

nicht umhin, II 1b in der Fassung von G<sup>1</sup> nach dem Wortlaut des Codex (ἐν δὲ τοῖσι τεθερμασμένοισι διὰ τὸ ψυχρόν) für eine Variante von C II 2b (ἐν δὲ τοῖσι θερμοῖσι φύσει διὰ τὸ ψυχρόν) zu halten, womit die Grundlage für eine Annahme umfangreicher Textergänzungen entfällt. Der Text sollte daher folgendermaßen lauten:

- I 1 Ὀδύνη τε γίνεται καὶ διὰ τὸ ψυχρόν καὶ διὰ τὸ θερμόν  
 2 καὶ διὰ τὸ πλεόν λίην καὶ διὰ τὸ ἔλασσον·  
 II 1a καὶ ἐν μὲν τοῖσιν ἐψυγμένοισι φύσει τοῖσιν ἐκ(τὸς) τοῦ σώματος πρὸς τὸ δέρμα διὰ τὸ θερμαῖνον λίην ὀδύνη γίνεται,  
 2b ἐν δὲ τοῖσι θερμοῖσι φύσει διὰ τὸ ψυχρόν·  
 3a καὶ ἐν μὲν τοῖσι ξηροῖσι φύσει ὑγραιονομένοισιν,  
 b ἐν δὲ τοῖσι ὑγροῖσι φύσει ξηραιονομένοισι·  
 III τὴν γὰρ φύσιν διαλασσομένοισιν ἐκάστοισι καὶ διαφθειρομένοισιν αἱ ὀδύνη γίνονται.

Hamburg

Anargyros Anastassiou  
 Dieter Irmer

## DIE RELIGIÖSEN VORSTELLUNGEN DES REDNERS LYKURG

Kaum hatte die Unglücksbotschaft von der Niederlage bei Chaironeia Athen erreicht, als das Volk die Strategen mit Notstandsgesetzen ermächtigte, aus allen waffenfähigen Männern das letzte Aufgebot zu formieren. Leokrates entzog sich der Misere und verließ fluchtartig Athen, lebte erst eine Weile auf Rhodos, dann fünf oder sechs Jahre in Megara, bis er aus unbekanntem Gründen in seine Vaterstadt zurückkehrte, wo ihn Lykurg im Sommer 330 wegen Verrats anklagte. Der Prozeß endete mit Freispruch bei Stimmgleichheit<sup>1</sup>).

1) Zeit und Ausgang des Prozesses ergeben sich aus Aeschin. 3, 252; hinzu kommen die spärlichen Angaben aus der *Leocratea* 16–26. – Für wertvolle Hinweise bedanke ich mich bei Herrn Prof. C. J. Classen, Herrn Prof. U. Schindel, Herrn D. Mirhady und dem Herausgeber Herrn Prof. C. W. Müller.

Dieses Plädoyer Lykurgs ist in der Forschung seit langem nahezu einhellig als ausgezeichnete Beleg für die im allgemeinen nicht weiter spezifizierte These gewertet worden, der aus dem altadligen Priestergeschlecht der Eteobutaden stammende Politiker<sup>2)</sup> sei ein tiefreligiöser Mann gewesen. Der eine nennt ihn „götterfromm“. Ein anderer will „fervently religious ideals“ erkennen. Ein dritter hält ihn für „religiosissimo per tradizione familiare e per naturale inclinazione“<sup>3)</sup>. Und wirklich scheint in seinem Plädoyer manches für die Richtigkeit der These zu sprechen: Der Prolog schon atmet die weihevollste Grundstimmung der Rede. Lykurg kündigt an, die Klage gerecht und fromm beginnen zu wollen, begründet seine Zuversicht damit, daß er Athene, die Stadtgötter und Heroen flehentlich bitte, sie möchten ihn zu einem Kläger machen, der den Vergehen des Beklagten gewachsen (ἄξιος) sei; anschließend setzt er die feierliche Periode, deren schwerer Gebetsrhythmus das Leitmotiv εὐσέβεια noch unterstreicht, mit sakralen Unterscheidungen von νεός, ἔδη und τεμένη fort, die in ihrer Subtilität vielleicht die Handschrift des geschulten Priesters verraten<sup>4)</sup>. Mit den pathetischen Amplifikationen des Epilogs

2) Zur Biographie vgl. F. Durrbach, *Lycurgue contre Léocrate*, Fragments, Texte établi et traduit par F. D., Paris 1956, VII-XXXVI (im folgenden zitiert als Durrbach; die anderen Autoren werden analog zitiert.). Das prosopographische Material bei J. K. Davies, *Athenian Propertied Families, 600-300 B. C.*, Oxford 1971, Nr. 9251. Zur Religionspolitik M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1967<sup>3)</sup>, 2 Bände (= HAW V, 2, 2), II 67-68; zur Finanzpolitik G. Colin, *Note sur l'administration financière de l'orateur Lycurgue*, REA 30, 1928, 189-200, zur Baupolitik C. Curtius, *Zu dem redner Lykurgos*, Zweiter artikel. Die bauten des Lykurgos, *Philol.* 24, 1866, 261-283.

3) C. Rehdantz, *Lykurgos' Rede gegen Leokrates für den Schulgebrauch* erklärt von C. R., Leipzig 1876, 1; A. Petrie, *Lycurgus, The Speech Against Leocrates*, ed. by A. P., Cambridge 1922, XXIII; E. Malcovati, *Introduzione* 804, in: *Oratori Attici Minori*, Volume primo, Iperide, Eschine, Licurgo a cura di M. Marzi, P. Leone, E. Malcovati, Turin 1977. – A. Schaefer, *Demosthenes und seine Zeit*, Leipzig 1885-1887<sup>2)</sup>, II 319; H. Meuss, *Die Vorstellungen von Gottheit und Schicksal bei den attischen Rednern*, *Jahrb. f. class. Phil.* 35, 1889, 445-476; 472-473; F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, Leipzig 1887-1898<sup>2)</sup> (Nachdruck Hildesheim 1962), III 2, 74; H. Tischler, *Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren bei Aischines, Lykurg, Hyperides, Deinarchos*, Diss. Graz 1940 (handschriftlich), 44; Durrbach, *Introduction X-XI*; F. W. Mitchel, *Lykourgan Athens: 338-322*, in: *Semple Lectures 9-10*, April 1968, Cincinnati, 1973, 165-214; 173 „Lykourgos' extraordinary religiosity“; N. Fischer, *Social Values in Classical Athens*, London 1976, 145.

4) *Lycurg. 1* (Zitiert nach N. C. Conomis, *Lycurgi oratio in Leocratem cum ceterarum Lycurgi orationum fragmentis*, Leipzig 1970). – Es gibt nur eine Rede, die ebenfalls mit einem Gebet beginnt (und aufhört): die Kranzrede, *Dem.* 18, 1; 324; vgl. auch *prooem.* 25; 31. Im allgemeinen sind Aufforderungen zum Gebet

nimmt er die Personifikationen des Prologs wieder auf und beschwört die Richter in gerechtem Zorn, sie sollten doch in der Überzeugung, Land und Bäume, Höfe, Werften, Mauern, Tempel und Heiligtümer flehten sie um Hilfe an, an Leokrates ein Exempel statuieren<sup>5</sup>).

In narratio und argumentatio vermeidet Lykurg mit Ausnahme von zwei Schwurformeln<sup>6</sup>) Versatzstücke aus der Gebetsprache, die, einmal aus dem sakralen Kontext gelöst, meist schnell zu nichtssagenden Interjektionen verflachen. Umgekehrt legt er Wert auf Beteuerungsformeln, die seine persönliche Religiosität herausstellen. Den Gedanken, die Götter überwachten fürsorglich alle Menschen und belohnten und bestrafte sie je nach Verdienst, präsentiert er der Öffentlichkeit durch das einleitende ἡγοῦμαι und das betonte ἔγωγε als ureigenes Credo<sup>7</sup>). Mit der Partikel γοῦν führt er den sizilianischen Mythos<sup>8</sup>), der anschließt, als beweisendes Beispiel ein<sup>9</sup>), das die Hörer von der Richtigkeit des zuvor erläuterten Gottesbegriffs überzeugen will: Kaum hatte sich der zischend aus dem Ätna brodelnde Lavastrom bedrohlich einer Ortschaft genähert, als deren Bewohner Hals über Kopf fliehen, die gebrechlichen Eltern ihrem Schicksal überlassend. Nur ein guter Sohn, der seinen Vater auf Schultern aus der Gefahrenzone trägt, wird von den Lavamassen eingeholt und droht bereits, in ihnen zu versinken, als in letzter Minute Hilfe kommt: Der Glutstrom verschont den Ort, an den sich Vater und Sohn geschleppt haben, verschlingt jedoch, durch göttliche Hand gelenkt, die anderen, die nur sich selbst hatten retten wollen. ‚Und deshalb‘, fährt Lykurg sinngemäß fort, ‚müßt ihr Richter auch dem göttlichen Beispiel folgen und im vorliegenden Fall eurerseits stellvertretend für ausgleichende Gerechtigkeit sorgen<sup>10</sup>).

