

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN  
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 2009, HEFT 2

---

MARTIN HOSE

# Euripides als Anthropologe

Vorgetragen in der Sitzung  
vom 12. Dezember 2008

MÜNCHEN 2009

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN  
IN KOMMISSION BEIM VERLAG C.H. BECK MÜNCHEN

ISSN 0342-5991  
ISBN 978 3 7696 1650 7

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 2009

Gesamtherstellung: Druckerei C. H. Beck Nördlingen  
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier  
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)

Printed in Germany

## INHALT

1. Einleitung .....	5
2. Der Problemhorizont .....	13
3. Die alten anthropologischen Konzepte .....	18
4. Anthropologische Neuansätze im 5. Jhdt. ....	29
5. Euripides und die 'alte' Anthropologie. ....	35
6. Neue Ansätze bei Euripides .....	40
7. Anthropologische Experimentierfelder: Bakchen und Aulische Iphigenie .....	54
Die Bakchen .....	54
Die Aulische Iphigenie .....	60



## 1. EINLEITUNG

„Der Mensch ist ein so breites, buntes, mannigfaltiges Ding, daß die Definitionen alle ein wenig zu kurz geraten. Er hat zu viele Enden.“

*Max Scheler*<sup>1</sup>

Das mit dem Titel dieser Abhandlung bezeichnete Thema, Euripides<sup>2</sup> als Anthropologen betrachten zu wollen, bedarf einiger Erläuterung. Zunächst scheint es sich in eine Reihe mit vertrauten Untersuchungen stellen zu wollen, in denen ein „Euripides als ...“ figuriert: Kennen wir doch seit Wilhelm Nestle einen ‚Euripides als Dichter der Aufklärung‘<sup>3</sup>, seit Verrall einen ‚Euripides als Rationalisten‘<sup>4</sup>, seit Dodds einen ‚Euripides als Irrationalisten‘<sup>5</sup>, seit Karl Reinhardt einen ‚Euripides als Dichter der Krise‘<sup>6</sup>, seit Nietzsche gar einen ‚Euripides als Zersetzer der Tragödie‘ usw. Alle diese Untersuchungen haben durchaus ihre Verdienste, da sie in einer spezifischen Perspektive das Euripideische Werk analysieren. Sie eint freilich, daß in ihnen sich die Vorstellung eines statischen Verhältnisses zwischen Dichter, Werk und Umwelt niederschlägt, dergestalt, daß Euripides seine – wie auch immer zu fassenden – Grundanschauungen über Mensch, Götter, Welt, Erkenntnismöglichkeiten usw. in seinen Stücken dichterisch zum Ausdruck brächte. Nach dieser Auffassung tritt uns in jedem Stück ein gleichsam

---

1 Zitat aus: Zur Idee des Menschen, in: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, 2 Bde., Leipzig 1915, Bd. 1, 324.

2 Zugrunde gelegte Textausgabe für Euripides: J. Diggle, Euripidis Fabulae, Vol. I-III, Oxford 1984, 1980, 1994; die Euripides-Fragmente werden zitiert nach R. Kannicht (ed.), Euripides (Tragicorum Graecorum Fragmenta, Vol. 5.1 & 5.2), Göttingen 2004. Die Übersetzungen sind, soweit nicht anders angegeben, entnommen: D. Ebener, Euripides, Tragödien, griechisch und deutsch, 6 Bde., Berlin, 1972–1980.

3 W. Nestle, Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung, Stuttgart 1901.

4 A. W. Verrall, Euripides the Rationalist, Cambridge 1905.

5 E. R. Dodds, Euripides the Irrationalist, CR 43, 1929, 97–104.

6 K. Reinhardt, Die Sinneskrise bei Euripides, Die Neue Rundschau 68, 1957, 615–646.

‚fertiger‘ Euripides entgegen, ein immer gleicher Zweifler, Aufklärer, Analytiker des Negativen im Menschen, der von der *Alkestis*, dem frühesten erhaltenen Stück aus dem Jahr 438, bis zu seinem Spätwerk, den *Bakchen* und der *Aulischen Iphigenie* ein im Wesentlichen identisches Personal auf die Bühne bringt, einfühlsame Diener, starke Frauen und jämmerliche Helden, ein Personal, das bereits Aristoteles in der *Poetik* auf das bekannte, Sophokles zugeschriebene Bonmot gebracht hat, Sophokles zeige Menschen, wie sie sein sollten, Euripides, wie sie tatsächlich seien.<sup>7</sup> Eine derartige statische Auffassung von Euripides‘ geistiger Welt ist forschungsgeschichtlich erwachsen aus den Bemühungen um die griechische Tragödie insgesamt, in deren Vordergrund über weite Strecken des 19. und 20. Jahrhunderts die Werke des Sophokles und Aischylos gestanden haben. Nun ist für die jeweils allein erhaltenen sieben Stücke dieser beiden älteren Tragiker die statische Betrachtungsweise durchaus naheliegend (und methodisch einzig möglich). Denn, soweit erkennbar, siedeln sich die datierbaren Dramen des Aischylos (von den *Persern* 472 bis zur *Orestie* 458) in einem Zeitraum von nur 14 Jahren an und zeigen ein weitgehend einheitliches Konzept vom Menschen. Für Sophokles ist zwar ein wesentlich breiteres zeitliches Intervall des Schaffens erfaßbar, das wohl mit der Zeit um 450 – hier kann (aber muß nicht) der *Aias* lokalisiert werden – einsetzt und mit dem *Ödipus auf Kolonos* endet, der in den letzten Lebensmonaten des 406/5 verstorbenen Dichters entstanden sein dürfte. Doch ist eine gewisse Konstanz der Menschenbilder, die Sophokles‘ Werk entwirft, nicht geeignet, hier zu Forschungen anzuregen, die über ein ‚attisches Menschenbild‘ hinaus differenzieren wollen. Es scheint in allen erhaltenen Sophokleischen Tragödien ein einfacher Gegensatz vorzuliegen, nach dem die Hauptfigur – der Held oder die Heldin – über einen festen Wesenskern definiert ist, der diese Person in Gegensatz treten läßt

---

7 Aristot. *Poetik* Kap. 25 (1460b32); ähnlich zitiert das *Gnomologion Vaticanum* (518 Sternbach) dieses Bonmot. A. Schmitt, Aristoteles. *Poetik*, Berlin 2008 (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. 5), 715, diskutiert die Aristoteles-Partie ausführlich. Mir scheint es freilich nicht erforderlich, in ihr ein Problem zu konstruieren, wonach die Sophokleischen Menschen scheitern, weil sie nicht so sind, wie sie sein müßten (sc. um nicht zu scheitern). Vielmehr läßt sich die Sophokles-Äußerung recht zwanglos verstehen, liest man Sophokles mit Egermann (s. Anm. 9).

zu einer Umwelt, die sich an Nützlichkeitsabwägungen und (moderater) Hedoné orientiert; man kann das zentrale Moment dieses Wesenskerns (er läßt sich mit dem griechischen Begriff der *Physis*<sup>8</sup> fassen) in einer Konstanz oder Treue zu sich selbst sehen, die nicht durch die Werte der Umwelt beeinflussbar ist.<sup>9</sup> Wie anders stellt sich dagegen das *Corpus Euripideum* dar, 18 Dramen, die sich auf einen Zeitraum von etwa dreieinhalb Jahrzehnte verteilen, Dramen, die sich weitgehend nicht auf ein bestimmtes Konzept von Tragik reduzieren lassen,<sup>10</sup> deren Gemeinsamkeit jedoch darin zu liegen scheint, daß nicht etwa der Mensch im Konflikt mit höheren Mächten und/oder im Ringen mit unzureichendem Wissen dargestellt wird. Vielmehr erscheint das Euripideische Personal als eine Ansammlung von *homines sociologici* (ich gebrauche den Begriff nach Dahrendorf), deren Beziehungen zueinander, sei es im Rahmen des griechischen Oikos, sei es im Rahmen der griechischen Polis, den Stoff für Konflikte liefern.

Damit ist indes nur eine Voraussetzung für meine Themenstellung freigelegt. Erläuterungsbedürftiger sollte erscheinen, inwiefern man einen Dramatiker oder (nach dem bekannten ‚Tod des Autors‘) dessen Tragödien als Zeugnisse für anthropologisches Forschen oder wenigstens anthropologische Überlegungen in Anspruch nehmen darf. Hierzu ist zunächst zu erklären, was unter Anthropologie verstanden werden soll. Grundsätzlich will ich da-

8 Siehe hierzu insgesamt H. Patzer, *Physis. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*. SB Frankfurt 30.6, Stuttgart 1993.

9 So lassen sich die m.E. immer noch beachtenswerten (wenn auch kaum noch rezipierten) Arbeiten von Franz Egermann, *Vom attischen Menschenbild*, München 1952, und *Arete und tragische Bewußtheit bei Sophokles und Herodot*, in: *Vom Menschen in der Antike. Das Bildungsgut der höheren Schule, Klassische Reihe*, Bd. 2, München 1957, 5–128, zusammenfassen, wobei allerdings die Modifikationen von H. Diller, *Über das Selbstbewußtsein der sophokleischen Personen*, in: *Kleine Schriften zur antiken Literatur*, München 1971, 272–85, zu berücksichtigen sind. Mit Egermanns Ansatz der Sophokles-Interpretation konvergieren prinzipiell diejenigen Betrachtungsweisen, die eine spezifische Einsamkeit der sophokleischen Helden erkennen, so etwa C. Macleod, *Politics and the Oresteia*, *JHS* 102, 1982, 124–44, hier 138 Anm. 71; J. Gould, *The Language of Oedipus*, in: ders., *Myth, Ritual Memory, and Exchange*, Oxford 2001, 244–62 (zuerst 1988).

