn er schlecht gesprochen, geglaubt zu werden; d. h. und daß nicht der Glaube an die Tugenden Vieler von der, guten oder schlechten, Rede eines Einzigen abhängig gemacht werde, durch eine schlechte also erschüttert werde“ (Thucydides. Für den Schulgebrauch erkl. von G. Boehme. Leipzig 1862, Komm. z. St.). – „Ohne daß man die Beglaubigung der Verdienste so vieler Männer der bessern oder geringern Rednergabe eines Einzigen überlassen sollte“ (Thucydides. Geschichte des Peloponnesischen Kriegs, übers. von C. N. Osiander. Stuttgart 1827, S. 173). – „Es sollte nicht der Glaube an die Verdienste so vieler Männer davon abhängen, ob ein einziger Mann gut oder weniger gut spricht“ (Thucydides. Der peloponnesische Krieg, übertr. von A. Hornefer, durchges. von G. Strasburger. Bremen 1957, S. 141). – „... und nicht die Tugenden vieler Männer einem einzigen anzuvertrauen auf die Gefahr hin, daß sie mehr oder weniger Glauben finden, je nachdem er gut oder weniger gut gesprochen hat“ (Die Leichenrede des Perikles, übers. von G. Lejeune Dirichlet. Königsberg 1904, S. 4). – „... und würde die Verherrlichung so vieler Männer nicht einem Einzelnen und der zufälligen Wirkung seines Vortrags anheimgegeben haben“ (Vier Staatsreden aus Thucydides, übers. von H. Gürsching. Augsburg 1855/6, S. 8). – „... and not that the valour of many men should be hazarded on one man to be believed or not according as he spoke well or ill“ (Thucydides. With an English Transl. by C. F. Smith. Loeb Class. Libr. London 1919, Vol. I, S. 319). – „... nicht aber sollte man durch einen einzigen Mann die Heldentaten vieler Männer in ihrer Glaubhaftigkeit gefährden, je nachdem ob er gut oder schlecht spricht“ (J. Th. Kakridis, Der thukydeische Epitaphios. Zetemata 26. München 1961, S. 2, in unveränderter Übernahme der Übersetzung von H. Weinstock, Polis. Berlin 1934, S. 87). – „Und daß nicht in eines einzigen Mannes Fähigkeit vieler Männer Heldentum Gefahr laufe, geglaubt zu werden oder auch nicht, je nachdem er gut oder weniger gut gesprochen hat“ (O. Regenbogen, Thucydides. Politische Reden. Leipzig 1949, S. 113). – „... und nicht von einem einzelnen Manne sollte es abhängen, ob die Großtaten Vieler anerkannt werden, je nachdem er gut oder minder gut spricht“ (W. Schadewaldt, Hellas und Hesperien I. Zürich–Stuttgart, 2. Aufl. 1970, S. 594). – „... und nicht den Glauben an vieler Männer Heldentum zu gefährden durch einen einzigen guten oder minder guten Redner“ (Thucydides. Geschichte des peloponnesischen Krieges, eingel. u. übertr. von G. P. Landmann. Zürich–Stuttgart 1960, S. 139). – „... les mérites de tout un groupe ne dépendraient pas d'un seul individu, dont le talent plus ou moins grand met en cause leur crédit“ (Thucydide, ét. et trad. par J. de Romilly. Les Belles Lettres. Paris 1962, II, S. 26). – Diese Zitate stellen zwar nur eine kurze Auswahl dar, geben aber, wie ich glaube, eine hinreichende Übersicht über das bisherige Verständnis der Stelle.

verifizieren ist. Als Exempel möge Krügers Behandlung der Stelle²⁾ dienen. Er geht nicht so weit, die Abhängigkeit des Infinitivs *πιστευθῆναι* von *κινδυνεύεσθαι* zu bezweifeln; doch seine paraphrasierende Übersetzung: „... die Tugenden schweben an den Talenten eines Mannes in Gefahr geglaubt zu werden, können mithin auch als zweifelhaft erscheinen“ zeigt, daß er den Ausweg, für den er den Namen Reiskes angibt, die Ellipse von *ἢ οὐ* nach *πιστευθῆναι* anzunehmen, selber geht. Sein Verständnis der Worte *εἶ τε καὶ χεῖρον εἰπόντι* offenbart es zusätzlich; denn die Wiedergabe des *τε - καὶ* durch „je nachdem er gesprochen“ wird erst möglich, wenn die Folge dieser alternativen Prämisse sich ihrerseits alternativ entfaltet, wenn das gute oder weniger gute Reden je ein besonderes Resultat hervorbringt, das im einen Fall das „Glaubenfinden“, im anderen sein Gegenteil wäre; solche Interpretation setzt also die Ellipse eines *ἢ οὐ* voraus und macht sich ganz und gar von ihr abhängig.