---

(Lys. 18, 26; Dem. 18, 89; 20, 161) sowie Gebete (Dem. 20, 25) in der attischen Beredsamkeit selten. Die Prozeßreden mit Gebeten haben erkennbaren politischen Hintergrund, wie auch in Ciceros Beredsamkeit Gebete nur in politischen Reden bzw. Prozeßreden mit politischem Hintergrund begegnen, vgl. dazu W. Ludwig (Hrsg.), *Éloquence et Rhétorique chez Cicéron*, Genf 1982 (= *Entretiens* 28), 229.

5) Lykurg, 150.

6) Lykurg, 75; 140.

7) Lykurg, 94.

8) Es ist zu fragen, warum Lykurg hier einen sizilianischen und keinen athenischen Mythos wählt, da letzterer geeigneter gewesen wäre, die Gefühle des Publikums anzusprechen. Möglicherweise gab es kein passendes Exempel.

9) J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1959<sup>2</sup>, 451–452.

10) Lykurg, 95–97.

Um die mit einer Auswahl weniger Beispiele<sup>11)</sup> illustrierte Religiosität Lykurgs besser beurteilen zu können, dürfte es hilfreich sein, zu vergleichen, welche Rolle die Götter und andere überirdische Mächte im Werk der attischen Redner überhaupt spielten. Diese Frage hat vor genau einhundert Jahren Meuss in einem wenig beachteten Aufsatz gestellt und die Redner als Zeugen des athenischen Volksglaubens für die Zeit von etwa 425–325 v. Chr. herangezogen<sup>12)</sup>. Prinzipiell ist gegen seinen Ansatz nichts einzuwenden; denn ein Redner wollte seiner Sache zum Sieg verhelfen, weshalb seine Reden a limine weniger seine eigenen Auffassungen als den unterstellten Publikumsgeschmack wiedergeben durften, da sich gegen den Willen der Masse der Erfolg bekanntlich nicht einstellen wollte<sup>13)</sup>; und aus demselben Grund durften besonders Gerichtsreden, die zum Vortrag durch den Klienten bestimmt waren, nicht dem Ethos des Durchschnittsatheners widersprechen. Aber zum alleinigen Prinzip erhoben, führte Meuss' Ansatz zu verfälschenden Ergebnissen, da bei der Anhäufung von ‚Parallel‘-stellen zur Bestimmung der Glaubensinhalte die funktionale und kontextuelle Deutung der Einzelstelle zu kurz kommt<sup>14)</sup>.

Die μοῖρα der archaischen Epoche begegnet in der attischen Beredsamkeit wahrscheinlich deshalb nur wenige Male, weil die homerische Vorstellung in der Hoch- und Spätklassik altmodisch erschienen sein dürfte, und bedeutet nicht aktivisch ‚waltendes Schicksal‘, sondern wie schon bei dem Dichter ‚Anteil‘, ‚Los‘<sup>15)</sup>. Passivisch wird auch das Abstraktum εἰσαομένη, ‚Bestimmung‘,

11) Die Belege lassen sich aus der Rede selbst vervielfachen (vgl. S. 60 ff.); die Fragmente anderer Reden behandeln ebenfalls sakrale Fragen (vgl. Durrbach, XL–XLI); vor allem das Lexikon des Harpokration bewahrt Sacherklärungen zu kultischen Appellativa (Lycurg. Fr. III, 3; VI, 2; 15; 20; VII, 1; XIV, 2a) und aus dem *Kratylos* vertraute etymologische Erklärungen sakraler Eigennamen (Lycurg. Fr. XIV, 3).

12) Meuss, zum Ansatz 445–446. Zu den volkstümlichen Gottesvorstellungen vgl. aus neuerer Zeit K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974, 246–268; nach Abschluß des Manuskripts ist d. Verf. auf den Aufsatz von D. B. King, *The Appeal to Religion in Greek Rhetoric* (CJ 50, 1955, 363–371) aufmerksam gemacht worden, der, ohne Meuss zu erwähnen und ohne auf Lykurg besonders einzugehen (nur 366 wird kurz auf den Redner hingewiesen), die religiösen Äußerungen der attischen Redner ebenfalls funktional interpretiert.

13) So klagte schon Isokrates 15, 273.

14) Vgl. auch die Kritik von Nilsson II 201, A. 5.

15) Meuss 468; zu ergänzen ist Isoc. 11, 8; zur μοῖρα vgl. W. Krause, *Die Ausdrücke für Schicksal bei Homer*, Glotta 25, 1936, 143–152; 146–147; W. C. Greene, *Moirai, Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Harvard 1944; W. Krause,

gebraucht, das zuerst bei Platon begegnet (Gorg. 512 e), aber Vorläufer in der Dichtung des 6. und 5. Jahrhunderts hat (Theogn. 1033; Aisch. Ag. 913; vgl. Hes. Th. 894), erst durch stoische Vermittlung geistiges Allgemeingut wird und deshalb von Antiphon bis Deinarch ebenfalls fast nicht belegt ist<sup>16</sup>).

Die klassische Epoche hat mit ihrer polytheistischen Polisreligion die sichtbarsten Spuren in den attischen Rednern hinterlassen. Der olympische Götterhimmel bleibt von Anfang bis Ende eine feste Größe. Die Selbstverständlichkeit dieser auf einer entsprechenden Erwartungshaltung des Publikums beruhenden Konvention dokumentiert sich nicht zuletzt in dem Fehlen jeder theoretischen Gottesleugnung<sup>17</sup>). Die Aussagen, die die Gerichtsredner über Wesen und Wirken der meist mit Appellativa bezeichneten Götter machen<sup>18</sup>), knüpfen fast durchgängig an die für Prozeß- und Justizwesen typischen Rollen und Situationen an und sind somit weder propositionales Wissen oder proklamierte Dogmen noch frei verfügbar, sondern funktional gebundene, implizit getroffene Glaubensaussagen.

Darauf, daß Götter als Gesetzgeber nicht in Erscheinung treten<sup>19</sup>), machte Meuss zwar aufmerksam, aber übergang den Grund dafür; selbst den Laienrichtern mochte nicht verborgen bleiben, daß die in Frage stehenden Rechtsnormen Menschenwerk waren, wenn unter den Namen der Antragsteller beständig exakt datierte Nomoi als Beweismittel vorgelegt wurden. Die Ausnahme bestätigt auch hier die Regel: Demosthenes weist, um Aristogeitons Psephisma zu Fall zu bringen, nicht nur dessen Unvereinbarkeit mit den in Mordfällen geltenden Strafrechtsbestimmungen nach, sondern wertet letztere gegenüber ersterem Privileg auch dadurch auf, daß er den göttlichen bzw. heroischen Ursprung von Areopag und drakontischen Gesetzen herausstellt<sup>20</sup>). Ursprünglich und am

---

Zeus und Moira bei Homer, WSt 64, 1949, 10–52; B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, London 1965; Nilsson I 361–362.

16) Meuss 468; zu ergänzen sind Isoc. 10, 52; 15, 176; vgl. W. Gundel, Heimarmene, RE VII, 1912, 2622–2645; H. O. Schröder, Fatum (Heimarmene), RAC VII, 1969, 525–636.

17) Meuss 446.

18) Vgl. zu den Bezeichnungen Meuss 465–467 und die Spezialstudie von G. François, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris 1957 (= *Bibl. Fac. de Philos. et Lett. de l'Univ. de Liège* 147).