10 Siehe dazu auch meinen Versuch *Der tragischste aller Dichter. Wandlungen des Euripides*, *Hermes* 134, 2006, 269–289.

mit – in Abgrenzung zum angelsächsischen Gebrauch von ‚anthropology‘, mit dem eine Ethnologie oder Völkerkunde gemeint zu werden pflegt, – gemäß der gängigen Auffassung im deutschen Sprachraum eine ‚Wissenschaft vom Menschen‘ bezeichnen.<sup>11</sup> Allerdings sind mit Blick auf Euripides natürlich Einschränkungen erforderlich. Denn gewiß kann für ihn nur von einer Anthropologie in einem allgemeinen Sinne gesprochen werden, da für ihn die Differenzierungen (nebst deren Voraussetzungen) unangemessen sind, die diese Wissenschaft seit dem 18. Jhd. geprägt haben<sup>12</sup> und die etwa zu ‚philosophischer‘<sup>13</sup>, ‚historischer‘<sup>14</sup>, strukturaler Anthropologie, zur ‚interpretativen Kulturanthropologie‘<sup>15</sup>, zur ‚literarischen Anthropologie‘<sup>16</sup> usw. bis hin zum Konstanzer Sonderforschungsbereich ‚Literatur und Anthropologie‘ geführt haben. Insofern sich im Rahmen dieser durchaus stürmischen Entwicklung der Anthropologie(n) in der letzten Dezennien ein Verständnis von Literatur ausgebildet hat, das diese selbst als grundlegendes anthropologisches Faktum begreift (liefert sie doch anthropologische Erkenntnisse, macht sie doch anthropologische Fragestellungen zu ihrem Gegenstand), ist es grundsätzlich berechtigt, auch die

- 
- 11 Siehe hierzu insgesamt A. Winterling, Begriff, Ansätze und Aussichten historischer Anthropologie, in: ders. (Hrsg.), *Historische Anthropologie*, Stuttgart 2006, 9–29, besonders 10/11.
  - 12 Siehe dazu Julika Funk, *Forschungsrichtungen in der Anthropologie: Philosophische Anthropologie, Historische Anthropologie, Interkulturalität und Kulturanthropologie. Überblick und Auswahlbibliographie*, *Historical Social Research/Historische Sozialforschung (HSR)* 25, Heft 2, 2000, 54–138
  - 13 Aus der reichen Literatur hierzu seien hervorgehoben O. Marquard, s. v. Anthropologie, *Hist. Wb. Phil.* Bd. 1, 1971, 362–74; bzw. ders., *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‚Anthropologie‘ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, in: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1982, 122–144; sowie zuletzt J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 2008.
  - 14 Siehe dazu insgesamt den Band von Winterling, *Historische Anthropologie* bzw. Chr. Wulff (Hrsg.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim/Basel 1996
  - 15 Dazu Clifford Geertz, *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*, in: ders., *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973, 3–30.
  - 16 Siehe dazu insbesondere H. Pfötenhauer, *Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte am Leitfaden des Leibes*, Stuttgart 1987.



griechische Tragödie anthropologisch zu betrachten. Freilich soll hier mehr unternommen werden, da die Stücke des Euripides eben nicht nur als Testimonien anthropologischer Konzepte (die Euripides benutzt und dramatisch ausführt) gelten sollen, sondern zudem als Räume für anthropologische Entwürfe. Um indes diese Betrachtungsweise rechtfertigen zu können, gilt es zunächst, zwei mögliche methodologische Einwände zu berücksichtigen.

Arnold Gehlen hat für sein auf den „Urmenschen“ zurückgreifendes Konzept einer philosophischen Anthropologie auf das Problem hingewiesen, daß die herausgearbeiteten Wesensmerkmale bzw. Kategorien des ‚archaischen Menschen‘ und seiner Kultur sich als Zurückschreibungen von Befindlichkeiten der Gegenwart erweisen könnten, wenn es nicht gelänge, ihre ‚historische‘ Validität durch ihre Ableitung zu sichern, d. h. also etwa, daß anthropologische Bestimmungen von Magie oder Mythologie aus den Voraussetzungen im archaischen Menschen einsichtig gemacht werden müssen.<sup>17</sup> Übertragen auf Euripides bedeutet dies zunächst, daß die gegenüber Aischylos oder Sophokles vorgenommene Perspektivverschiebung der Tragödie, die von der Diskussion theologisch-ethischer Probleme zur Darstellung ‚anthropologischer‘ Konstellationen, mithin zur Fokussierung auf den Menschen führt, nicht als interne Weiterentwicklung der Gattung zu deuten wäre, sondern sich als Ableitung aus außerdramatischen Gegebenheiten erweisen lassen müßte. Ein solcher Nachweis ist angesichts der Überlieferungslage zur Literatur und Kultur des 5. Jhdts. naturgemäß schwierig, jedoch insofern nicht unmöglich, als wenigstens Indizien für eine Rekonstruktion der Konstellation existieren, die die Tragödie von Theologie zur Anthropologie führte.

Für den Sophisten Protagoras bezeugen Eusebius (Praep. Ev. 14,3,7) und Diogenes Laertius in seiner *Philosophen-Geschichte* (9,51) einen radikalen Skeptizismus gegenüber der Möglichkeit einer Gotteserkenntnis in einer Schrift *Über die Götter*:

---

17 A. Gehlen, Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Frankfurt/Bonn 1964, 10. Zu Gehlens Gesamtkonzept, das pointiert den Menschen als „Mängelwesen“ begreift (und zuerst in *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin 1940, entfaltet wird), siehe auch E. Pöhlmann, *Der Mensch – das Mängelwesen? Zum Nachwirken antiker Anthropologie bei Arnold Gehlen*, *Archiv für Kulturgeschichte* 52, 1970, 297–312.

„Über die Götter kann ich weder sagen, daß sie sind, noch auch, daß sie nicht sind, noch etwa, wie sie an Gestalt sind; vieles nämlich hindert an einem Wissen darüber: Die Nichtwahrnehmbarkeit und der Umstand, daß das Leben des Menschen kurz ist.“ (Protagoras, VS 80 B 4).<sup>18</sup>

Dieser Agnostizismus<sup>19</sup> würde, ist er akzeptiert, auch der Tragödie als religiöser Einrichtung den Boden entziehen müssen und sie auf andere, erkennbare Felder der Welt verweisen, mithin auf den Menschen. Inwieweit Euripides unter dem Einfluß des Protagoras stand, ist schwer zu ermitteln – die spätere literarhistorische Konstruktion nahm es offenbar an, wie wiederum Diogenes Laertius bezeugt, der in seinem Kapitel über Protagoras (9,54) mitteilt:

„Von seinen Schriften las er zuerst Über die Götter vor, deren Anfang wir oben mitgeteilt haben. Seine Vorlesungen hielt er in Athen im Haus des Euripides oder nach anderen in dem des Megakleides, noch andere verlegten sie in das Lykeion.“

Daß Euripides Protagoras' Agnostizismus kannte,<sup>20</sup> auch wenn dessen Vorlesungen in seinem Haus nur Legende sind, zeigt ein Fragment aus dem 431 v. Chr. aufgeführten *Philoktetes*:

[...]

ὅστις γὰρ ἀρχεῖ θεῶν ἐπίστασθαι πέρι,  
οὐδέν τι μᾶλλον οἶδεν ἢ πείθειν λέγων.

(Wer nämlich darauf pocht, er kenne sich aus mit den Göttern, versteht nicht mehr als redend zu beschwatzen.) (Frg. 795,3/4 Kan-nicht = F 14 Müller<sup>21</sup>).

18 Eine antike Nebenüberlieferung, die Parodie auf Protagoras bei Timon von Phlius in dessen *Sillen* (779 Supplementum Hellenisticum), sichert die zentrale Aussage des Fragments.

19 Siehe hierzu M. Carbonara Naddei, L'agnosticismo religioso di Protagora, *Sofia* 37, 1969, 87–98; J. Mansfeld, Protagoras on epistemological obstacles and persons, in: G. B. Kerferd (Hrsg.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden 1981, 38–53.

20 Siehe dazu auch W. Nestle, Untersuchungen über die philosophischen Quellen des Euripides, *Philologus Ergänzungsband VIII* 1902, 559–655, hier 642–644.

21 C. W. Müller (Hrsg., Übers., Komm.), *Euripides. Philoktet. Testimonien und Fragmente*, Berlin/New York 2000, die angegebene Übersetzung stammt von Müller, siehe auch dessen Kommentar zum Fragment 401–408. Ohne die Konjektur *πέθειν* unter Verteidigung der Überlieferung *πέθει* liest das Fragment W. Burkert, *Logik und Sprachspiel bei Leukippos/Demokritos*:

Man darf daher schließen, daß Euripides die Bedeutung der Protagonischen Position in ihrer Brisanz erkannte, daß seine Neufokussierung der Tragödie keine ausschließlich innerliterarische Bewegung darstellt, sondern sich seine anthropologischen Interessen als Antwort(en) auf die durch Protagoras erreichte erkenntnistheoretische Reflexionsstufe ‚ableiten‘ lassen.