Bleibt es ohnehin ziemlich zweifelhaft, ob der so gewonnene Sinn tatsächlich einer ist – sollen wirklich beide alternativen Resultate, Glaubenfinden und Nichtglaubenfinden, als Gefahr gesehen werden? Und nicht vielmehr nur das letztere? –, so muß zunächst mit Unbefangenheit darauf bestanden werden, daß *ἢ οὐ* nicht dasteht, somit das Verständnis des *τε - καὶ* in der different-alternativen Bedeutung „je nachdem“ nicht das einzig mögliche ist. Im Gegenteil verlangt der Text, der mit dem Infinitiv *πιστευθῆναι* nur ein Gefahrenmoment benennt, die indifferent-alternative Bedeutung „sowohl – als auch“, „gleichgültig ob – oder“, die der Phrase *εἶ τε καὶ χεῖρον εἰπόντι* letztlich den Charakter einer Prämisse nimmt und den Kausalnexus zwischen rednerischer Befähigung und drohender Gefahr für die „Leistungen“ weitgehend bestreitet. Zudem ist der Sprachgebrauch bei *κινδυνεύεσθαι* immerhin so klar, daß man sich kaum wundern muß, welche Anstrengungen zum Beispiel Classen-Steup³⁾ nötig hatten, den Infinitiv *πιστευθῆναι* zum Subjekt zu machen und die Valenz des *κινδυνεύεσθαι* zu „abhängen“ herunterzuspielen. Angesichts der sprachlichen Evidenz, mit der *ἀρετὰς* Subjekt und *πιστευθῆναι* Epexegeze zu *κινδυνεύεσθαι* ist, wird man also, wenn

2) *Θουκυδίδου ξυγγραφή*. Mit erkl. Anm. hrsg. von K.W.Krüger. 3. Aufl. Berlin 1860, Bd. I, Komm. z. St.

3) Thukydides, erkl. von J.Classen, bearb. von J.Steup. 2. Bd., 5. Aufl. Berlin 1914, Komm. z. St.

man nicht mit Tabachowitz⁴⁾ den letzten Ausweg philologischer Verzweiflung, das Anstößige zum Glossem zu erklären, beschreiten will, übersetzen müssen, wie es dasteht: „... und daß nicht in einem einzigen Manne, der gut oder weniger gut gesprochen haben mag, die Leistungen vieler der Gefahr ausgesetzt werden, Glauben zu finden.“

Der einigermaßen schockierende Sinn dieser Aussage, die das natürliche Ziel des Redners und die erfolgreiche Bewältigung seiner Aufgabe zu dem verkehrt, was er vermeiden müßte, läßt sich erst durch den folgenden Text erschließen, der mit dreimaligem „denn“ (*γάρ*) eine Suite von Begründungen anfügt, in denen das Begründete enthalten sein muß. Wies bereits der Widerspruch zwischen dem rednerischen Erfolg im „Glaubenfinden“ und der gerade dadurch bewirkten Bedrohung des Faktischen auf die Zuhörerschaft als den Herd der Gefahr, so rücken die Kausalsätze das Problem der Rezeption offen ins Zentrum, indem sie das Auditorium einer Analyse unterziehen. Das letzte „denn“ (*μέχρι γὰρ τοῦδε κτλ.*) verankert diese in der menschlichen Natur als dem Grund, aus dem alles zu erklären ist. Die Feststellung, daß Lobreden über andere nur so weit erträglich sind, wie man sich selber zu der gerühmten Leistung fähig glaubt, hält die Bereitschaft, dem Redner zu folgen, zwar noch fest, bevor sie im weiteren (*τῷ δὲ ὑπερβάλλοντι κτλ.*) aufgehoben wird, zeigt aber durch das Wort „erträglich“ (*ἀνεκτοί*) zugleich die beständige latente Neigung an, den Glauben an Dinge zu verweigern, die das Selbstgefühl bedrücken. Der Affekt des Neides überwältigt die Bereitschaft zu glauben, um die Unlust zu ersparen, die mit der Wahrnehmung überlegener Leistung verbunden wäre; sie einfach nicht wahrzuhaben ist der Ausweg, auf dem der Mensch vor seiner Herabsetzung durch sie sich zu retten sucht.