19) Ders. 448–449.

20) Dem. 23,70; eine andere Erklärung gibt Meuss 449; dort auch andere Ausnahmen.

wichtigsten ist die aus dem Mythos bekannte Richterrolle, die von den Unsterblichen später auf die Dikasten übergeht<sup>21</sup>), weswegen die Götter die Entscheidungen ihrer Stellvertreter auch besonders streng zu überwachen pflegen<sup>22</sup>). Nebenrollen, z. B. als Beistand der Anklage, übernehmen Götter nur gelegentlich<sup>23</sup>). Werden Götter von Verbrechen als Opfer mitbetroffen, wiegen die Verstöße wider göttliches Recht schwerer als die gegen menschliches und verlangen härtere Bestrafung<sup>24</sup>). Göttersagen begegnen gewöhnlich nur im Zusammenhang mit Gerichtshöfen und -stätten. Lykurg, dessen Vorliebe für mythische Exkurse Hermogenes von Tarsos erwähnt, erzählt nicht nur als einziger den didaktischen Mythos vom Platz der Frommen, sondern erklärt auch in einem aitiologischen Mythos aus religionspolitischen Motiven der Namensgeber, wieso Athen nach Athene benannt worden ist<sup>25</sup>).

Selbstverständlich werden auch Götter in Interjektionen und Eiden als Zeugen angerufen<sup>26</sup>). Eide, insoweit sie auf Selbstverfluchung beruhen, und Flüche rechnen zusätzlich mit göttlichem Eingreifen<sup>27</sup>), das jedoch vor allem im Strafvollzug eine Schlüsselrolle spielt: Die Götter strafen sowohl im juristisch-prozessualen Rahmen als auch ohne Stellvertreter außerhalb davon<sup>28</sup>), belohnen andererseits die Schuldlosen und Gottesfürchtigen<sup>29</sup>). Die Modi ihres Eingreifens differieren erheblich; allgemein gilt, die Götter intervenieren weit weniger direkt als indirekt, da sie die Welt in erster Linie durch Schaffung der Rahmenbedingungen menschlichen Handelns lenken<sup>30</sup>). Unmittelbar wirken Rachegeister<sup>31</sup>), mittelbar durch Verblendung Olympier<sup>32</sup>). Die vor mancher Inplausibilität schützende Vorstellung, göttliche Strafe treffe nicht unbedingt den Übeltäter selbst, aber unfehlbar dessen Nachkommen, ist nur eine andere Variante abgestufter Intervention<sup>33</sup>).

Offenbar durften nur die Angeklagten nicht von transzen-

21) Ders. 454–455.

22) Ders. 448.

23) Lycurg. 1.

24) Meuss 451–453.

25) Lycurg. 26 und Hermogenes π. ἰδεῶν 2, 11 p. 402, 14 Rabe.

26) Meuss 475–476 und 450.

27) Ebenda.

28) Meuss 455–456.

29) Ders. 460.

30) J. D. Mikalson, *Athenian Popular Religion*, Chapel Hill/London 1983, 53–62.

31) Meuss 468.

32) Ders. 455.

33) Ders. 457.

denter Kausalität profitieren. Doch warum? Es liegt nahe, die Ungleichbehandlung auf pragmatische Erwägungen zurückzuführen. Entschuldigungen von Vergehen durch Berufung auf göttliches Einwirken zuzulassen hätte die Aufhebung von rechtlicher Verantwortlichkeit und Strafwürdigkeit bedeutet und damit jedwede Justiz verhindert.

Anders war es im Genus deliberativum. Hier war es gang und gäbe, politisches Versagen mit göttlicher Mißgunst oder Widrigkeiten des Schicksals zu entschuldigen<sup>34</sup>). Allen voran die politischen Redner unterstreichen die staatstragende Rolle der Götter: Wie ihnen Gebete, Kult- und Eidesfrömmigkeit als Garanten göttlicher Gnade gelten<sup>35</sup>), dankt man den Staatsgottheiten, wenn das Gemeinwesen blüht<sup>36</sup>). Aber wie sorgen die Unsterblichen für die Polis? Sie warnen durch Orakel<sup>37</sup>) oder stiften in einer zerstrittenen Bürgerschaft Frieden<sup>38</sup>).

Auf den Hellenismus voraus weist der rasche Aufstieg der Tyche zur beherrschenden Schicksalsmacht, deren Um- und Aufwertung wir daran ablesen, ob und, wenn ja, mit welchen Verben zusammen die Redner das Wort als grammatisches (bzw. logisches) Subjekt benutzen. Andokides bietet überhaupt noch keinen, Antiphon noch keinen eindeutigen Beleg für τύχη als Schicksalsmacht<sup>39</sup>). Die in der Dichtung bereits weit früher einsetzende Anthropomorphisierung dokumentiert sich bei Lysias, Isaios und Isokrates in der Personifikation und Kombination mit blassen, ausdruckschwachen Verben wie γίγνεσθαι, παραδιδόναι, περιποιεῖν, δίδοναι, συμβαίνειν, περιστάναι<sup>40</sup>). Ausdrucksstarke Verben wie κύριος εἶναι, συνκληροῦν, παρασκευάζειν, ἐμφανίζειν, βούλεσθαι, καταστρέφειν, die Fortuna entschiedener handelnden Menschen gleichsetzen, begegnen erst bei den späteren Aischines, Demosthenes und Deinarch<sup>41</sup>).

34) Vgl. z. B. Dem. 18, 192–194 die Erklärung der Niederlage von Chaironeia und des Fehlschlags der antimakedonischen Politik.

35) Meuss 460–461.

36) Ders. 464–465.

37) Ders. 463.

38) Ebenda.

39) And. 1, 2; 4, 8. Zur Tyche und deren Bedeutungsspektrum vgl. Meuss 468–475; Ders., Tyche bei den attischen Rednern, Gymn. Programm Hirschberg i. Schlesien, 1899. Aus jüngerer Zeit: Mikalson 59–62.

40) Lys. 3,2; 12,80; 13,63; 18,22; 24,22; Is. 2,11; Isoc. 1,29; 6,47.

41) Aeschin. 2,131; 183; Dem. 9, 38; 14,36; 18,67; Din. 1,32–33. Hyperides hinkt der Entwicklung hinterher, insofern er die Tyche nur durch ὑπὸ und παρὰ mit Genitiv als Agens setzt.

Mit dem Kranzprozeß, der wie das Verfahren gegen Leokrates nicht nur 330 zum Abschluß kommt, sondern auch die Folgen von Chaironeia debattiert<sup>42</sup>), ist gewissermaßen das τέλος der Entwicklung erreicht. Niemand befaßt sich so häufig und ausgiebig mit τύχη wie Aischines und Demosthenes in dem Redenpaar<sup>43</sup>), niemand – so müssen wir, damit kein falsches Bild entsteht, ergänzen – aber auch so selten wie Lykurg in der *Leocratea*. Aischines baut seine Anklage auf den Vorwurf auf, Demosthenes' Verberben bringende Personaltyche, die analog zu dem sokratischen Personaldämon gefaßt ist, habe Athen und Griechenland wie ein Fluchgeist in den Ruin geführt<sup>44</sup>). Gegen Ende seiner Ausführungen weist er rekapitulierend auf die absurde Konsequenz der Kranzverleihung hin: Obschon die Athener sonst von sich behaupteten, Glückskinder zu sein, und tatsächlich auch vom Glück begünstigt seien, geständen sie mit der Bekränzung ein, von τύχη im Stich gelassen, von Demosthenes dagegen gerettet worden zu sein<sup>45</sup>).