Ferner ist in der Moderne Anthropologie als Forschungsfeld etwa mit Geertz an die Voraussetzung der Möglichkeit eines interkulturellen Vergleichs geknüpft.<sup>22</sup> Anthropologie setzt in diesem Sinne also eine Form von ‚Feldforschung‘ voraus, wie man sie vielleicht mit Herodot verbinden mag,<sup>23</sup> keinesfalls jedoch mit einem Euripides, der nach der biographischen Tradition erst gegen Ende seines Lebens Athen verlassen haben soll. Nun kann man, um eine derartige Voraussetzung auch bei Euripides erfüllt zu sehen, an Kant erinnern, der in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* zwar grundsätzlich auch das Reisen für erforderlich hielt, jedoch dies durch das ‚Lesen der Reisebeschreibungen‘ für ersetzbar erachtete, dazu aber ein anderes Postulat aufstellte:<sup>24</sup>

„Man muß aber doch vorher zu Hause durch Umgang mit seinen Stadt- oder Landesgenossen sich Menschenkenntniß erworben haben, wenn man wissen will, wornach man auswärts suchen solle, um sie in größerem Umfange zu erweitern. Ohne einen solchen Plan (der schon Menschenkenntniß voraussetzt) bleibt der Weltbürger in Ansehung seiner Anthropologie immer sehr eingeschränkt. Die Generalkenntniß geht hierin immer vor der Localkenntniß voraus, wenn jene durch Philosophie geordnet und geleitet werden soll: ohne welche alles erworbene Erkenntniß nichts als fragmentarisches Herumtappen und keine Wissenschaft abgeben kann. Allen Versuchen aber, zu einer solchen Wissenschaft mit Gründlichkeit zu gelangen, stehen erhebliche, der menschlichen Natur selber anhängende Schwierigkeiten entgegen.“ Da nun Kant in einer Anmerkung darauf hinweist, daß für den Erwerb der erforderlichen Menschenkenntnis „eine Stadt

---

οὐ μᾶλλον als These und Denkform, in: Kleine Schriften VIII. Philosophica, Göttingen 2008, 55–67 (zuerst 1997), hier 60 mit Anm. 18.

22 Cl. Geertz, *The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man*, in: *The Interpretation of Culture* 33–54.

23 Vgl. hierzu etwa J. Redfield, *Herodotus the Tourist*, CPh 80, 1985, 97–118.

24 Kant, ‚Anthropologie in pragmatischer Hinsicht‘, Akademie-Ausgabe VII, 120.

wie etwa Königsberg am Pregelflusse, [...] schon für einen schicklichen Platz zu Erweiterung sowohl der Menschenkenntnis als auch der Weltkenntnis genommen werden“ könne, „wo diese, auch ohne zu reisen, erworben werden kann.“, so darf man mit gleichem Recht auch das Athen des 5. Jhdts. als geeigneten Studienort zum Erwerb einer Menschenkenntnis ansehen.

Doch scheint mir, daß Euripides darüber hinaus noch interkulturelle Vergleiche anderer Art anstellen konnte. Denn mit der sich etablierenden Buchkultur (an der Euripides gemäß der biographischen Tradition regen Anteil hatte<sup>25</sup>) war es möglich, auf ältere Dichtung und damit andere, ältere Stufen der griechischen Kultur zuzugreifen. Das Werk des Euripides zeichnet sich dadurch aus, daß es immer wieder ‚modernisierte‘ Fassungen alter Mythen bzw. alter Dichtung bietet. Diese alte Dichtung ist also für Euripides interkultureller Vergleichspunkt, den er zur Abhebung seiner Beobachtungen bzw. Darstellungen des Menschen im Athen des 5. Jhdts. nutzt.

Die hier vorliegende Arbeit bildet daher den Versuch, Euripides als eine Art von Forscher im Feld einer Wissenschaft vom Menschen zu entwerfen, seine Dramen als Darstellungen von anthropologischen Experimenten zu verstehen. Hierbei kann man in Euripides einen ‚Anthropologen in pragmatischer Hinsicht‘ avant la lettre sehen, also seine Dramen als Beitrag zur Kants Aufgabenstellung einer Anthropologie lesen, die zu bestimmen habe, was der Mensch „als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll.“<sup>26</sup> Allerdings ist einzuschränken, daß im Werk des Euripides stets nur bestimmte Facetten des Menschen gezeigt werden und – soweit erkennbar – kein Versuch vorliegt, ein anthropologisches System, eine „Anthropologie“ also, zu entwickeln, die rekonstruiert werden könnte. Mit Bedacht soll daher nicht von der „Anthropologie des Euripides“, sondern von den anthropologischen Forschungen des Euripides gehandelt werden.

---

25 Siehe dazu die Testimonia 49 (= Athen. Deipn. 1 p. 3A), 50a und 50b Kant nicht (dort auch weitere Literatur), die den Dichter als ‚librorum amator‘ zeichnen.

26 So I. Kant in der Vorrede zur ‚Anthropologie in pragmatischer Hinsicht‘, AA VII, 119.

## 2. DER PROBLEMHORIZONT

Vor einer näheren Beschäftigung mit den Dramen des Euripides ist zunächst zu bestimmen, von welchen Punkten sie bei der Bestimmung oder Erforschung des Wesens des Menschen ausgehen. Hierfür muß zuerst eine Art von Problemhorizont entworfen werden, der etwa so zu bestimmen ist: Die griechische Kultur war seit dem 6. Jhdt. von einem Prozess vielfältigen Wandels erfaßt worden;<sup>27</sup> ‚äußerlich‘ betrachtet, hatte sich durch die griechische Kolonisation der geographische Horizont erweitert; im kleinasiatischen Ionien war zudem durch den Kontakt mit den Reichen des Orients neues Wissen in die griechischen Städte gelangt, das vor neue Fragen stellte; hier wie im griechischen Kernland hatte die Ausbildung der Geldwirtschaft (deren Implikationen überaus komplex sind<sup>28</sup>) völlig neue Möglichkeiten von Reichtum und Armut geschaffen, Krisen erzeugt, die durch neue Herrschaftsformen mit neuen Legitimationsproblemen zu beseitigen getrachtet wurden. Eine Desintegrationsbewegung innerhalb der griechischen Aristokratie war in Gang gesetzt, die sich augenscheinlich nicht mehr stoppen ließ. Selbst Reformen wie Solon scheiterten bei den Versuchen einer Stabilisierung. Der zerfallende Konsens der Eliten ließ diese auf verschiedenen Wegen nach Macht suchen, eine Tendenz, die sowohl allenthalben Tyrannis-Herrschaften erzeugte wie auch in Athen über mehrere Stationen im 5. Jhdt. zur sog. Demokratie führte.<sup>29</sup> Hinzu kamen Konflikte mit nichtgriechischen Mächten, im Osten im 6. Jhdt. mit Lydern und Persern, im Westen mit Karthagern und Etruskern. Daß sich die Griechen in spektakulärer

---

27 Siehe hierzu etwa A. Snodgrass, *Archaic Greece: The Age of Experiment*, London 1980; J. Latacz, *Archaische Periode (Die griechische Literatur in Text und Darstellung, Bd. 1)*, Stuttgart 1991.

28 Siehe hierzu R. Seaford, *Money and the Early Greek Mind*, Cambridge 2004.

29 Siehe hierzu e. g. C. Meier, *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Berlin 1993; vgl. auch J. Martin, *Von Kleisthenes zu Ephialtes. Die Entstehung der athenischen Demokratie*, *Chiron* 4, 1974, 5–42.

Weise gegen die Perser behaupten konnten, setzte neue innere Kräfte frei und führte nicht nur zur nachhaltigen Abwehr der Perser, sondern zudem zu einer sich verfestigenden Bündnisstrukturen im Kernland, dem Delisch-attischen Seebund, der zu einer Art attischen Reiches mutieren sollte, sowie dem von Sparta beherrschten Peloponnesischen Bund. Für die zweite Hälfte des 5. Jhdts. ist der verdeckte oder offene Konflikt zwischen diesen beiden Machtgruppierungen kennzeichnend.

Diese hier skizzenhaft umrissene äußere Bewegung wurde ergänzt durch eine innere, für die die sich verstärkende Verschriftlichung in der griechischen Kultur eine zentrale Voraussetzung bildete. Wohl zunächst in Ionien begannen Versuche, die Welt ‚neu‘ zu erklären, sie auf Prinzipien und Urstoffe zurückzuführen (vielleicht bildete hierbei die durch die Geldwirtschaft aufgebrachte Abstraktionsleistung eine wichtige Voraussetzung<sup>30</sup>): eine neue epistemische Formation entstand, aus der Naturwissenschaften und Philosophie hervorgehen würden, getragen von einer Reihe von Denkern, die man zusammenfassend als ‚Vorsokratiker‘ zu bezeichnen pflegt. Die Auseinandersetzung mit diesen Denkern ließ aus ‚Heilern‘ im Laufe des 5. Jhdts. wissenschaftlicher Methodik verpflichtete Ärzte werden.<sup>31</sup> Zugleich mit den Bewegungen in den griechischen Städten, die zur Etablierung wie zum Sturz von Tyrannen führten, entstand – unter dem Eindruck der juristischen Auseinandersetzungen, die mit diesen Bewegungen verbunden waren – eine Professionalisierung der Rhetorik (für uns mit den Namen der sizilischen Redelehrer Korax und Teisias verbunden<sup>32</sup>), die in die sog Sophistik mündete. Damit war eine Art von ‚Überredungstechnik‘ (Gorgias von Leontinoi<sup>33</sup> charakterisierte sie als *πειθοῦς δημουργός*), die lernbar sein sollte, entstanden, mit deren Hilfe sowohl vor Gericht als auch in politischen Versammlungen überzeugt oder manipuliert werden konnte. Platon läßt den Sophisten Gorgias im gleichnamigen Dialog diese Technik als In-

---

30 Siehe dazu Seaford 175–230.

31 Siehe hierzu die Zusammenfassung von V. Nutton, *Ancient Medicine*, London 2004, 37–52.

32 Die Zeugnisse sind gesammelt bei L. Radermacher, *Artium scriptores*, Wien 1951, 28–35 (als B II).

33 *Artium scriptores* B VII 9/10.

strument und Möglichkeit von Herrschaft und Macht präsentieren: „Wenn man durch Worte zu überreden imstande ist, sowohl vor Gericht die Richter als in der Ratsversammlung die Ratsmänner und in der Gemeinde die Bürger und so in jeder Versammlung, die eine Staatsversammlung ist. Denn hast du dies in deiner Gewalt, so wird der Arzt dein Knecht sein, der Meister der Leibesübungen auch, und von diesem Geschäftsmann wird sich zeigen, daß er nicht für sich erwirbt, sondern für einen anderen, für dich, der du verstehst zu sprechen und die Massen zu überreden.“ (Gorgias 452 e, Übers. nach Schleiermacher).