Kann Glauben leichthin verweigert werden, da die Wahrheit nur in ihrer rednerischen Vermittlung auftritt, die der Subjektivität verdächtig ist, so muß der Besitz des Wissens als Schranke erscheinen, die jenen Fluchtweg schließt: das Wissen ist Widerpart des Affekts, der nicht wahrhaben will. Perikles hatte die Analyse seines Auditoriums bei denen begonnen, die „wissen, weil sie dabeigewesen sind“ (*ξυνειδώς*). Dies Wissen,

4) D. Tabachowitz, Thuk. II 35, 1 *ἐν ἐνὶ ἀνδρὶ πολλῶν ἀρετὰς κινδυνεύεσθαι* und Cic. In Catil. I 5, 11 in uno homine summa salus periclitanda. Eranos 47, 1949, S. 129–137.

das aus unvermittelter Augenzeugenschaft stammt, ist das erste Kriterium, nach dem sich die Hörer der Rede in zwei Gruppen scheiden; den einen, eben den *ξυνειδότες*, stehen die *ἄπειροι* gegenüber, denen die unmittelbare Erfahrung des Vorgefallenen fehlt. Jene vermöchten die Rede anhand der selbst erlebten Wahrheit zu beurteilen, diese könnten ihr in unbefangener Offenheit Gehör schenken; aber wie die *ἄπειροι* gerade dadurch gekennzeichnet werden, daß sie im Affekt des Neids der Mitteilung des Faktischen sich verschließen, so ist die Fähigkeit des *ξυνειδώς*, sein Wissen zur Einschätzung der Rede frei einzusetzen, an eine psychische Bedingung geknüpft, die Perikles durch die Vokabel „wohlwollend“ (*εὖνους*) anzeigt. Damit ist dem Wissen der absolute Einfluß auf das Urteil abgesprochen. Wie sein Gegenteil, das Unwissen, bleibt es in der Seele des Menschen dem Affekt verhaftet, der seine Effizienz bestimmt; den affektfreien Zustand, in dem intellektuelles Vermögen objektiv waltete, gibt es nicht.

Die Zuhörerschaft des Perikles, zunächst nach dem Kriterium des Wissens geschieden, scheidet sich also noch einmal nach dem des Affekts. Das Resultat sind vier Gruppen. Zwei davon werden genannt: die Wissenden und Wohlwollenden (*ξυνειδώς και εὖνους*) sowie die – weil sie nicht dabei waren – Unwissenden (*ἄπειρος*) und Neidischen (*διὰ φθόνον, φθοροῦντες*). Die beiden andern möglichen Gruppen verschweigt der Text. Aber so irrelevant die Gruppe der Unwissenden und Wohlwollenden (*ἄπειρος και εὖνους*) ist, da sie nur klein sein kann⁵⁾ und einer Laudatio nicht opponiert, so schwer wiegt die Verschweigung derer, die wissen und neidisch sind (*ξυνειδώς και φθονῶν*), ein Schweigen, das durch den Zusatz des „wohlwollend“ (*εὖνους*) zum *ξυνειδώς*⁶⁾ offenbar und beredt wird. Die Bedeutung dieser Gruppe liegt nicht so sehr in ihrer Zahl als in ihrer Existenz, in der durch sie enthüllten Möglichkeit, daß selbst Wissen durch den Affekt sich zu seiner Aufhebung korrumpieren läßt, einfach

5) „... sofern es sie überhaupt gibt“: G.P.Landmann, Das Lob Athens in der Grabrede des Perikles. Museum Helveticum 31, 1974, S. 75.

6) H.Flashar, Der Epitaphios des Perikles. Heidelberg 1969, S. 13 freilich versteht „kundig und daher wohlwollend“; Landmann a. O. (vgl. Anm. 5), S. 75 sieht ebenfalls eine zwangsläufige Verbindung von Wissen und Wohlwollen: „... der Augenzeuge ist ja eo ipso hingerissen von den Heldentaten, die er sah. übelwollende Augenzeugen gibt es also nicht.“ – Über die Bedeutung des Wohlwollens für die Rezeption von Rede klärt der Abglanz thukydideischer Problematik bei Demosthenes Epitaphios 13 f. auf.

weil man nicht wissen will; wie der Text der Augenzeugenschaft (*ξυνειδώς*) das Wissen (*ἐπίσταται*) und dem Wohlwollen (*εὖνους*) das Wollen (*βούλεται*) chiasmatisch zuordnet, so verbindet sich im Verschwiegenen das umgekehrte Wollen mit der Mißgunst. Bedroht der menschliche Hang zum Neid selbst den Hörer, der dabeigewesen, mit der Verdrängung seines Wissens derart, daß er es sogar vor sich nicht zugäbe, es verleugnete, so ist, wer nicht dabei war, seiner Natur ohne die Schranke von Wissen preisgegeben. Wo dieses fehlt, macht der Neid sich ungehinderter breit; der Mangel des Wissens konstituiert nicht Offenheit, das Nichterlebte wenigstens durch die Rede vermittelt zu erfahren, sondern das übermächtige Walten des Affekts, der sich der Erfahrung verweigert.