Demosthenes nimmt die Herausforderung nicht nur an, sondern sucht den Herausforderer auch mit dessen eigenen Waffen zu schlagen. In der bekannten Synkrisis der Personaltychen, d. h. der Lebensläufe, konstatiert Demosthenes, Fortuna habe dem Rivalen weit weniger gelächelt<sup>46</sup>), unterstreicht aber auch, daß er gar nicht als Verantwortlicher für die Katastrophe in Frage komme, da von Athens Stadttyche viel mehr abhängen als von seiner Individualtyche<sup>47</sup>). Abermals zu seiner Verteidigung stellt er andernorts anders nuancierend fest, als Verdienst seiner Politik bliebe nach deren Fehlschlagen nur das Ansehen übrig und daß man weder die Stadt noch deren Politik schmähe, sondern Tyche, die das Desaster herbeigeführt habe<sup>48</sup>). Grund genug, Tyche zu schmähen, hatten auch andere; Philipp von Makedonien zum Beispiel. Doch war der Machtbesessene mit ausgeschlagenem Auge, gebrochenem Schlüsselbein, an Hand und Schenkel verstümmelt, nach wie vor – bemerkt Demosthenes bissig, um die Gefährlichkeit des Gegners

---

42) Vgl. H. Wankel, Demosthenes, Rede für Ktesiphon über den Kranz, Heidelberg 1976, 8–41 zum Hintergrund des Prozesses, 25–37 zum Zeitpunkt.

43) Wankel 910.

44) Aeschin. 3,157 ff. und 57; 114; 131; 134 ff.; 253.

45) Aeschin. 3, 232.

46) Dem. 18, 256–269, bes. die Epitome 265.

47) Dem. 18, 252. 270 ff. weist er darauf hin, daß er die Entscheidungen nicht allein und mit Billigung der anderen herbeigeführt habe.

48) Dem. 18,306.

zu demonstrieren – wild entschlossen, jedes erdenkliche weitere Körperteil zu opfern, das Fortuna sich wünschen würde<sup>49</sup>). Auch als abstrakte, übermächtige Schicksalslenkerin wird τύχη schließlich vorgestellt und dabei von dem Redner willkürlich an die Stelle von θεός und δαίμων gesetzt<sup>50</sup>): Die Niederlage von Chaironeia, entlastet sich Demosthenes erneut, sei nicht Ergebnis seiner Politik, sondern resultiere aus den Launen der alles beherrschenden Tyche<sup>51</sup>).

Die von den attischen Rednern durchlaufene Entwicklung ist zugleich nur Teil und Spiegel der griechischen Gesamtentwicklung, des Wegs vom Mythos zum Logos, der den Mythos- und Götterglauben speziell in Intellektuellenkreisen früh und gründlich zerstört hatte und hier weder genauer dargestellt werden kann noch muß<sup>52</sup>). Wie sich Religions- und Mythenkritik um 330 äußerten, können wir uns am Beispiel der Ansichten eines Atheners klarmachen, der sich als Halbwüchsiger mit ein wenig Glück in einen Gerichtshof auf der Agora oder eine Volksversammlung auf der Pnyx hätte schleichen können, um Lykurg oder Demosthenes zu hören, wenn er nicht mit seinem Vater auf Samos gelebt hätte. Epikur diktiert den Göttern eine bloße Zuschauerrolle zu<sup>53</sup>), setzt an die Stelle des Götterglaubens den Glauben an die Heilkraft der Philosophie<sup>54</sup>), deutet den Mythos als Rückschritt aus dem fortschrittlichen Reich der Naturlehre ins Archaische, was Verben wie καταρρεῖν, ἐκπίπτειν, διαπίπτειν veranschaulichen<sup>55</sup>), und stempelt alles, was seinen Kriterien einer wissenschaftlichen Erklä-

49) Dem. 18,67.

50) Andere Belege für die Gleichsetzung: Lys. 13,63; Aeschin. 3, 115; Dem. ep. 3,31 und E. Mikkola, Isokrates, Seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften, Helsinki 1954, 128.

51) Dem. 18,192. Andere Belege der Generalthese, Tyche lenke alles: Dem. 2,22; Aeschin. 2,118; 131.

52) J. de Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, Freiburg 1961; Nilsson I 767 ff. mit Literatur; W. Burkert, Mythos, Mythologie, I. Antike, in: J. Ritter/K. Gründer, Historisches Wörterbuch der Philosophie VI, Darmstadt 1984, 281–283, mit Literatur.

53) Epicur. Ep. 1,76–77 (p. 27,18 ff. Usener); 81–82 (p. 30, 22 ff.); 3, 123 (p. 59–60).

54) Epicur. Ep. 2, 85 (p. 36,3); Epicurei ap. Plut. adv. Col. p. 1123 (in Ep. fr. 254, p. 187, 25 Usener) ὅλως, εἰ ταῦτα μὴ ὑπάρχοι (sc. visa omnia esse vera) πιστὶν οἴχεσθαι καὶ βεβαιότητα καὶ κρίσιν ἀληθείας φάσκοντες.

55) Epicur. Ep. 2, 87 (p. 36, 23 ff.); Ep. 2, 104 (p. 47, 3 ff.) καὶ κατ' ἄλλους δὲ τρόπους πλείονας ἐνδέχεται κεραινοῦς ἀποτελεῖσθαι μόνον ὁ μῦθος ἀπέστω. ἀπέσται δέ, ἔάν τις καλῶς τοῖς φαινομένοις ἀκολουθοῦν περὶ τῶν ἀφανῶν σημειῖται.

rung nicht genügt, selbst konkurrierende philosophische Theorien, als Mythos ab<sup>56</sup>).

Selbst wenn diese vor allem von den Sophisten in Gang gebrachte geistige Revolution im 4. Jahrhundert nicht linear fortgeschritten und in manchen ihrer Ergebnisse durch restaurative Tendenzen wieder zurückgenommen worden war, konnte sie spurlos an Lykurg vorübergegangen sein? War er denn nicht einer der Intellektuellen, unter deren Händen die religiösen Kräfte ihre begrifflich-sachlichen Grenzen zu verlassen und ineinander zu verschwimmen drohten? Hatte er denn nicht Platon gehört und sich bei dem Agnostiker Isokrates ausbilden lassen<sup>57</sup>? Und stellte er nicht unübersehbar gerade seinem oben skizzierten Mythos vom Platz der Frommen eine Klausel voran, die in Wortwahl, Satzbau und gedanklich eng an Isokrates anschließt? *εἰ γὰρ καὶ μυθωδέστερόν ἐστιν* (sc. τὸ πρῶγμα), *ἀλλ' ἄρμόσει καὶ νῦν ἅπασιν τοῖς νεωτέροις ἀκοῦσαι*. „Wenn die Begebenheit nämlich auch ziemlich märchenhaft ist, wird sie sich dennoch auch jetzt dafür eignen, daß alle Jüngeren sie vernehmen“<sup>58</sup>). Und gibt er dem Interpreten nicht vielleicht dadurch, daß er seine Erzählung als einigermaßen märchenhaft apostrophiert<sup>59</sup>), ungewollt zu erkennen, daß er sich der Antiquiertheit dieses Mythos wie des Mythos als solchen voll bewußt ist?

56) Epicur. Ep. 2, 86–87 (p. 36, 25–26); 94 (p. 41, 22); 97 (p. 43, 1–3); 98 (p. 43, 12).

57) Zu den Lehrern Isokrates und Platon vgl. Lycurg. Test. 1,2; eingehend R. F. Renehan, *The Platonism of Lycurgus*, GRBS 11, 1970, 219–231.

58) Lycurg. 95. Obgleich wir, wie überall, auch an dieser Stelle der Textgestaltung von Conomis gefolgt sind und obgleich Lykurg hier Isocr.4, 28 imitiert, ist es nicht zwingend, καὶ ὑμῖν, worin die Textzeugen übereinstimmen, mit Froberger, Blass und Conomis in καὶ νῦν zu ändern, das Isokrates bietet. Denn die Begründung, die Anrede ὑμῖν ἅπασιν τοῖς νεωτέροις passe nicht zu den Richtern und sei in dieser eingeschränkten Form bei den Rednern nicht belegt (vgl. A. G. Becker, *Lycurgi oratoris Attici quae exstant*, Magdeburg 1821, z.St.), reicht für eine Konjektur gegen die Überlieferung kaum aus, wenn der bezugte Text auch eine gewisse sprachliche Härte aufweist (Becker, ebenda), die freilich gut zu dem auch sonst ungelenten Stil Lykurgs paßt (vgl. Hermogenes π. ἰδεῶν 2,11 p. 402, 14 Rabe und Dionys. Halicarn. de imit. II p. 212, 9 Usener-Radermacher [= Lycurg. Test. V] οὐ μὴν ἄστεϊος, οὐδὲ ἡδύς, ἀλλὰ ἀναγκαῖος).