Man kann, zusammengefaßt, von einem unerhörten Modernisierungsschub sprechen, der die griechische Welt im 6. und 5. Jhd. ergriffen hatte und äußeres wie inneres Leben veränderte. Man hat diesen Umbruch gelegentlich als ‚griechisches Wunder‘ angesprochen (und zu diskutieren versucht<sup>34</sup>), was auf – von außen betrachtet – Inkommensurabilitäten verweist. Ein damit verbundenes Problem liegt nun, wie mir scheint, darin, daß die skizzierten Prozesse des Wandels augenscheinlich nicht tiefergehend reflektiert begleitet wurden – soweit jedenfalls die erhaltenen Texte bis weit ins 5. Jhd. zu erkennen geben. Insbesondere läßt sich eine zeitlich lang zurückreichende und zugleich stabile Grundanschauungen in diesen Texten bzw. Fragmenten ablesen, wenn sie sich direkt oder indirekt zur Frage äußern, was der Mensch sei. Diese Anschauung läßt sich von Homer über die Lyriker bis Pindar und Sophokles nachzeichnen (siehe dazu unten).

Im letzten Drittel des 5. Jhdts. wird nach Ausweis der Quellen das Defizitäre dieser ‚alten Anthropologie‘ erkannt. Ein lebhafter Diskurs über die Frage, was der Mensch sei, entstand,<sup>35</sup> aus dem zwei Eckpunkte hervorgehoben seien.<sup>36</sup> Da ist zunächst der be-

34 Siehe D. Papenfuß/ V.M. Strocka (Hrsgg.), Gab es das griechische Wunder? Griechenland zwischen dem Ende des 6. und der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr., Mainz 2001.

35 So etwa J. Martin, s.v. Anthropologie, in: K.-H. Leven (Hrsg.), Antike Medizin. Ein Lexikon, München 2005, 58–60. R. Müller, Die Entdeckung der Kultur. Antike Theorien von Homer bis Seneca, Düsseldorf/Zürich 2003, hier 54–56, bezeichnet diesen neuen Diskurs prägnant sogar als „anthropologische Wende“. Unergiebiger ist R. Müller (Hrsg.), Der Mensch als Maß der Dinge, Berlin 1976.

36 Daß die „anthropologische Wende“ als Teil eines umfassenderen kulturellen Wandlungsprozesses verstanden werden kann, zeigen die Beiträge in

rühmte homo-mensura-Satz des Protagoras (VS 80 B 1): πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. „*Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß bzw. wie sie sind, der nicht seienden, daß bzw. wie sie nicht sind.*“ Hiermit wird die Umwelt des Menschen in Relation zu ihm gesetzt, der Mensch als die Instanz gesehen, die durch seine Anwesenheit oder Existenz die Situation mitbestimmt.<sup>37</sup> Deutlicher nimmt auf diesen anthropologischen Diskurs<sup>38</sup> eine wohl zwischen 410 und 400 entstandene Schrift des *Corpus Hippocraticum* Bezug, betitelt ‚Über die Natur des Menschen‘.<sup>39</sup> Ihr erster Satz (Kap. 1,1) lautet:

ὅστις μὲν οὖν εἰώθειν ἀκούειν λεγόντων ἀμφὶ τῆς φύσιος τῆς ἀνθρωπείης προσωτέρω ἢ ὅσον αὐτῆς ἐς ἱητρικὴν ἀφήκει, τούτῳ μὲν οὐκ ἐπιτήδειος ὁδε ὁ λόγος ἀκούειν.

„*Wer auch immer gewohnt ist, diejenigen zu hören, die über die menschliche Natur jenseits dessen, was sich von ihr auf die Heilkunst bezieht, sprechen, für den ist es nicht angemessen, diese Darlegung zu hören.*“

In den ersten Kapiteln diskutiert der Verfasser, er wird zumeist mit Hippokrates‘ Schüler und Nachfolger Polybos identifiziert, Ansichten, nach denen der Mensch als eine Art von Mikrokosmos wie der Makrokosmos aus einem einzigen Element oder einem einzigen Saft bestehe, und setzt eine Lehre von einer Mischung der Säfte (und Elemente) dagegen. Gegen welche Denker konkret – wie in der Einleitung zu sehen – damit polemisiert wird, ist nicht

R. Osborne (Hrsg.), *Debating the Athenian Cultural Revolution. Art, Literature, Philosophy, and Politics 430–380 BC*, Cambridge 2007.

37 Siehe dazu Th. Buchheim, *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Hamburg 1986, B. Huss, *Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras. Ein Forschungsbericht*, *Gymnasium* 103, 1996, 229–257; zur Bedeutung des Begriffs ‚Sein‘ hier s. U. Hölscher, *Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie*, *SB Heidelberg* 1976.3, 40–42.

38 Natürlich gehört auch der (historische) Sokrates in diesen Kontext, *a quo haec omnis, quae est de vita et de moribus, philosophia manavit.* (Cicero, *Tusculanen* 3,8).

39 Siehe hierzu C. Oser–Grote, *Medinische Schriftsteller*, in: H. Flashar (Hrsg.), *Die Philosophie der Antike Bd. 2/1. Sophistik. Sokrates. Sokratisches. Mathematik. Medizin*, Basel 1998, 466/67. Grundlegend zu dieser Schrift ist die kommentierte Edition von J. Jouanna (Hrsg.), *Hippocrate. La nature de l’homme*, Berlin 1975.



ganz klar. Es könnte sich etwa um ‚späte‘ Vorsokratiker wie Diogenes von Apollonia handeln. Dies ist jedoch für die hier verfolgte Frage nicht entscheidend; wichtig ist, daß mit diesem Text, der explizit auf eine ‚*Gewohnheit*, Vorträge über Natur des Menschen zu hören‘ verweist, ein beachtliches Zeugnis für einen intensiven anthropologischen Diskurs am Ende des 5. Jhdts. vorliegt.

### 3. DIE ALTEN ANTHROPOLOGISCHEN KONZEPTE

Was liegt nun diesem ‚neuen‘ Nachdenken über den Menschen voraus?<sup>40</sup> Es scheint, daß man in der archaischen griechischen Literatur zwei anthropologische Konzepte fassen kann. Das eine brachte Pindar mit seiner 8. *Pythie* im Jahr 446 auf eine prägnante Formel:

ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὐ; σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος.

„Tageswesen: Was ist man, und was nicht? Eines Schattens Traum ist der Mensch.“ (P. 8,95).

Die hier vorgenommene Einstufung des Menschen als ein ‚ephemeres‘ Wesen meint freilich nicht, wie man nach dem geläufigen Gebrauch des Wortes im Deutschen erwarten könnte, daß das besondere Kennzeichen des Menschen seine ‚Kurzlebigkeit‘ ist. Vielmehr, dies hat Hermann Fränkel in einer berühmten Studie gezeigt,<sup>41</sup> bedeutet ‚ephemer‘ in der frühgriechischen Literatur das ‚Bestimmt-Sein‘ durch den jeweiligen Tag. So kann etwa Odysseus, der in seinem eigenen Palast als Bettler auftritt, den Freiern seinen vermeintlichen Sturz aus einer aristokratischen Existenz in die Not erläutern:

„Was unsere Erde ernährt: Der Mensch ist das brüchigste Wesen  
wirklich von allen, die atmen und kriechen auf unserer Erde.  
Machen die Götter ihn tüchtig und regen sich sicher die Kniee,  
meint er, es sei wohl nicht möglich, daß später ein Unheil ihn treffe.  
Aber die seligen Götter verhängen doch öfter auch Elend –

---

40 Ich gehe im Folgenden nicht ein auf die griechischen Abgrenzungen zwischen ‚Mensch‘ und ‚Tier‘, siehe dazu U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977; vgl. zuletzt Th. Fögen, *Antike Zeugnisse zu Kommunikationsformen von Tieren*, A&A 53, 2007, 39–75; sowie auf die Abgrenzung Mensch-Gott, siehe dazu J. Pépin, *Idées Grecques sur l'Homme et sur Dieu*, Paris 1971.

41 H. Fränkel, *ΕΦΗΜΕΡΟΣ* als Kennwort für die menschliche Natur, in: ders., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955, 23–39 (zuerst englisch 1946).

*nun, dann trägt er auch dies, hält durch, weil er muß, im Gemüte.  
Denn der Sinn der Menschen auf Erden ist von der Art,  
wie der Tag, den der Vater der Menschen und Götter über sie kommen  
läßt.*“ (Od. 18, 130–37).