Dies ist das Auditorium des Perikles, wie er es vor sich sieht. Seine Zusammensetzung ergibt ein Übergewicht potentiellen Neides; denn die Gruppe derer, die dabeigewesen sind, wird zusätzlich eingeschränkt durch die Bedingung des Wohlwollens; die Bereitschaft dazu hoch anzusetzen, empfiehlt die perikleisch-thukydideische Psychologie nicht. Bei der Größe der Versammlung, auf die der Text nicht ohne Absicht weist (*ὄμιλον* 34, 8; *τὸν πάντα ὄμιλον καὶ ἀστῶν καὶ ξένων* 36, 4), steht so dem Redner eine Potentialität des der Wahrheit ungünstigen Affekts gegenüber, die seine Position notwendig beeinflussen muß.

Mit der Analyse seines Auditoriums, die ihn befähigt, dessen Reaktionen auf seine Rede vorausszusehen, begründet Perikles eine Feststellung, die er im ersten seiner drei kausalen Sätze getroffen hatte: „Denn es ist schwierig, das rechte Maß zu treffen als Redner in einer Sache, bei der kaum auch nur der Schein und die Vorstellung der Wahrheit festgemacht werden können.“⁷⁾ Die Wendung vom „rechten Maß“ (*μετρίως*) reflektiert die einander widerstrebenden Pole, zwischen denen es zu suchen ist. Der Redner steht zwischen dem Anspruch der Wahrheit und der Notwendigkeit, Glauben zu finden, ohne den die Rede zwecklos wäre. Raffinesse und Prägnanz des Textes dokumentieren sich darin, daß er nicht die beiden Alternativen ausdrücklich durchspielt, die mit der Rücksicht einmal auf die Wahrheit und zum andern auf die menschliche Natur gegeben sind. Er führt allein

7) Die Schwierigkeit, das Wort *δόκησις* zu übersetzen, ergibt sich daraus, daß in ihm die vom Objekt mit der vom Subjekt herkommenden Bedeutung zusammenfällt. Es bezeichnet sowohl das Scheinen, durch das ein objektiv Vorhandenes sich anzeigt, als auch die Annahme durch das vorstellende Subjekt.

den Fall aus, in dem der Redner das Faktische in der ihm zukommenden Objektivität und Bedeutung wiederzugeben sich bemüht, und wirft damit zugleich ein bezeichnendes Licht auf das außerordentliche Verhältnis des Perikles zu Wahrheit und Affekt. Unternimmt es der Redner, der Größe der Leistungen gerecht zu werden – der Potentialis *τάχ' ἄν ... νομίσειε* setzt einen solchen Versuch voraus –, so wird leicht selbst dies von den wohlmeinenden Beobachtern der Wahrheit noch als deren Verkürzung notiert werden –: die skeptische Reserve gegen die Eignung der Sprache, Fakten rein zu vermitteln, ist unüberhörbar. Der Satz wendet sich der Gegengruppe der Unwissenden und Neidischen zu. Was jene als ein Zurückbleiben der Rede hinter dem Wirklichen erkennen und empfinden, erscheint diesen „sogar als Übertreibung“ (*καὶ πλεονάζεσθαι*); wo jene die Wahrheit noch gar nicht erreicht sehen, halten diese sie sogar für ruhmredig überstiegen. Mit dem einzigen Wörtchen „sogar“ (*καὶ*) fixiert der Text die Unvereinbarkeit der Erwartungen, die beide Gruppen auf den Redner richten, und erspart sich weitere Explikationen. Jeder Versuch, Glauben zu finden, müßte die Entfernung des Gesprochenen vom Faktischen, die schon im Wesen der Sprache liegt, noch vergrößern. Konzession an die menschliche Natur, mit der Perikles sich konfrontiert sieht, bis zu dem Grade, daß sie zu glauben bereit wäre, ließe die Wahrheit verkümmern, würdigte die *ἀρετή* der Gefallenen herab und evozierte den Protest der wohlmeinenden Mitkämpfer. Geschweige daß die Wahrheit selbst zu fixieren wäre bei einer Sache, die nicht ins Gebiet eines autonom operierenden Geistes fällt, sondern dem Bereich menschlichen Zusammenlebens angehört, in dem das Emotionale, Affektische, der Trieb nach Lust und Selbstbehauptung herrschen, kann offenbar nicht einmal eine allgemeine Annahme, ein Vorstellungskonsensus über das Geschehene etabliert werden, in dem, was einem jeden wahr schiene, zum verbindlichen Bild der Wahrheit zusammenflösse. Das Untertun des Redners, das rechte Maß zu treffen, ist so notwendig vom Scheitern bedroht; er kann sein Ziel, *τὸ μετρίως εἰπεῖν*⁸⁾, sehen und formulieren, kann es als Aufgabe erkennen und wissen, daß es als solche Existenz hat; seine Verwirklichung aber scheint unmöglich.