59) L.S.J.<sup>2</sup> s.v. μυθώδης zeigen, daß das Wort bereits im 5. Jh. die unwahre, fiktionale Geschichte bezeichnet, vgl. bes. Thuc. 1,22,4 (mit Kommentar z. St. von A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford 1956, Vol. I); Pl. R. 522a; Arist. *Metaph.* 994b32–995a8. Zum Komparativ ohne Vergleichswort im beschränkenden, abschwächenden Gebrauch vgl. R. Kühner/B. Gerth, *Grammatik der Griechischen Sprache*, 2. Teil, Satzlehre, Leipzig/Hannover 1904<sup>3</sup>, II 305–306, Anm. 7; zu Bildung und Bedeutung des als Suffix empfundenen Kompositionsgliedes -ώδης vgl. A. Debrunner, *Griechische Wortbildungslehre*, Heidelberg 1917, 194–196.

All das scheint mit der *opinio communis* der Lykurgerklärung unvereinbar, und die Widersprüche lassen sich auch nicht leicht durch ad-hoc-Hypothesen aus der Welt schaffen. Deshalb ist es vielleicht hilfreich, eine Gegenthese zu entwickeln, die, von anderen Prämissen ausgehend, das, was sich *prima facie* als tiefe, ursprünglich-naive Frömmigkeit darstellt, in einer widerspruchsfreien, kohärenten Interpretation erklärt.

Der Redner, setzen wir voraus, verfolgt ein einziges juristisches, politisches oder, da besonders in Athen aufgrund der weitgehenden personellen Identität von Volksversammlung und großen Geschworenengerichten mit bis zu 6000 Richtern Strafprozesse und zumal Eisangelieklagen eminent praktische Bedeutung hatten<sup>60</sup>), politisch-juristisches Gesamtziel, „nämlich seine Hörer auf eine bestimmte Entscheidung vorzubereiten und sie dazu zu bringen, diese in seinem Sinne zu fällen. Um zu diesem Endziel zu kommen, muß er oft mehrere verschiedene Einzelziele ins Auge fassen; und wie das Erreichen jedes dieser Einzelziele seine Bedeutung allein vom Endziel gewinnt, so gilt dies auch für die Gestaltung jedes einzelnen Teiles, für die Auswahl der jeweils angesprochenen Themen, die Anordnung und das sprachliche und stilistische Gewand, d. h. für die *inventio*, die *dispositio* und die *elocutio*.“<sup>61</sup>) Unsere These lautet nun, Lykurg habe sich die Religion im Rahmen seiner Gesamtstrategie in verschiedener Weise und Absicht nutzbar gemacht und damit in dem oben erläuterten Sinne instrumentalisiert.

Dafür spricht a priori nicht nur, daß dieser Gedanke seit langem in Sophistenkreisen verbreitet war<sup>62</sup>), sondern vor allem, daß Lykurg als Schüler des späten Platon aufs engste mit der Denkfigur vertraut gewesen sein dürfte, da die Maxime, die Polisbewohner sollten durch religiöse Steuerung zu brauchbaren Bürgern gemacht werden, als Grundstein des ‚zweitbesten‘ Staates im Zentrum der *Gesetze* steht<sup>63</sup>).

---

60) J. Bleicken, Die athenische Demokratie, Paderborn/München/Wien/Zürich 1985, 143–145.

61) C. J. Classen, Recht, Rhetorik, Politik. Untersuchungen zu Ciceros rhetorischer Strategie, Darmstadt 1985, 368–369.

62) Man denke an den von Kritias im *Sisyphos* dargestellten ‚Religionsstifter‘, der die Religion als Steuerungsinstrument erfunden haben soll, damit die Menschen in dem Wahn, selbst heimliches Tun unterläge permanenter göttlicher Kontrolle und Sanktion, auch unbemerkt nichts Schlechtes täten. Critias, VS 88 B 25,9 ff.

63) Aus der Fülle von Arbeiten zu dieser Frage in den *Nomoi* vgl. nur zwei ältere, aber wichtige: O. Reverdin, La religion de la cité platonicienne, Paris 1945,

Aber wenden wir uns der Rede selbst zu mit der Frage, auf welcher juristischen Grundlage die Anklage wegen προδοσία eigentlich beruhte. Bereits bei der Antwort geraten wir ins Stokken, da die Rede keine klare Auskunft über die Rechtslage erteilt. Zwar werden die Notstandsgesetze zitiert, die beim Eintreffen der Nachricht von Chaironeia erlassen worden waren und gegen Veräter vorzugehen erlaubten<sup>64</sup>), und ebenso das Dekret des Hyperides<sup>65</sup>), aber beide scheinen zu der Zeit, als Leokrates Athen verließ, noch nicht in Kraft gewesen zu sein. Denn wenn Leokrates, vermerken die Erklärer, gegen geltendes Recht verstoßen hätte, hätte Lykurg nachdrücklich darauf hingewiesen<sup>66</sup>). In Wirklichkeit aber wählt er eine bewußt unklare Formulierung, die das zeitliche Verhältnis zwischen Leokrates' Ausreise und dem Inkrafttreten des Gesetzes verschleiert: Λεωκράτης δὲ τούτων οὐδενὸς φροντίσας ... ὤχετο φεύγων...<sup>67</sup>). Lykurg verfügte, so paradox das klingen mag, über keine einwandfreie juristische Handhabe.

Hinzu kommt ein zweites Paradox. Trotz bester Vorsätze spricht Lykurg entschieden länger *extra als intra causam*<sup>68</sup>). In der Schilderung des Tathergangs bauscht der Redner das unter formaljuristischem Gesichtspunkt vollkommen belanglose Faktum, daß der Flüchtling, längst in Megara lebend, die väterlichen Götterbilder (ἱερὰ πατρῶα)<sup>69</sup>) an den neuen Wohnsitz überführte, über Gebühr auf, ereifert sich, die Penaten seien gezwungen worden, mit dem Verräter nach fremden Riten in der Verbannung zu leben, und schürt den Zorn der Richter mit der Feststellung, Leokrates habe die göttliche Hilfe, Athen darum betrügend, zum Exportartikel gemacht<sup>70</sup>). In seiner Art einzig in der attischen Beredsamkeit

---

zusammenfassend 245 ff. et passim; E. R. Dodds, Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt 1970 (= Übers. d. 5. Aufl. v. 1966), 111 ff.

64) Lycurg, 16.

65) Lycurg, 36–37.

66) Rehdantz 13–14; Petrie 28–29; Durrbach 26–27; J. O. Burtt, *Minor Attic Orators II*, London 1954, 10. Zur Rechtslage vgl. auch M. H. Hansen, *Eisangelia, The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B. C. and the Impeachment of Generals and Politicians*, Odense University Press 1975 (= Odense University Classical Studies 6), 108; D. M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, London 1978, 178–179.

67) Lycurg, 17.

68) Lycurg, 11; ähnlich 13; 149.

69) So Petrie zu Lycurg, 26; Rehdantz unscharf „Heiligtümer“.

70) Die drastische Metapher steckt in ἐξαγωγήμιος. Die Formulierung läßt offen, ob Leokrates den Athenern die göttliche Hilfe durch Abtransport der Penaten entzog oder dadurch, daß er, außer Landes befindlich, den Staatsgöttern die kultische Verehrung vorenthielt, die er ihnen, im Lande befindlich, erwiesen hätte.

ist der völlig überdimensionale Exkurs von §§ 75–146, der nach Paragraphen die zweite Hälfte der Rede, in Teubnerseiten gerechnet mehr als das, einnimmt und aus aneinandergereihten Einzelszenen besteht, die den Richtern Vorbilder und Regeln vorstellen, denen Leokrates zuwidergehandelt haben bzw. denen zufolge er verurteilt werden soll, unterbrochen nur von einer Prokatalypse und einer vorgreifenden Verunglimpfung von Leokrates' Verteidigern<sup>71</sup>), die beide die Aufgabe haben, die serielle Struktur der Digression notdürftig zu verdecken und eine enge Verbindung mit dem Fall selbst vorzutäuschen.