Der Mensch, so kann man diesen Versen entnehmen, ist ‚brüchiger‘, also unsteter, als andere Lebewesen auf der Erde. Während ein Löwe immer ein Löwe ist, so hat es Fränkel pointiert formuliert, kann der Mensch, je nach dem Tag, den Zeus auf ihn legt, Held oder Feigling werden.<sup>42</sup> In den Fragmenten der frühgriechischen Lyrik scheint daher immer wieder die Vorstellung auf, daß das Innere des Menschen passiv gegenüber dem Druck des prägenden Tages ist, diesem Druck nachgibt und sich verformt. Der Mensch steht dadurch vor der Aufgabe, mit *τλησμοσύνη*, ‚Duldsamkeit‘ oder ‚innerer Fassung‘ hierauf zu reagieren.<sup>43</sup> Daraus ergibt sich eine prinzipielle ‚Hilflosigkeit‘ bzw. Unfähigkeit des Menschen, eigenständig oder autonom auf die äußeren Umstände reagieren und sie bewältigen zu können. Diese Hilflosigkeit faßt die griechische Lyrik in den Begriff der *ἀμηχανία*, und von einer solchen Bestimmung des Unvermögens des Menschen gegenüber dem ‚Tag‘ ausgehend leitet sich ein in verschiedenen Ausgestaltungen immer wieder erörterter Gedanke der archaischen Literatur her, es sei für den Menschen das größte Glück, gar nicht geboren zu sein. So heißt es etwa im *Corpus Theognideum*<sup>44</sup>:

*„Am besten von allem für die Erdenbewohner ist nicht geboren zu werden  
und nicht die Strahlen der blendenden Sonne zu sehen,  
einmal geboren aber, so schnell wie es geht die Tore des Hades zu  
durschreiten,  
über sich viel Erde zu häufen und dort liegen zu bleiben.“* (Theogn. 425–28).<sup>45</sup>

42 Fränkel (wie Anm. 41) 28.

43 Siehe hierzu R. Pfeiffer, Gottheit und Individuum in der frühgriechischen Lyrik, in: *Ausgewählte Schriften*, München 1960, 42–54 (zuerst 1928), hier besonders 44–47.

44 Die Übersetzungen aus dem *Corpus Theognideum* werden zitiert nach: D. U. Hansen (Übers.), *Theognis, Mimnermos, Phokylides. Frühe griechische Elegien*, Griechisch und Deutsch, Darmstadt 2005.

45 Ähnlich Bakchylides 5, 160 (Herakles' Kommentar zum erschütternden Geschick des Meleager).

Herodot (1,31) legt diesen Gedanken dem Solon in den Mund, als er von dem sprichwörtlich reichen lydischen König Kroisos über das, was für den Menschen Glück bedeute, befragt wird, und noch Aristoteles greift in seinem (verlorenen) Dialog *Eudemos* (Frg 44 Rose) diese Denkfigur als „in aller Munde vielzitiertes Wort“ auf, das Silen dem König Midas, der ihn nach langer Jagd gefangen hat, zuruft: „Denn am besten ist es für alle Frauen und Männer, nicht geboren zu sein [...]“. <sup>46</sup> Nietzsche würde übrigens eben dieses Fragment in seiner „Geburt der Tragödie“ (Kap. 3) zum Beweis dafür nehmen, daß ‚der Grieche die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins empfand und kannte, und, um überhaupt leben zu können, vor diese Schrecken die Traumgeburt der Olympischen stellen mußte.‘ <sup>47</sup> Jakob Burckhardt (mit Nähe zu Nietzsche) sollte dann daraus die berühmte Formel vom griechischen Pessimismus entwickeln. <sup>48</sup>

Das Konzept von der Formbarkeit und Hilflosigkeit des Menschen ist freilich nur die eine Seite der archaischen Anthropologie. Die andere Seite bildet eine Vorstellung, die prima facie damit kollidiert, da sie von einer festen Physis, einem unveränderlichen Wuchs des Menschen <sup>49</sup> ausgeht, dessen Spezifikum eine Art von Kongruenz von Innen und Außen bildet. Diese Vorstellung liegt in der *Ilias* zugrunde, wenn Helden mit der festen Adjektivverbindung ἤϋς τε μέγας τε – gut/schön und groß – bezeichnet werden, <sup>50</sup> wenn gleichsam als Gegenentwurf zum ‚schönen‘ und

46 Siehe hierzu den Kommentar von H. Flashar in: H. Flashar, U. Dubielzig, B. Breitenberger, Aristoteles. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung, Berlin 2006 (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. 20.1), 159–162.

47 Siehe hierzu B. v. Reibnitz, Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik (Kap. 1–12), Stuttgart/Weimar 1992, 127–131

48 Siehe J. Burckhardt, Griechische Culturgeschichte Bd. II, „Zur Gesamtbilanz des griechischen Lebens“, JBW Bd. 20, 2005, 351 ff.; im Gefolge von Burckhardt, aber ohne ihn zu nennen, H. Diels, Der antike Pessimismus, Berlin 1921; W. Nestle, Der Pessimismus und seine Überwindung bei den Griechen, in: Griechische Weltanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart, Stuttgart 1946, 177–199 (zuerst 1921). Siehe ferner M. Pohlenz, Der hellenische Mensch, Göttingen 1946, 77–99.

49 Zu Begriff und Konzept siehe Patzer, Physis (wie Anm. 8).

50 Siehe dazu M. Treu, Von Homer zur Lyrik, München <sup>2</sup>1968, 36.

„guten“ Helden ein „häßlicher“ und damit „schlechter“ Anti-Held konstruiert wird, Thersites.<sup>51</sup> Diese Figur (sie trägt einen sprechenden Namen, der „Dreistling“) handelt nicht nur schändlich, indem sie Odysseus‘ Appell, Ruhe und Ordnung zu bewahren, nicht folgt und das achaische Heer gegen die Fürsten aufhetzt, sie ist auch äußerlich schändlich bzw. häßlich:

„Der war aber als der häßlichste nach Ilios gekommen:

O-beinig war er, lahm auf einem Bein, beide Schultern war'n ihm gekrümmt, zur Brust hin eingezogen; und erst obendrüber –

spitz war er da am Kopf, und dünn sproß drauf die Wolle.“ (Il. 2, 216–19).

Ihm gegenüber stehen die adligen Helden, und Agamemnon, der griechische Heerführer, erscheint auch äußerlich als herausragend, wie sein Kontrahent Priamos feststellt:

„Wohl sind andere Männer von höherem Wuchs als dieser, doch so schön ist keiner mir je vor den Augen erschienen,

noch so edler Gestalt. Denn königlich scheint er von Ansehn.“ (Il. 3, 168–70).

Schematisch betrachtet, zeigt sich damit in der *Ilias* eine anthropologische Konzeption, die durch die Einheit von Innen und Außen des Menschen geprägt ist, die zugleich in den Beschreibungskategorien Wertmaßstäbe aufbaut, wenn das Große, das Schöne und das Gute oder Edle zusammenfallen, ja unter dem Begriff der ‚Arete‘ prägnant bezeichnet werden, und die damit die soziale Stratiographie, die im Text vorausgesetzt ist, spiegelt.

Es ist evident, daß mit dieser Art von Anthropologie die griechische Aristokratie gleichsam als Elite gerechtfertigt ist. Ob dies vom *Ilias*-Dichter intendiert wurde, braucht nicht erörtert zu werden; insofern man den ‚Sitz im Leben‘ des Epos an aristokratischen Festmählern in Kleinasien lokalisiert, darf mindestens angenommen werden, daß die Zuhörer ein solches Gedicht nicht widerwillig gehört haben dürften. In der *Odyssee*, die, wie ausgeführt, auch das andere anthropologische Konzept verarbeitet, scheint so-

---

51 Siehe dazu G. Müller, Bemerkungen zur Rolle des Häßlichen in Poesie und Poetik des klassischen Griechentums, in: H. R. Jauß (Hrsg.), Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen, München 1968, 13–21. Vgl. ferner H. Bernsdorff, Zur Rolle des Aussehens im homerischen Menschenbild, Göttingen 1992.

gar eine Art von Auseinandersetzung der beiden Menschenauffassungen vorzuliegen, nicht jedoch, wie es zunächst scheinen könnte, derart, daß das als ‚bürgerlich‘ eingestufte jüngere Werk die ‚aristokratische‘ Anthropologie negierte, sondern im Gegenteil, sie als ebenso gültig erweist. Denn Odysseus, der als Bettler den Freieren erläutert, wie ‚ephemer‘ der Mensch doch sei, ist ungeachtet seines entstellten Äußeren weiterhin der heroische Odysseus iliadischen Typs. Selbst der vollständige Verlust äußerer Attribute seines Standes und seiner Schönheit im Sturm und seine physische Schwächung lassen ihn auf der Insel der Phaiaken aristokratisch die Notlage bewältigen. Seine Begegnung mit Nausikaa am Strand von Scheria zeigt gleichsam die Unverlierbarkeit des Adels, der ‚Arete‘.<sup>52</sup>

Literarisch hat sich mit der *Odyssee* die aristokratische Anthropologie durchaus durchgesetzt, wurden doch *Ilias* und *Odyssee* die ‚kanonischen Referenztexte‘ der griechischen Kultur.<sup>53</sup> Hier dürfte einer der Gründe für die nur zögerliche Weiterarbeit an der Anthropologie in der griechischen Literatur liegen. Zwar sind gelegentliche Infragestellungen des ‚Physis-Konzepts‘ unübersehbar, am prominentesten wohl in einem berühmten Archilochos-Fragment:

*„Mag den großen Feldherrn gar nicht, nicht den mit dem breiten Gang,  
nicht den, der mit Locken angibt, nicht den, der sich fein rasiert!*

*Vielmehr soll mir einer klein sein, an den Waden anzusehn*

*O-Bein-mäßig, sicher stehend auf den Füßen, Mutes voll.“* (Frg 114 West)

Doch scheint sich hier die Stimme eines bewußt als Außenseiter auftretenden Dichters vernehmen zu lassen, der sein poetisches Ich

52 Siehe dazu die Ausführungen von H. Patzer in: H. Patzer, U. Hölscher, Die Homerische Odyssee – Märchen, Roman oder stilisierte Adelswirklichkeit, *Poetica* 22, 1990, 488–513.