8) Zur Funktion des *τό* beim Infinitiv R. Kühner–B. Gerth, *Ausf. Grammatik der griech. Sprache. II 2*, Darmstadt 1966 (Nachdr.), S. 37.

Der Sinn der Aussage, die von den drei „denn“-Sätzen begründet wurde, hellt sich auf. Die beiden Aufgaben, die dem Redner selbstverständlich gestellt sind, die Wahrheit zu sprechen und Glauben zu finden, vermag er offenkundig nicht zu lösen. Ihre Synthese wäre das „rechte Maß“; aber wie er bei den wohlmeinenden Hörern keinen Glauben finden wird, weil das Wort in dieser Sache zu schwach ist, um das Geschehene adäquat festzuhalten, so würde er für die übrigen die Wahrheit noch mehr, als die Sprache es ohnehin erzwingt, herabsetzen müssen, um ihre Bereitschaft zum Glauben zu wecken. „Geglaubt zu werden“ ist darum für die Leistungen der Gefallenen eine Gefahr, der die Rede sie aussetzt. Die implikative Pointe, daß ihnen gerade das Nichtglauben, wie es bei den Wohlmeinenden bewirkt wird, die größte Ehre erwiese, zeigt auf die Kritik an der zuzätzlichen Institution des Epitaphios zurück, mit der Perikles begonnen hatte, auf seinen Wunsch, es gäbe sie nicht. Berufen in das Amt zu reden, ist der Redner nicht nur zu versuchen genötigt, was er für eigentlich unmöglich hält, sondern gibt sich darüber hinaus in eine Abhängigkeit von seiner Hörschaft, die ihn mit seiner Aufgabe, das Faktische so rein wie möglich an sie zu vermitteln, derart entzweit, daß auch hervorragende rednerische Fähigkeiten nichts zu vermögen scheinen. Nicht deren Mangel also begründet das Gefahrenmoment des „einen Mannes“ (*ἓν ἐνὶ ἀνδρῶν*), der das Faktische in sich aufnimmt, um es an die Gesellschaft weiterzugeben. Mit dem simplen Fall, daß ein schlechter Redner die Wahrheit übel zurechtet, braucht sich Perikles nicht zu beschäftigen⁹⁾; erst die Erkenntnis, daß sie zurechtet werden müßte, um die Hörschaft zu erreichen, dringt in die Tiefe des Problems. Die Gefahr für die Leistungen liegt nicht in ihrer unmittelbaren Abhängigkeit vom Redner, sondern in dessen Abhängigkeit vom Auditorium, die durch ihn hindurch an die Leistungen weitervermittelt wird.

Die von Perikles gewünschte Beschränkung aufs Sichtbare, auf eine wortlose Leichenfeier, unterliefe die Gefahr. Sie entginge dem Zwang, die Wahrheit zu verkürzen und die menschliche Natur gegen sie aufzubringen. Weder würde die ἀρετή der Gefallenen an die Sprache ausgeliefert, die ihrer durch den Tod beglaubigten Außerordentlichkeit nicht gewachsen wäre, noch

9) Wenn man *χειρότερον* einfach mit „schlecht“ übersetzte (vgl. Anm. 1), so war das bereits eine Folge aus dem Gesamtverständnis des Satzes. – Anzunehmen, daß ein schlechter Redner zu diesem Anlaß berufen wird, verbietet schon Thuk. II 34, 6.