Der Ephebeneid, mit dem sich die athenischen Rekruten verpflichteten, im Krieg für das Vaterland einzustehen, eröffnet die Reihe der Vorschriften (72–85). Daran gemessen, konstatiert Lykurg, sei Leokrates so oder so schuldig geworden. Entweder er habe den Eid durch Fahnenflucht gebrochen und damit nicht nur die Stadt geschädigt, sondern auch gegen die Götter gefrevelt<sup>72</sup>). Oder er habe sich, was nicht weniger schlimm wäre, von vornherein dem Schwur entzogen. Mythische Beispiele, παραδείγματα, wie Lykurg sie nennt, setzen die Reihe fort, die teils anonym (83–89), teils unter Euripides' Namen überliefert sind (98–101)<sup>73</sup>). Dichterzitate aus Homer (102–104) und Tyrtaios (105–107) kommen hinzu<sup>74</sup>). Weiter geht es mit Präzedenzfällen, in denen in Athen oder Sparta Hochverräter verurteilt worden waren (111–130). Der Vorwurf, Leokrates habe selbst gegen die im Tierreich geltenden, natürlichen Gesetze verstoßen (131–134), geht dem leider nicht überlieferten attischen Dekret περί εὐσεβείας voran (146), das die Reihe beschließt<sup>75</sup>).

71) Lycurg. 90–97; 135–140.

72) Lycurg. 76 ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ θεῖον ἠσέβηκεν.

73) Über das rationalistische Mythenverständnis Lykurgs gibt Aufschluß, daß er Euripides lobt, weil dieser gerade den didaktisch geeigneten Mythos von Erechtheus und Praxithea gestaltete (100) (= TGF Eur. fr. 360 N<sup>2</sup>).

74) Die Übergänge bilden die Hinweise, die Marathonkämpfer hätten die Anweisungen Homers (104), die an den Thermopylen gefallenen Lakedämonier die des Tyrtaios (108–110) befolgt.

75) Mit der Begründung, die Länge des Exkurses würde die Richter unerträglich gereizt haben und die Vorgriffe auf die gegnerischen Argumente seien zu genau, als daß sie nicht erst nachträglich verfaßt worden sein könnten, verfiht Durrbach die These, Lykurg habe den Exkurs erst für die Publikation der Rede angefertigt oder jedenfalls nachträglich spürbar erweitert (30–31). Dagegen spricht, daß erstens in der *Vita Lycurgi*, der Hypothese und den Manuskripten Hinweise auf solch eine Erweiterung fehlen, zweitens die Verunglimpfungen der Redner ganz generell waren und ebenso die Prokatalypse des gegnerischen Arguments, die Unschuld des Beklagten sei aus dem fehlenden Schuldbewußtsein bei der Rückkehr

Wir erkennen, wie die Paradoxa zusammenhängen. Wohl wissend, daß ihm eine juristische Grundlage fehlt, sucht Lykurg die Gesetzeslücke durch ein Konglomerat von Regeln aus Staats- und Sakralrecht, Gewohnheitsrecht und Moralschriften, juristischen Präzedenzfällen und biologischen Naturgesetzen zu schließen, Regeln, von denen die eine oder andere, in der rechten Weise dargeboten, von den Laienrichtern, die in juristischem Denken ungeschult und durch die Flut von Vorschriften überfordert waren, für eine rechtskräftige Norm gehalten und folglich als Entscheidungsgrundlage herangezogen werden mochte<sup>76</sup>).

Wie aber wollten die substituierten Regeln dargeboten werden? Was konnte die Geschworenen darin bestärken, insbesondere die religiös verankerten Ersatznormen als Beurteilungskriterien zu akzeptieren? Rhetorische Raffinesse war gefragt. Die Theorie fordert, den Hörer durch Weckung geeigneter Emotionen auf die gewünschte Entscheidung vorzubereiten, da man fröhlich anders als betrübt, liebend anders als voll Haß entscheide<sup>77</sup>). Lykurg geht mustergültig vor, als ob ein Lehrbuch der Rhetorik aufgeschlagen vor ihm läge. Mit Beginn der Rede ruft Lykurg durch die selbst in Stil und Rhythmus als Gebet kenntliche Apostrophe Athenes und der Stadtgötter in seinen Hörern eine zugleich weihe- und ehrfurchtsvolle Stimmung wach, die er durch beständiges Ansprechen religiöser Themen und Motive bis zum Ende wachhält<sup>78</sup>), und macht sich damit die in den Durchschnittsathenern, wie wir sahen, noch vorhandenen religiösen Residuen als Arbeitsgrundlage nutzbar. Denn durch Polarisierung, d. h. indem er dem eingestimmten Richterkollegium lobend besondere Frömmigkeit bescheinigt<sup>79</sup>),

---

ersichtlich, sehr naheliegend, drittens gerade die literarischen und mythischen Partien die literaturbewanderten Athener zu fesseln vermochten.

76) Darauf, daß Lykurg juristische Beweise und Zeugenaussagen durch Dichterzitate ersetzt, verwies bereits S. Perlman, *Quotations from Poetry in Attic Orators of the Fourth Century B.C.*, *AJPh* 85, 1964, 155–172; 167–168. Lykurg selbst macht sogar einmal auf diese Funktion der Beispiele aufmerksam (124): τὸ γὰρ μετὰ πολλῶν παραδειγμάτων διδάσκειν ἄρδιαν ὑμῖν τὴν κρίσιν καθίσταται.

77) *Arist. Rh.* 1356a2–3 αἱ δὲ (sc. πίστεις) ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πως; 1356a14–16 διὰ δὲ τῶν ἀκροατῶν, ὅταν εἰς πάθος ὑπὸ τοῦ λόγου προσαχθῶσιν. οὐ γὰρ ὁμοίως ἀποδίδομεν τὰς κρίσεις λυπούμενοι καὶ χαίροντες, ἢ φιλοῦντες καὶ μισοῦντες.

78) Obwohl es sich doch nicht um eine Asebieklage handelt, begegnen religiöse Themen, die fast immer mit Leokrates in Verbindung stehen, in 43 von 150 Paragraphen: 1; 2; 5; 8; 15; 17; 25; 26; 27; 34; 35; 38; 43; 52; 56; 59 (?); 76; 77; 78; 79; 82; 84; 85; 91; 92; 93; 94; 95; 96; 99; 105; 127; 128; 129; 136; 142; 143; 147; 148; 149; 150.

79) *Lycurg.* 15.

dem Angeklagten tadelnd abspricht, schafft er die für ein Todesurteil nötige Distanz zu dem Delinquenten.

Die Theorie fordert den Redner weiter auf, durch die Rede selbst für seine Glaubwürdigkeit zu sorgen, die das wichtigste artifizielle Beweismittel sei<sup>80)</sup> und dadurch erzielt werde, daß man die Hörer von seiner Einsicht, Tugend und seinem Wohlwollen überzeuge<sup>81)</sup>. Abermals erweist sich Lykurg als gelehriger Schüler, indem er seine Ausführungen so gestaltet, daß sie neben dem obliigatorischen Wohlwollen sowohl die fragliche Einsicht, d. h. hier seine religiöse Sachkenntnis, durch subtile sakrale Unterscheidungen unter Beweis stellen<sup>82)</sup> als auch die infragestehende Tugend εὐσέβεια: Der Predigtstil, die Unterdrückung religiöser Leerformeln und die Ausschaltung jedes Hinweises auf den Tycheglauben haben nicht nur bei den Richtern den Eindruck tiefer Frömmigkeit hinterlassen. Die vorgefaßten Meinungen der Zuhörerschaft leisteten auf dieser Metaebene ein übriges: die priesterliche Aura, die den Eteobutaden umgab, das politische Ansehen, das der langjährige Verwalter der Staatsfinanzen genoß, der Ruf asketischer Strenge, der ihm schon seines Äußeren wegen vorausseilen mußte<sup>83)</sup>, dürften ihm soviel Autorität verliehen haben, daß die Richter sich die religiösen Ersatznormen, zu denen sie sich aufgrund ihrer Gestimmtheit ohnehin hingezogen fühlten, bereitwillig zu eigen machten.