53 Wie diese Kanonisierung bereits in der Archaik zustande kam, ist noch nicht hinreichend geklärt. Siehe dazu etwa U. Hölscher, Über die Kanonizität Homers, in: *Das nächste Fremde. Von Texten der griechischen Frühzeit und ihrem Reflex in der Moderne*, München 1994, 62–70; Provozierend W. Burkert, *The Making of Homer in the Sixth Century B. C.: Rhapsodes versus Stesichorus*, in: *Kleine Schriften I. Homerica*, Göttingen 2001, 198–217 (zuerst 1987); grundlegend weiterhin R. Pfeiffer, *Geschichte der Klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, München 1978.

als „Aussteiger“<sup>54</sup> inszeniert. So könnte man die Position des Archilochos als Formulierung des für Kulturen notwendigen Heterodoxen bestimmen, zumal sich mindestens mit Teilen seiner jambischen Dichtung die Funktion einer rituell geregelten Aggression und Infragestellung von Werten verbindet.

Bemerkenswert scheint mir, daß ‚Amechania-Anthropologie‘ und ‚Physis-Anthropologie‘ nicht als einander ausschließend empfunden wurden, wie es wohl zunächst naheliegend wäre. Bezeichnend ist, daß etwa Pindar beide Konzepte ohne Schwierigkeiten in seinen Gedichten aufrufen kann. So findet sich bei ihm nicht nur die Definition des Menschen als ‚Traum eines Schattens‘, sondern auch der Preis angeborener, unveräußerlicher Eigenschaften, wenn er am Ende von *Olympie* 11<sup>55</sup> (476 für Hagesidamos aus Lokroi für den Sieg im Faustkampf der Knaben geschrieben) den Sieger als in seine Heimat zurückkehrend imaginiert, die um die Bedeutung des Sieges wie der Schönheit des Siegesliedes weiß:

„Wisse nun, Sohn des Arcestratos,  
Hagesidamos, für deinen Sieg im Faustkampf  
werde ich zu dem Kranz des goldenen Ölzweigs  
die süßtönende Zier meines Liedes erschallen lassen,  
in Zuneigung zum Geschlecht der zephyrischen Lokrer. Feiert dort den  
Festzug, ihr Musen, ich will euch bezeugen,  
es ist kein abweisendes Volk, zu dem ihr kommt,  
es ist wohlerfahren im Schönen,  
höchst klug und tapfer. Denn die angeborene Art ändert weder der  
brennrote Fuchs  
noch tun es lautbrüllende Löwen.“ (O. 11, 11–20).

Daß die West-Lokrer eine besondere musische Begabung hatten,<sup>56</sup> könnte sich mit Dichtern wie Stesichoros und Xenokritos verbinden, die von dort stammten. In *Olympie* 10,14, versichert Pindar sogar, „den Lokrern lägen Kalliope und Ares besonders am

54 Siehe dazu U. Hölscher, Archilochos der Aussteiger, in: Das nächste Fremde (wie Anm. 53), 71–81.

55 Siehe die kurze Interpretation durch H. Fränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München <sup>2</sup>1962, 496–498.

56 Siehe dazu L. R. Farnell, The Works of Pindar, Vol. II, Critical Commentary, London 1932, 77.

Herzen'. Dieses besondere Interesse für Poesie (und Krieg) erhebt Pindar durch den Vergleich mit der Tierwelt zu einer angeborenen, zur ‚Physis‘ gehörenden Eigenschaft („die angeborene Art“ – τὸ ἐμφυές, V. 20). Geradezu programmatisch formuliert Pindar das Konzept der ‚natürlichen Eigenschaften‘ des Menschen in *Olympie* 9:

*„Stärkstes ist überall das von Natur aus Angelegte. Viele Menschen machen sich jedoch auf, mit angelernten Leistungen sich Ruhm zu holen.*

*Jede Sache, die ohne göttliche Begabung ausgeführt wird, bleibt lieber verschwiegen.“* (O. 9,100–103).

Da nun Pindar augenscheinlich keinerlei Schwierigkeiten hat, mit beiden anthropologischen Modellen zu arbeiten, wäre eine Analyse erforderlich, welche Faktoren die Auswahl steuern. Dies kann hier nicht eingehender vorgenommen werden; es ist jedoch evident, daß der Gebrauch der ‚Physis-Anthropologie‘ zumeist dem Zweck geschuldet ist, einen laudandus mit Blick auf seine Familie, seine aristokratische Abkunft zu preisen.<sup>57</sup> Die ‚Amechania-Anthropologie‘ pflegt Pindar dann aufzurufen, wenn es um die Feststellung menschlicher Begrenztheit geht: der Mensch als prinzipielles Mangelwesen hat sich vor Überhebung zu hüten, eine Mahnung, die im Angesicht eines bedeutsamen Erfolgs zum Maßhalten raten soll.<sup>58</sup>

In diese offenkundig literarisch höchst brauchbare Doppel-Anthropologie traten die eingangs geschilderten neuen Erfahrungen in der griechischen Welt, die das Erklärungspotential beträchtlich störten. Wie konnte man das Erlebnis der Tyrannis aus Sicht eines aristokratischen Dichters deuten? War damit nicht, wie etwa im Fall eines Peisistratos, dem Prinzip einer konstanten Adligkeit ebenso widersprochen wie dem Prinzip der Formbarkeit des Inneren, wenn der (eigentlich adlige) Tyrann sich nicht auf Aristokraten, sondern vermeintliche Thersites-hafte Gestalten bei seiner Machtausübung stützte? Und wie sollte man mit dem Einbruch

---

57 Siehe hierzu auch M.M. Willcock (ed.), *Pindar, Victory Odes*, Cambridge 1995, 15.

58 Vgl. etwa Pindar *Frg.* 42; P. 3,80–106; dazu Fränkel, *Dichtung und Philosophie* (wie Anm. 55) 543/44.



der ‚Geldwirtschaft‘ in ein System umgehen, das den ‚Wert‘ eines Menschen in ‚Ehre‘ oder ‚Ruhm‘ ausdrückte, nicht im Geldvermögen gegründet sah?

Derartige Erfahrungen liegen augenscheinlich spätarchaischen Gedichten zugrunde, die das Defizitäre der ‚alten‘ Anthropologie ausstellen:

Das Problem der Bedeutung des Geldes erscheint zum ersten Mal in einem Alkaios-Fragment angesprochen, das in der *Philosophen-Geschichte* des Diogenes Laertios (1,31) zitiert wird. Innerhalb seiner Darstellung der Geschichte der Sieben Weisen referiert Diogenes auch die berühmte Episode, daß von den Argivern in Delphi ein Dreifuß (also die klassische materielle Belohnung der Archaik) für den Weisesten der Griechen gestiftet worden sei, und als solcher sei der Spartaner Aristodamos identifiziert worden; zum Nachweis dieser besonderen Weisheit des Aristodamos zitiert Diogenes Alkaios:

ὡς γὰρ δὴ ποτ' Ἀριστόδα-  
 μον φαῖσ' οὐκ ἀπάλαμνον ἐν Σπάρται λόγον  
 εἶπην, χρήματ' ἄνηρ, πένι-  
 χρος δ' οὐδ' εἷς πέλετ' ἔσλος οὐδὲ τίμιος. (Frg. 360  
 Voigt<sup>59</sup>)

„So hat denn, wie es heißt, Aristodamos  
 in Sparta einst ein treffend Wort gesprochen:  
 Besitz macht den Mann, arm  
 ist auch nicht ein einziger Adliger und auch nicht ein Ehrenträger.“

Hier ist freilich die Anknüpfung an die traditionelle Anthropologie nicht aufgegeben. Denn leicht ließe sich der vorgetragene Gedanke mit der bereits zitierten Rede des Bettlers Odysseus verbinden, da ja lediglich konstatiert wird, daß Adel und Reichtum zusammengehen, der Verlust von Reichtum auch den Verlust von Adel bedeute. Mit einem neuen Sinn füllt sich freilich Alkaios' Aristodamos-Zitat in der Rezeption<sup>60</sup> Pindars. Seine 2. *Isthmie*

59 Ich folge in der Herstellung des Diogenes-Zitats als Versfragment (2 gl ia) der Edition von E.-M: Voigt (ed.), *Sappho et Alcaeus, Fragmenta*, Amsterdam 1971.

60 Es ist bezeichnend, daß der Gedanke in Pindars Fassung zum geflügelten Wort wurde und zur Chiffre für die Bedeutung des Geldes schlechthin geriet, siehe Zenobios 6,43.

(wohl 470 entstanden) eröffnet eine kurze Geschichte der Epinikien-Dichtung. Einst, so Pindar, dichtete man ohne Rücksicht auf Gewinn:

*„Denn die Muse war damals noch nicht auf Gewinn aus, keine Lohnarbeiterin.*

*Und nicht wurden beglückende, honigsüßtönende und weichklingende Lieder,*

*die durch Terpsichore versilbert erschauen, verkauft.*

*Aber nun verlangt sie, das Wort des Argivers zu beachten,*

*das der Wahrheit ganz nahe kommt:*

*„Geld, Geld ist der Mann.“ Das sagte er, der zugleich mit dem Besitz auch die Freunde verlor.“ (I. 2,6–11).*

Damit ist aus der Feststellung, daß Adel und Besitz verbunden sind, der Vorwurf geworden, daß Geld den Wert des Menschen definiert, der Mensch, so kann man fortführen, nicht nur keinen ‚Wesenskern‘ hat, sondern auch nicht allgemein von den ‚Füllungen des Tages‘ abhängt, sondern allein durch materiellen Reichtum bestimmt wird. Bedeutsam ist dabei, daß diese neue Bestimmung des Menschen nicht ‚ontologisiert‘ erscheint, sondern durch den Kontrast zu einer imaginierten Vergangenheit, in der die Rolle des Geldes unbedeutend gewesen sei, als Form des Verfalls präsentiert ist. Überspitzt formuliert, hat Pindar die Erkenntnis formuliert, daß die Bestimmung des Menschen nicht als ‚Universalie‘, sondern als historisch bedingt vorgenommen werden muß.