würde der Neid gereizt, der als Moment der Individualität unter der Oberfläche der Gesellschaftlichkeit bereitliegt. Das „Hinreichende“ würde zum Gewinn, das Weniger zum Mehr. Statt die Leistungen durch die Rede zu individualisieren, als Taten von Individuen erst bewußt zu machen und sie in die provokante Antithese zu denen zu setzen, die sie nicht vollbrachten, wäre die bloße Präsenz der Gesellschaft am Grabe der Gefallenen die selbstverständliche und unbestrittene Affirmation ihrer *ἀρετή*. Der sprachlich offenkundige Gegensatz zwischen dem „einen Mann“ (*ἐν ἐνὶ ἀνδρὶ*) und den „Leistungen vieler“ (*πολλῶν ἀρετᾶς*), der das Ausmaß der Gefahr hervorhebt, die von der Zusatzinstitution der Rede droht, tritt zurück hinter den anderen, den der Text schon angezeigt hat (*δημοσίᾳ*). Im redenden Einzelnen entfremdet sich das Verhältnis der Gesellschaft zu ihren gefallenen Mitgliedern. Indem er zwischen sie tritt und gegen diese wie gegen jene sich stellen muß, macht er sie selber gegensätzlich und bringt ihre Trennung zu Bewußtsein. Nach Perikles' Willen entfiele die Zwischeninstanz, der die Repräsentation der Gesamtheit von Staat und Volk aufgetragen wird, obwohl diese Gesamtheit selber präsent ist: ohne sie bliebe die lebendige Unmittelbarkeit zwischen den Leistungen der Toten und ihrer Ehrung durch die Gesellschaft unangetastet, wie sie durch die Zurüstungen des Leichenbegängnisses für jedermann manifestiert wird (*οἷα καὶ νῦν περὶ τὸν τάφον τόνδε δημοσίᾳ παρασκευασθέντα ὁρᾶτε*).

Doch diese Möglichkeit besteht nicht mehr. Der Wunsch nach ihr ist Einleitung und Bestandteil der Rede, die ihn Wunsch bleiben läßt. Bereits dabei zu tun, was er für überflüssig und gefährlich hält, muß Perikles versuchen, nicht nur die Rede, sondern auch die menschliche Natur, von der sie abhängig ist, zur Transzendenz ihres Wesens zu zwingen. Gerade jener Satz, der im Hang zum Neid die Ursache bloßlegte, daß Glauben verweigert wird, besitzt zugleich eine raffinierte protreptische Ausstrahlung. Denn er nötigt den Hörer, sich einzugestehen, daß er, je eher er Neid empfindet, desto weniger sich selber die Leistung zutraut, von der er hört. Die Eigenliebe, deren negativer Ausdruck der Neid ist, wird so zu ihrer Erhöhung ins Positive ermuntert, die Psyche verführt, die Schwelle, jenseits deren Neid und Unglauben wirksam werden, weiter hinaufzuschieben, und der Einzelne zu größerem Selbstvertrauen gleichsam überlistet. Der Gewinn ist nicht nur ein erweiterter Spielraum für den Redner, den Leistungen der Toten die Ehre zu geben, ohne den miß-

günstigen Zweifel zu provozieren, sondern darüber hinaus die Aktivierung der Kraft der Lebenden: statt aus mutlosem Gefühl eigener Minderwertigkeit gegen fremde Größe sich zu verteidigen, indem man sie nicht glauben will, wird die Hörerschaft unvermerkt einer zuversichtlicheren Einschätzung ihrer selbst zugewendet, die sie motiviert, es den Gefallenen in der Leistung für die Stadt nachzutun. Schon hier, wo der eigentliche Epitaphios noch gar nicht begonnen hat und Perikles sich resigniert den Verhältnissen zu beugen scheint, deutet sich die Weise an, in der das Gefährliche des zusätzlichen Brauchs zu seiner eigenen Überwindung benutzt werden soll. Nachdem Perikles die Unumgehbarkeit dieses Brauchs anerkannt und sich ihm gleichsam seufzend akkommodiert hat (35, 3), verkündet er die Zielsetzung seiner Rede, die sich ihm aus dem Gesagten notwendig ergibt: den Versuch zu machen, das, was jeder will und als wahr annimmt, so glücklich wie möglich zu treffen (*πειρᾶσθαι ὑμῶν τῆς ἐκάστου βουλήσεώς τε καὶ δόξης τυχεῖν ὡς ἐπὶ πλεῖστον*). Scheint die Formulierung „Willen und Annahme“ (*βουλήσεώς τε καὶ δόξης*), zu der das frühere „will und weiß“ (*βούλεται τε καὶ ἐπίσταται*) variiert ist, die Unerreichbarkeit der Wahrheit zu bestätigen, so enthält sie doch zugleich schon die Chance, die dem Redner sich bietet. Er kann, was „jeder will und annimmt“, auf eine Wahrheit hin zu interpretieren unternehmen, der man sich nur um den Preis entzöge, die Grundlage seiner Existenz zu leugnen¹⁰). Die Individualität umgehend, die an den Taten der Gefallenen haftet, kann er das Gemeinsame exponieren, das für ihr Wesen als *ἀρετή* nicht weniger konstitutiv ist als das Individuale. Die Rede wird so zur Laudatio der Polis, für deren Bestand die Gefallenen kämpften. Gelingt es dem Redner, die Stadt als das Allgemeine zu vergegenwärtigen, das alle wollen, so bannt er die Gefahr der Vereinzelung und des Individualismus, die in der Lobrede auf die Toten liegt. Deren Leistungen erscheinen als Ausdruck des gemeinsamen Willens, der alle be-