Wer so Macht über die Herzen seiner Zuhörer gewonnen hatte, durfte darauf vertrauen, auch mit strittigen Thesen und heiklen Argumenten durchzukommen. In der erwähnten Prokatalypse macht der Kläger den Einwand des Beklagten, er müsse unschuldig sein, denn mit dieser Tat auf dem Gewissen hätte er es nicht auf einen Prozeß ankommen lassen<sup>84)</sup>, durch Rückgriff auf die homerische Doktrin der θεοβλάβεια im voraus zunichte, was

80) Arist. Rh. 1356a2 αἱ μὲν γὰρ (sc. πίστεις) εἰσιν ἐν τῷ ἦθει τοῦ λέγοντος. 1356a4–6 διὰ μὲν οὖν τοῦ ἦθους, ὅταν οὕτω λεχθῆ ὁ λόγος ὥστε ἀξιόπιστον ποιῆσαι τὸν λέγοντα. Die Bedeutung von ἦθος in der rhetorischen Theorie und Praxis untersucht W. Süss, Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik, Leipzig/Berlin 1910, doch wäre Ersatz erwünscht, da die Studie an beständigen Vor- und Rückgriffen, fehlenden Querverweisen sowie permanenter Einbeziehung ausufernder textkritischer Überlegungen in die folglich unübersichtliche systematische Darstellung leidet.

81) Arist. Rh. 1378a6–8 τοῦ μὲν οὖν αὐτοῦς εἶναι πιστοὺς τοὺς λέγοντας τρία ἐστὶ τὰ αἷτια. τοσαῦτα γὰρ ἐστὶ δι' ἃ πιστεύομεν ἔξω τῶν ἀποδείξεων. ἐστὶ δὲ τὰυτα φρόνησις καὶ ἀρετὴ καὶ εὐνοία.

82) Vgl. Anm. 4.

83) Vgl. Vita Lycurgi 23 (= Test. I).

84) Lycurg. 90.

ein beliebter Schachzug der Redner war, und erklärt die Rückkehr aus dem Wirken eines Gottes, der Leokrates seiner verdienten Strafe habe zuführen wollen. Denn die Sinne schlechter Menschen zu verwirren sei vornehmste Aufgabe der Götter<sup>85</sup>). Im Epilog wirft Lykurg Leokrates nicht nur ein letztes Mal ἀσέβεια vor, da dieser es geduldet habe, daß die heiligen Haine abgeholzt, die Tempel abgerissen worden seien<sup>86</sup>), ganz auf der Linie von Kritias' Religionsstifter weckt er in den Geschworenen zusätzlich noch dadurch Gewissens- und Strafängste, daß er jedem einzelnen von ihnen einschärft, auch sein Stimmverhalten werde von den Göttern beobachtet und die Verantwortung für das Unrecht gehe, falls er nicht gegen Leokrates stimme, von dem freigesprochenen Angeklagten auf den freisprechenden Richter über<sup>87</sup>). Das war natürlich nichts anderes als eine unverhohlene Drohung mit göttlicher Sanktion, die die Entscheidung zugunsten Lykurgs endgültig erzwingen sollte<sup>88</sup>).

Aber auch damit ist die religiöse Dimension der Rede noch nicht erschöpft. Burke, der die traditionelle Interpretation der *Leocratea* „als das einzige erhaltene Beispiel der kompromißlosen Verfolgung unpatriotischer Elemente innerhalb Athens durch Lykurg“ für verfehlt hält, sucht ihren politischen Intentionen dadurch gerecht zu werden, daß er sie zusammen mit der Kranzrede in die Tagespolitik hineinstellt und als Zeugnisse der Zusammenarbeit von Demosthenes und Lykurg begreift<sup>89</sup>).

Deren Viten haben manche Gemeinsamkeiten und Berührungspunkte. Beide stammten aus vornehmen und recht wohlhabenden Familien<sup>90</sup>) und lenkten zeitweilig in hohen Ämtern über Jahre hinweg die politischen Geschicke der Stadt. Beide waren glühende Patrioten und militante Antimakedonen<sup>91</sup>), woraus nicht nur Gemeinschaftsaktionen resultierten, sondern auch, daß Alex-

85) Lycurg. 91–92. Vgl. And. 1,137; Lys. 6,27; 32; Dem. 24,121.

86) Lycurg. 147; gelungen ist das etymologische Wortspiel τὰ τεμένη τέμνεσθαι.

87) Lycurg. 146. Zu dem Schachzug vgl. auch Lys. 12,91; 6,53; 15,10; Dem. 19,239.

88) Vgl. auch die offene Drohung 148 ὑπεύθυνος εἶναι τῇ παρὰ τῶν θεῶν τιμωρίᾳ.

89) E. M. Burke, ‚Contra Leocratem‘ und ‚De Corona‘: Zeugnisse politischer Zusammenarbeit, zitiert nach: U. Schindel (Hrsg.), Demosthenes, Darmstadt 1987, 249–264 (zuerst: Contra Leocratem and De Corona: Political Collaboration? Phoenix 31, 1977, 330–340. Aus dem Amerikanischen übers. v. E. Schindel).

90) Burke 257.

91) Ebenda.

ander der Große nach Thebens Abfall die Auslieferung beider verlangte<sup>92</sup>). Vielleicht waren sie sogar persönlich miteinander befreundet<sup>93</sup>). Der ähnliche Lebenshintergrund ließ sie auch in ihren politischen Zielvorstellungen übereinstimmen: Beide waren offensichtlich „gleichermaßen von dem Wunsch beseelt, Athen zu seiner ehemaligen Größe zurückzuführen, ein Anliegen, das teilweise in ihrer aristokratischen Herkunft begründet war,“ und sich in Lykurgs Reformprogramm konkretisierte, welches das allmähliche Wiedererstarken Athens vorsah<sup>94</sup>). Wie aber nahmen sich die hochfliegenden Pläne angesichts der politischen Realitäten der Jahre 331/330 aus? Offene Opposition oder Krieg gegen Makedonien schieden von vornherein aus. Alexander hatte soeben bei Gaugamela gesiegt, Agis bei Megalopolis eine unrühmliche Niederlage hingenommen<sup>95</sup>). Militärischen Abenteuern schob auch die Finanzmisere einen Riegel vor<sup>96</sup>). Wenn andererseits Lykurgs Restaurationsprogramm nicht scheitern sollte, mußte stimmungsmaßiger Rückhalt in der attischen Bevölkerung geschaffen werden. „Denn das Herzstück dieses Programms war Patriotismus und dessen Brennpunkt der Gegensatz zu Makedonien“<sup>97</sup>). Der Ausweg aus dem Dilemma war, einen Prozeß anzustrengen, der gestattete, das Nationalgefühl zu stärken, ohne daß die Beschlüsse der Heliasten die Stadt zum Handeln verpflichtet hätten<sup>98</sup>).

*Leocratea* und *De corona*, erläutert Burke, seien nicht nur Dokumente politischer Zusammenarbeit von Demosthenes und Lykurg, sondern bereiteten auch dem lykurgischen Restaurationsprogramm den Boden. Die Plädoyers seien nämlich im Grundtenor gleich und darauf angelegt, den Patriotismus zu stärken, insofern beide auf dem Gegensatz von Pro- und Antimakedone, von Verräter und Patriot aufbauten<sup>99</sup>). Beide Prozesse dürften absichtlich verzögert, bzw. mit Verzögerung wieder aufgenommen worden sein. Der Kranzprozeß war seit 337/336 anhängig und wurde erst jetzt wieder ins Rollen gebracht<sup>100</sup>). Aus Lykurgs Angaben geht hervor, daß zwischen Leokrates' Rückkehr Ende 332 oder Anfang 331 und der Anklageerhebung am Ende des Frühjahres

92) Ebenda.

93) Ebenda.

94) Burke 259.

95) Ebenda.

96) Ebenda.

97) Ebenda.

98) Ebenda.

99) Burke 260; 262.

100) Ders. 254.

oder im Frühsommer 330 eine Frist von einem oder anderthalb Jahren verstrichen war<sup>101</sup>). Drittens gingen beide nur ein minimales politisches Risiko ein. Aischines war 330 bereits seit sechs Jahren aus der Politik ausgeschieden und ohne die Hilfe einflußreicher politischer Freunde ein Spielball in Demosthenes' Händen<sup>102</sup>). Auch Leokrates dürfte nur ein Strohmann gewesen sein. Der reich gewordene Schmied war politisch eine Nonentity, sicherlich nicht mit den sonst von Lykurg attackierten Gegnern wie dem General Lysikles, dem Areopagiten Antilykos oder dem Pferdezüchter und Befehlshaber der Reiterei in Lemnos Lykophron zu vergleichen<sup>103</sup>) und infolgedessen „ein attraktives Ziel für eine Anklage, denn in einem Prozeß dieser Art bestand nur geringe Gefahr, heftige Reaktionen seitens der führenden Politiker der Stadt hervorzurufen“<sup>104</sup>).