Eine andere Form der Auseinandersetzung mit der alten Anthropologie findet sich in Simonides‘ *Skopas-Ode* (PMG 542), die über Platons Dialog *Protagoras* in großen Teilen (aber leider nicht vollständig) überliefert ist.<sup>61</sup> Die Ode, wohl ein Preislied für einen thessalischen Fürsten, nutzt die semantische Breite der Begriffe

---

61 Siehe zu den besonderen Problemen dieses Liedes H. Gundert, Die Simonidesinterpretation in Platons *Protagoras*, in: *EPMEINEIA* (Festschrift O. Regenbogen), Heidelberg 1952, 71–93; G. W. Most, Simonides‘ Ode to Scopas in Context, in: I. E. J. De Jong/ J. P. Sullivan (edd.), *Modern Critical Theory and Classical Literature*, Leiden 1994, 127–152; Verf., Fragment und Kontext, Zwei Methoden der Interpretation in der griechischen Literatur, in: J. Holzhausen (Hrsg.), *ψυχή – Seele – anima* (Festschrift K. Alt), Stuttgart/Leipzig 1998, 89–112.

ἀγαθός und ἐσθλός, die sowohl die moralische wie die ständische, d.h. aristokratische Einstufung einer Person umfassen. Im Zentrum der erhaltenen Verse steht die Kritik an der traditionellen Anschauung, es sei schwierig, wahrhaft ‚gut‘ zu werden, eine Position, für die Simonides Pittakos, einen der Sieben Weisen, zitiert:

*„und auch, was Pittakos sprach, wird, mein‘ ich, nicht rechtens zitiert – auch wenn’s von einem klugen Mann gesagt – schwer sei es, sagt er, ein Trefflicher zu sein: Nur Gott allein hat diesen Vorzug wohl – ein Mensch kann hingegen nicht anders als schlecht sein [...].“* (V. 11–15).

Hier scheint zunächst die Kritik an der Tradition auf die Differenz zwischen Mensch und Gottheit, die allein ‚gut‘ sein kann, begründet. Doch die Fortsetzung des Gedankens zeigt, daß Simonides augenscheinlich die spezifische *condicio humana* in einem Zeitalter rascher Veränderung im Auge hatte:

*„da ihn sein Umfeld unbeherrschbar, machtlos macht; wenn er Erfolg gehabt, ist jeder Mann auch gut – und schlecht, wenn’s fehlschlug – und am meisten trefflich sind folglich die, die sich der Götter Gunst erfreu’n.“* (V. 16–20).

Das Gut-Sein des Menschen wird damit zur zufälligen Eigenschaft, die sich aus dem Erfolg ergibt. Das, was hier mit dem ‚unbeherrschbaren Umfeld‘ wiedergeben ist, heißt auf Griechisch ἀμήχανος συμφορά – und verweist auf die ‚Amechania-Anthropologie‘, transzendiert sie aber insofern, als nicht nur der ‚Sinn‘ des Menschen, sondern seine gesamte soziale wie moralische Existenz dem nicht kalkulierbaren äußeren Umstand zugeschrieben ist. Damit hat der Simonideische Mensch keinen Wesenskern mehr, und dies bedeutet für Simonides augenscheinlich, daß er nichts anderes als ‚schlecht‘ sein kann.

Im *Corpus Theognideum*, einer Elegien-Sammlung, in deren ältestem Teil<sup>62</sup> ein Aristokrat namens Theognis aus Megara in einer Situation drohender Tyrannis einem jungen Adligen Ermahnungen zuteil werden läßt, findet sich ein anderer Lösungsvorschlag, um Zeiterfahrung und Anthropologie einander anzupassen:

---

62 Siehe hierzu M.L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlin/New York 1974.

*„Die Schlechten kommen nicht ganz und gar als Schlechte aus dem Mutterleib, sondern weil sie sich in Freundschaft mit schlechten Männern zusammentun, lernen sie üble Taten, schlechte Wörter und Frevel, im Glauben, daß jene immer die Wahrheit sagen.“* (V. 305–8).

„Schlecht-Sein“ ist damit nicht mehr Resultat eines Wesenskerns oder den Umständen geschuldet, sondern ein Adliger kann dadurch schlecht werden, daß er mit Schlechten Umgang hat und von diesen lernt. Damit gibt die Aristokratie implizit ihren Anspruch auf, qua Abstammung und Geburt feste Eigenschaften zu besitzen; Theognis vollzieht hieran abstrakt nach, was politische Realität in der Archaik war – die Tatsache, daß Aristokraten ihren Stand zugunsten eigener Interessen preisgeben, ihre Hetairien verraten, um Macht zu gewinnen. Der von Simonides zitierte Pittakos dürfte etwa in den Augen des Alkaios ein solcher aristokratischer Verräter gewesen sein.<sup>63</sup>

---

63 Siehe etwa Alkaios Frgg. 69 und 129 Voigt; siehe dazu insgesamt W. Rösler, Dichter und Gruppe, München 1980.

#### 4. ANTHROPOLOGISCHE NEUANSÄTZE IM 5. JHDT.

Im Athen des 5. Jhdts. spitzte sich das Problem, den Menschen zu verstehen, noch weiter zu. Denn aufgrund der militärisch-politischen Erfolge, der damit verbundenen intensiveren Kenntnis der Welt außerhalb Griechenlands sowie des Wandels von einer aristokratischen zu einer ‚isonomischen‘, demokratischen Staatsform waren die Konzepte der ‚alten‘ Anthropologie nur noch von begrenztem Erklärungswert für das Verstehen des Menschen. Auch die ‚Amechania-Anthropologie‘ schien nicht mehr brauchbar, hat sich doch unter dem Eindruck der inneren wie äußeren Erfolge eine Mentalität ausgebildet, die Christian Meier mit dem Begriff des ‚Könnens-Bewußtseins‘ charakterisiert hat.<sup>64</sup> Dieses Könnens-Bewußtsein liegt bei einem kühnen anthropologischen Entwurf zugrunde, den Sophokles in der *Antigone* den Chor vortragen läßt. Es ist das berühmte 1. Stasimon des Stückes (V. 332–375):<sup>65</sup>

*„Viel des Unheimlichen ist, doch nichts  
ist unheimlicher als der Mensch.“*

Auf diese berühmte Eröffnung folgt ein Katalog der Fähigkeiten des Menschen, sich die Natur zu unterwerfen: Schiffahrt, Ackerbau, Zähmung wilder Tiere, Meisterung von Sprache und Schaffung von Kultur – dies kann der Mensch, doch hat er Grenzen:

*„vorm Tod allein weiß er sich kein Entrinnen.“*

Damit wäre die Möglichkeit geschaffen, eine neue Bestimmung des Menschen vom biologischen Fixpunkt des Todes aus zu entwickeln. Doch fährt das Lied fort:

---

64 Siehe Chr. Meier, Ein antikes Äquivalent des Fortschrittsgedankens: Das ‚Könnens-Bewußtsein‘ des 5. Jahrhunderts v. Chr., in: Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt 1983, 435–499 (zuerst 1978).

65 Siehe hierzu Chr. Utzinger, Periphrades Aner. Untersuchungen zum ersten Stasimon der Sophokleischen *Antigone* und zu den antiken Kulturentstehungstheorien, Göttingen 2003.

*„Im erfindenden Geiste  
 nimmer verhoffter Dinge Meister,  
 geht er die Bahn, so des Guten  
 wie des Bösen;  
 Hält er hoch Gesetz der Heimat  
 und der Götter beschworene Rechte,  
 Volkes Zier: Volkes Fluch,  
 wem des Guten Widerspiel  
 sich gesellt in Empörung;  
 Sitze an meinem Herde nicht,  
 noch sei sein Trachten dem meinen gemein,  
 der solchen Beginnens.“*

Der Sophokleische Chor gibt damit einen Aufriß der gewaltigen, unheimlichen Möglichkeiten des Menschen, die diesen definieren, doch statt über die Antriebe nachzudenken, die den Menschen die ‚Bahn des Guten‘ bzw. ‚des Bösen‘ gehen lassen, verharrt er auf der Oberflächenbeschreibung des Faktums; was den Menschen zu diesen beiden Möglichkeiten des Daseins befähigt oder treibt, scheint den Chor nicht zu bekümmern. Er begnügt sich mit dem prägnanten Begriff des *δελνόν*, um dann normativ den Weg des Guten als den einzig von ihm selbst gebilligten zu bestimmen.