10) Flashars S. 13 (vgl. Anm. 6) Bemerkung, daß der Redner Perikles schließlich auf „eine sachangemessene Darstellung“ verzichtet habe, wird der Raffinesse und Tiefe der thukydideischen Rede nicht gerecht. Gegen Flashars Interpretation des Epitaphios überhaupt hat sich starker Widerspruch erhoben: vgl. z. B. H. R. Immerwahr, *Pathology of Power and the Speeches in Thucydides*. In: *The Speeches in Thucydides*, ed. by Ph. A. Stadter. Chapel Hill 1973, S. 26ff. („a serious error“); Landmann S. 68, 94f. (vgl. Anm. 5), und jetzt besonders K. Gaiser, *Das Staatsmodell des Thukydides*. Heidelberg 1975, passim; ebenda S. 102 ff. eine Stellungnahme Flashars.

wegt. Der in der Rede ausgebreitete Glanz der Stadt ruft ihre uneingeschränkte Affirmation durchs Auditorium hervor; unversehens ist darin die Anerkennung derer eingeschlossen, die für ihre Bewahrung einstanden. Der thukydideische Epitaphios folgt dem Wege, der durch die Erkenntnisse vorgezeichnet ist, die sein Sprecher im Proömium formulierte. Er bringt, obwohl es unmöglich schien, zur Sprache, was „jeder will und annimmt“, indem er es interpretierend zur letzten Wahrheit vertieft. Er prägt die Polis als Bedingung menschlichen Lebens ein, aber nicht so, daß sie zum bloßen Instrument individueller Wohlfahrt verkäme, dessen letztlich doch bedrückendes, weil die Freiheit einschränkendes Wesen in den Kauf genommen werden müßte. Jenseits eines nur vernünftigen Verhältnisses des Individuums zum Staat, das auf der Einsicht beruht, ihn nötig zu haben, wenn man existieren will, versucht er ein Zusammengehörigkeitsgefühl zu aktivieren, in dem der Widerspruch von Individualität und Gesellschaftlichkeit sich aufhebt. Was Perikles beschwört, ist nicht bloß das Bewußtsein, dem Staat dienen zu müssen, weil dessen Wohlergehen auch das individuelle garantiert, sondern der Stolz, Athener zu sein und als solcher sich dem Ziel allen menschlichen Strebens am ehesten angenähert zu haben. Dieses Ziel ist zunächst ein Höchstmaß an außenpolitischer Macht, deren Besitz die unerläßliche Voraussetzung für alles Weitere darstellt. Die durch sie gewonnene Freiheit der Stadt wirkt in die Beziehung von Gesellschaft und Individuum fort. Telos der Entwicklung wäre die Synthese beider, die Auflösung ihres gegensätzlichen Verhältnisses, die dem Menschen die Befriedigung seiner Bedürfnisse ohne dialektischen Widerspruch ermöglichte. Blicke die Konzentration aufs Individuelle, Private von der zwanghaften Leugnung des Gesellschaftlichen geprägt, von dem es unverändert abhängig ist, und verfolge umgekehrt die Totalisierung des Staatlichen der Illusion von der widerstandslosen Eingemeindung des Individuums, so erscheint das Bild einer Polis, in der beide Bereiche der menschlichen Existenz ihre Erfüllung erfahren, als Vision eines äußersten Glücks. Persönliche Entfaltung, die durch gesellschaftliche Relevanz nicht nur vor der Nichtigkeit bewahrt, sondern überhaupt erst zu Entfaltung wird, und Gesellschaftlichkeit, die das persönliche Leben steigert, ohne den Menschen sich selbst zu entfremden –: mit diesem Ziel, das seine Wirklichkeit nicht in seiner Erreichbarkeit hat, sondern in der Energie der unendlichen Annäherung, die alles menschliche Handeln beherrscht, enthüllt Perikles die