Angenommen, Burkes Schlußfolgerungen sind korrekt und Lykurg beabsichtigte, die patriotischen Gefühle der Massen zu mobilisieren, wie wollte er das erreichen? Das Abstraktum ‚Polis‘ bot sich nicht gerade als Objekt des Nationalgefühls an. Zwar gab es Versuche, die Stadt als Amme oder Muttergestalt zu personalisieren<sup>105</sup>), aber im Prinzip konnte eine begriffliche Abstraktion Affekte weder leicht hervorrufen noch vorhandene binden. Hinzu kam, daß 331/330 weder Frauen und Kinder noch die ältere Bevölkerung akut bedroht waren, so daß man daraus politisches Kapital hätte schlagen können. Es mochte üblich sein, den Nationalstolz durch Erwähnung illustrier Taten der Vorfahren wachzurufen<sup>106</sup>), allein von Chaironeia fielen lange Schatten auf den alten Glanz.

Eine einfachere Möglichkeit, nationales Pathos zu beschwören, beruhte auf der Gleichsetzung von Staat und Staatsgöttern in der athenischen Staatsreligion<sup>107</sup>), insofern die Götter nach deren Anschauung als Garanten und Glücksbringer des Staates dessen Stellvertreter waren<sup>108</sup>). Auf anthropomorphe Götter ließen sich

---

101) Ders. 261; 266.

102) Ders. 255; 259; 260.

103) Ders. 250.

104) Ders. 262.

105) Vgl. Lycurg. 61, 85. Der Topos begegnet vor allem in Epitaphien, die besonders der Weckung des Nationalgefühls dienen, und in Epitaphienliteratur, vgl. Lys. 2, 17; Dem. 60, 5; Hyp. 6,5; 8; Isoc. 4,24; Pl. Mx. 237b–238b und dazu E. Buchner, *Der Panegyrikos des Isokrates, Eine historisch-philologische Untersuchung*, Wiesbaden 1958 (= *Historia*, Einzelschriften 2), 45–46.

106) Das versucht auch Lykurg 68; 69; 104.

107) Nilsson I 730–732.

108) Der Gedanke bei Lykurg 25; 82.

sehr wohl Gefühle wie Scham, Schuld, Scheu, Mitleid usw. übertragen. Deswegen stellt Lykurg auch die Stadtgöttin Athene mit den anderen Göttern und Heroen im Gefolge an den Beginn seiner Rede<sup>109</sup>), begnügt sich jedoch nicht mit dieser begrifflichen Herangehensweise in der Eingangsapostrophe, da sie bedeutet hätte, eine Abstraktion durch eine andere zu ersetzen, sondern sucht religiöse Gefühle vor allem auch dadurch in nationale umzuwandeln, daß er fortwährend Assoziationen mit heimatlichen Kultstätten, -bildern und -gebräuchen evoziert<sup>110</sup>), da der erfahrene Priester genau weiß, daß wie alle anderen auch religiöse Gefühle im Konkreten wurzeln, d. h. in Kultort, -handlung, -atmosphäre. Nun verstehen wir auch, wieso Lykurg die Aufmerksamkeit seines Publikums immer wieder auf (häufig personifizierte) Tempel, Götterstatuen und heilige Haine lenkt<sup>111</sup>). Da der Menschen- und Tragödienkenner, vielleicht sogar aus Sophokles' *Ödipus auf Kolonos*, gelernt hatte, welcher Schauer, welches Entsetzen die Menschen z. B. an Tabuorten ergreift, versucht er derartige Affekte beständig zu aktualisieren und für seine eigenen Zwecke zu instrumentalisieren. Der zugrundegelegte interpretatorische Leitgedanke ist freilich insofern durchaus im Text angelegt, als Lykurg selbst den Gedanken in der Weise verwendet, daß er anderen abstrahierend unterstellt, Religion instrumentalisiert zu haben. Denn um zu zeigen, wie sehr Leokrates den religiösen Vorstellungen seiner Vorfahren widersprach, als er die Penaten außer Landes brachte<sup>112</sup>), behauptet Lykurg, die Stadtväter hätten die Stadt mit Vorbedacht nach der Stadtgöttin benannt, damit sich die Athener Athene zuliebe bereitwilliger für Athen engagierten<sup>113</sup>).

Fassen wir zusammen: Das traditionelle Lykurgbild ist wohl in

109) Lykurg. 1.

110) Ebenda: και κρίνω {τόν} προδόντ' αὐτῶν και τοὺς νεῶς και τὰ ἔδη και τὰ τεμένη και τὰς ἐν τοῖς νόμοις τιμὰς και θυσίας τὰς ὑπὸ τῶν ὑμετέρων προγόνων παραδεδομένας...

111) Lykurg. 8; 17; 38; 56; 59; 78; 85; 143; 147; 149; 150. *ἱερά* werden auch in dem Ephebeneid (77) erwähnt. Din. 64 könnte eine Imitation von Lykurg. 1 sein. – Die gleiche Instrumentalisierungsstrategie dürfte Lykurg wenigstens in einem weiteren Fall gewählt haben. Wie Conomis in seinen „Notes on the Fragments of Lycurgus“ darlegt (Klio 39, 1961, 72–152; 139–148, bes. 140–141), dürfte er in der *Κατὰ Μενεσαίχιμου εἰσαγγελία ἢ Δηλιακός* benannten Rede mit Erfolg versucht haben, seinen politischen Widersacher und Nachfolger in der Verwaltung der Staatsfinanzen kaltzustellen, indem er ihm einen rituellen Formfehler bei der Festgesandtschaft nach Delos nachwies (frgm. 14, 1 [= VI.1 Durrbach]).

112) Lykurg. 25–26.

113) „Ob in der Benennung die Stadt oder die Göttin vorangeht, ist ein alter Streit.“ Vgl. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen*

dem Punkt zu revidieren, daß der Redner weniger ein frommer Priester als ein glänzender Virtuose war, der auf der Klaviatur religiöser Gefühle hinreißend zu spielen verstand, freilich nicht in der Absicht, seine Auditorien zu begeistern oder zu bekehren, sondern um sie für seine eigenen Zwecke einzuspannen. Ob sich hinter dieser Fassade von zweckrationalem Pragmatismus ein Kern persönlicher Religiosität verbarg, muß offenbleiben<sup>114</sup>); manches spricht dagegen, ebensoviel dafür. (1) Instrumentalisierung von Religion setzt ein hohes Maß an nüchterner Distanz voraus. Doch Nüchternheit braucht nicht Ausdruck areligiös-agnostizistischer Einstellung zu sein. (2) Die *Leocratea* enthält religiöse Topoi, die keine widerspruchsfreie, auf Lykurg zugeschnittene Einheit, sondern rhapsodisch zusammengerafft sind. Doch topischer Charakter und Unstimmigkeit schließen nicht aus, daß den Denkschemata authentische Gefühle zugrunde lagen. (3) Die ‚Aufklärung‘ war im ausgehenden 5. und beginnenden 4. Jahrhundert so weit fortgeschritten, daß mit religiöser Naivität Intellektueller kaum zu rechnen war. Doch ‚Aufklärung‘ ist kein irreversibler Prozeß: das 4. Jahrhundert war, zumal in Athen, eine Epoche der Restauration, und gerade nach der Katastrophe von Chaironeia mochte die Empfänglichkeit für religiöse Töne in allen Schichten groß gewesen sein.

Göttingen

Meinolf Vielberg

---

Epoche, Stuttgart/Berlin 1977 (= Die Religionen der Menschheit 15), 220, mit Literatur.

114) Mit gesundem Skeptizismus hatte Jebb die *Leocratea* ähnlich beurteilt, ohne sich allerdings mit seinem Urteil durchzusetzen oder es irgendwie zu begründen: „There is no trace of personal feeling . . .“ (R. C. Jebb, *The Attic Orators from Antiphon to Isaeus*, 2 Vol., New York 1962 [= Nachdruck d. Ausgabe von 1876], II 376).