Motorik der Geschichte. Das Phänomen des Ruhms, dem er größte Bedeutung beimißt und dessen Ausdruck der Epitaphios selber ist, zeigt die Möglichkeit des Menschen an. In ihm verschränken sich Gesellschaftliches und Individuales untrennbar. Der Widerhall persönlicher Leistung setzt die Gesellschaft voraus, zu deren Nutzen sie erbracht wurde. Indem die Tat dem Bestand der Gesellschaft galt, wollte sie zugleich ihre eigene Dauer, die durch jene erst ermöglicht wird. „Liebhaber der Stadt“ (*ἔραστὰς ... ἀντὶς* 43, 1), die zu werden Perikles die Politen aufruft, heißt so zugleich Liebhaber seiner selbst. Wie der erste Mann Athens seine Polis mit illusionsloser Feindlichkeit gegen andere Städte individualisiert und damit ihren Machtkampf untereinander als unausweichliche Gegebenheit perpetuiert, so sucht er die eigene Stadt als den einzig möglichen, gemeinsamen Ort des Glücks ihren Bewohnern einzuprägen. Das Hochgefühl der Besonderheit, der vereinzelnden Differenz, wird auf die Beziehung Athens zur Außenwelt verlagert, während im Innern die synthetische Einheit von Einzelnem und Allgemeinem und damit der Einzelnen untereinander beschworen wird. Nach solchem Umweg kann die Rede zum Lob der Gefallenen zurückkehren (II 42 ff.), das unvermittelt zu sprechen gefährlich war. Konstatiert sie geradezu die Selbstverständlichkeit, daß jeder der Überlebenden für eine solche Stadt alles zu geben bereit sein werde (II 41, 5), so hat sie das Auditorium an die *ἀρετή* der Toten herangeführt und statt des neidvollen Unglaubens allgemeinen Vertrauen in das eigene Vermögen erzeugt: sie bannte die ihr selbst innewohnende Gefahr. Daß sie es jedoch umwegig tun mußte, bleibt ein Zeugnis sowohl für die latente Explosivität des Widerspruchs von Individualität und Gesellschaft als auch für die thukydideische Skepsis vor der Fähigkeit des Menschen, ihn zu bewältigen. Mit größter Wahrscheinlichkeit nach dem Sturz Athens geschrieben¹¹⁾, zeigt der Epitaphios und besonders sein Proömium in der prägnanten Kargkeit, die für Thukydides typisch ist, in den Grund des Niedergangs dessen, was noch auf glänzender Höhe steht. Mochte die Polis in ihrem Aufbruch ein Glücksversprechen gewesen sein, wie es Perikles in den Mund gelegt wird, eine Hoffnung, die das Leistungsvermögen ihrer Bürger mühelos aktivierte, so reflektiert schon der Epitaphios am Beginn des großen Krieges den Keim des Zer-

11) Vgl. Kakridis S. 6 (vgl. Anm. 1); Flashar S. 7 (vgl. Anm. 6); Gaiser S. 55 (vgl. Anm. 10).

falls, den mit expandierender gesellschaftlicher Macht wachsenden Individualismus, der sich ihrer unvermittelter bedienen will und zugleich denselben Wunsch beim andern mit steigender Nervosität fürchten muß. Pointiert am Beispiel der Toten, die eigentlich nicht mehr zu fürchten wären, legt die Gefallenenrede die Wurzel gesellschaftlicher Zerstörung bloß: Neid, Selbstbehauptung, Geltungstrieb als Reflexe menschlichen Glücksverlangens, das außerordentliche Individualität nicht zu seiner Erfüllung auf gesellschaftlich vermittelter Ebene zu nutzen weiß, weil es sie nicht erträgt. Das Verhältnis des Epitaphios zu seinem Proömium offenbart den tragisch zu nennenden Widerspruch in der menschlichen Geschichte: sieht die Rede das Streben nach Glück als die Wahrheit in aller Bewegung, so hat sie vorweg dasselbe Streben als Grund der Katastrophen und Rückschläge erkannt, von denen die Annäherung ans Ziel bedroht ist. Kenntnis der menschlichen Natur enthüllt sich als Voraussetzung einer Politik, die den vernichtenden Erscheinungsformen jenes Widerspruchs zu begegnen vermöchte. Der thukydideische Perikles beweist sie am Phänomen der Sprache, eines wichtigen Instruments der Beeinflussung und damit der Politik. Gelingt es ihm, sie zur Überwindung ihrer eigenen Gefährlichkeit zu zwingen, so markiert er zugleich den Punkt, an dem ihre Entwicklung momentan in der Schwebelage gehalten wird: das naive Verhältnis zu ihr, das jener besaß, der den zusätzlichen Brauch der Leichenrede schuf, ist dahin; ihre Zurichtung zum Werkzeug des politischen Individualismus steht noch bevor.

Heidelberg

Hermann Rohdich