Sophokles markiert damit einen bedeutsamen Punkt in der Geschichte der griechischen Anthropologie: Mit seinen Tragödien wird zwar die ‚alte‘ aristokratische Anthropologie weitergeführt, doch statt ihr Erklärungspotential an die neue Zeit anzupassen oder wenigstens zu stabilisieren, läßt sie Sophokles normativ auf. Daß er sich dessen bewußt gewesen ist, scheint sein von Aristoteles zitiertes Wort zu bezeugen, er schaffe Menschen, wie sie sein sollten (*οἷους δεῖ*).<sup>66</sup>

Damit ist der Punkt erreicht, an dem der bereits skizzierte ‚neue‘ anthropologische Diskurs in der zweiten Hälfte des 5. Jhdts. anzusetzen scheint. Es ist bezeichnend, daß das neue Nachdenken über den Menschen sich, soweit erkennbar, nicht der poetischen Formen bedient. Die medizinische Fachliteratur, das Schrifttum der Sophisten wie auch die Historiographie, von der noch zu handeln ist, nutzen das neue Instrument des Prosa-Buchs. Dies, so

---

<sup>66</sup> Poetik 1460b32, siehe dazu oben Anm. 7.

scheint es, ist die Form, neue Beobachtungen über Mensch und Welt zu speichern und dem Interessierten bereitzustellen. Die Wege, die bei diesem neuen Nachdenken über den Menschen beschritten wurden, können, systematisch betrachtet, in ‚universal-anthropologische‘ und ‚regional-anthropologische‘ Ansätze gegliedert werden. Der erstgenannte Ansatz, er findet sich etwa bei Protagoras, in der bereits zitierten hippokratischen Schrift *Über die Natur des Menschen* oder bei Thukydides,<sup>67</sup> geht von einer konstanten menschlichen Physis aus, in der alle Möglichkeiten des Menschseins umschlossen sind;<sup>68</sup> der zweite Ansatz, er liegt der hippokratischen Schrift *Von der Umwelt*<sup>69</sup> oder den *Historien* Herodots zugrunde, nimmt an, daß der Mensch zu unterschiedlichen Ausprägungen des Menschseins fähig ist und diese Ausprägungen durch äußere Einflüsse, d.h. in der Regel seine Umwelt, bedingt sind.

Innerhalb der ‚universal-anthropologischen‘ Ansätze ragt die Konzeption des Thukydides heraus. In seiner Geschichte des Peloponnesischen Krieges nimmt die *ἀνθρωπεΐα φύσις* eine zentrale Position bei der Erklärung des historischen Prozesses ein.<sup>70</sup> Hierbei

---

67 Mit dem Werk des Thukydides verbindet sich ein doppeltes Datierungsproblem, da es offensichtlich der Autor bei seinem Tod (irgendwann nach 404) unvollendet hinterließ und mithin in der vorliegenden Gestalt nicht veröffentlicht hat, woraus die Frage erwächst, wann dies geschah; ferner ist die Entstehungsgeschichte des Werkes nicht klärbar, womit sich die Frage verbindet, ob möglicherweise – im Sinne einer analytischen Betrachtungsweise – die Publikation einer ersten Fassung (die den archidamischen Krieg schilderte) irgendwann nach 421 erfolgt sein könnte. Siehe hierzu den Überblick bei O. Luschkat, s.v. Thukydides, RE Suppl. XII, 1970, 1085–1354, hier 1183–1229. Da wesentliche für die Anthropologie zentrale Teile wie die Pathologie den gesamten Krieg voraussetzen scheinen, ist die Annahme, daß Euripides Thukydides' Werk nicht kennen konnte, zulässig.

68 Dem universal-anthropologischen Ansatz läßt sich auch Antiphon zurechnen, der augenscheinlich implizit gegen eine Regional-Anthropologie Stellung nimmt, wenn er schreibt: ἐπεὶ φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες εἶναι (VS 87 B 44B2).

69 Siehe dazu J. Jouanna, Hippocrates, Baltimore/London 1999, 217–231.

70 Siehe hierzu insgesamt G. Rechenauer, Thukydides und die hippokratische Medizin, Hildesheim 1991. Zum Kontext vgl. R. Thomas, Thucydides' Intellectual Milieu and the Plague, in: A. Rengakos/A. Tsakmakis (edd.), Brill's Companion to Thucydides, Leiden 2006, 87–108.

legt er zwar eine Verschiedenheit der Menschen zugrunde, die etwa zu unterschiedlicher Reaktion auf Katastrophen führt und die er bisweilen pluralisch nennt: φύσεις. So kann der Feldherr Nikias in einem Brief an die Athener schreiben, es sei schwierig, deren Naturen zu beherrschen (7,14,2).<sup>71</sup> ‚Naturen‘ steht hier als Synonym für ‚Charakter‘ bzw. οἱ τρόποι (so in 7,48,3 oder 6,9,3).<sup>72</sup> Bedeutsamer sind freilich die Partien, in denen Thukydides von der menschlichen Natur handelt. So führt er die Pathologie wie folgt ein:

„Und viel Schweres brach infolge des Aufruhrs über die Städte herein, wie es wohl geschieht und immer wieder geschehen wird, solange die Natur der Menschen dieselbe ist.“ (3,82,2). Zu dieser konstanten menschlichen Natur gehört es, daß sie sowohl besseres wie schlechteres menschliches Verhalten zuläßt, dies jedoch von den Umständen bzw. Zwängen, die auf die Natur einwirken, gesteuert wird: „Im Frieden nämlich und unter glücklichen Umständen haben Städte wie Menschen einen besseren Sinn, weil sie nicht unfreiwilligen Zwängen unterworfen sind.“ (3,82,2). Dies läßt sich als Anpassung der alten Amechania-Anthropologie an die neuen Zeiterfahrungen lesen. Doch Thukydides, der bereits in der Athener-Rede im 1. Buch im Menschen drei Beweggründe des Handelns konstatiert hat: δέος, τιμὴ und ὠφελία, Furcht, Ehre und Nutzen,<sup>73</sup> präzisiert nun sein Nachdenken über den Mensch und hebt zwei in der Natur des Menschen fest verankerte Grundtriebe heraus, wenn er eine tiefere Ursache, die zur Katastrophe des brutalen Bürgerkriegs auf Kerkyra führte, benennt:

„Die Ursache von dem allem war die Herrschsucht mit ihrer Habgier und ihrem Ehrgeiz [...].“ (3,82,8). Mit πλεονεξία und φιλοτιμία als Grundlagen eines generellen Machttriebs scheint Thukydides die archaische aristokratische Ethik, nach der das Trachten eines Adligen auf Ehre (τιμὴ) und Ruhm (κλέος) gerichtet sein mußte, den ‚modernen‘ Bedingungen des 5. Jhdts. anzupassen, indem er aus Wertvorstellungen ‚Triebe‘ macht. Akzeptiert man Thukydi-

71 Siehe hierzu Rechenauer 140–43.

72 Siehe hierzu W. Müri, Beitrag zum Verständnis des Thukydides, in: H. Herter (Hrsg.), Thukydides, Darmstadt 1968, 135–168 (zuerst 1947), hier 142.

73 Siehe 1,75,3 bzw. 1,76,2.



des‘ so geartete Triebanalyse des Menschen, läßt sich auch das homerische Epos ‚modern‘ lesen – was Thukydides bekanntlich im 1. Buch seines Werks tut: *„Auch Agamemnon hat, meine ich, das Heer als der größte Machthaber seiner Zeit zusammengebracht und nicht, weil die Freier der Helena dem Tyndareos Heeresfolge zugeschworen hatten.“* (1,9,1). Thukydides ‚rationalisiert‘ nicht etwa den Mythos, er erzählt ihn mit einer neuen Anthropologie. Bemerkenswert ist hierbei, daß diese neue Anthropologie sich im Text des Werks gleichsam selbst bestätigt, insofern sie es ermöglicht, die Geschichte (wie auch die Vorgeschichte) des Krieges schlüssig zu erzählen, und den Verfasser davon dispensiert, auf traditionelle griechische Sinnerzeugungsstrategien, also den Götterapparat (so im Epos) oder ein Weltprinzip (so bei Herodot) zurückgreifen oder über die Chiffre des ‚Zufalls‘ die Defizite im Erklärungssystem kaschieren und damit herausheben zu müssen. Erzählte Geschichte und Anthropologie bestätigen sich also gleichsam wechselseitig.

Einen anderen Weg beschreiten die regional-anthropologischen Konzepte. Sie lösen die alte Gleichheit aller Menschen auf, die bei Homer grundlegend war. Dessen Trojaner unterscheiden sich bekanntlich nicht von den Griechen, nicht einmal in ihrer Sprache.<sup>74</sup> Selbst in der Märchenwelt der Odysseus-Abenteuer „funktionieren“ Völker wie die Phaiaken nach demselben Prinzip wie die Griechen, und auch die denkbar fremden Kyklopen hausen auf ihrer Insel ohne Gesetz (Od. 9, 106), d.h. sie sind ‚anom‘, nicht jedoch ‚heteronom‘. Wie anders stellt sich die Welt Herodots dar, der in den Ägyptern (Buch 2) und den Skythen (Buch 4) andere Formen des Menschseins zeigt, als sie die Griechen auszeichnen:<sup>75</sup> *„Die Ägypter haben zugleich mit dem Himmel, der bei ihnen besonders ist, und dem Fluss, der eine andere Natur aufweist als die übrigen Flüsse, sich auch in fast allen Dingen Gewohnheiten und Sitten zugelegt, die denen anderer Menschen entgegengesetzt sind.“* (Hdt. 2,35,2). Herodot erklärt die Differenz klimatologisch, und was hier zunächst nur ‚Bräuche‘ zu betreffen scheint, hat auch Relevanz für die Physik, so

---

74 Siehe dazu A. Dihle, *Die Griechen und die Fremden*, München 1994, 15.

75 Siehe dazu Redfield, *Herodotus the Tourist* (wie Anm. 23); Verf., *Am Anfang war die Lüge? Herodot, der „Vater der Geschichtsschreibung“*, in: ders. (Hrsg.), *Große Texte alter Kulturen*, Darmstadt 2004, 154–74.

gibt Herodot jedenfalls vor. Er habe die Gebeine der in einer Schlacht gefallenen Ägypter und Perser gesehen und dabei festgestellt, daß die Schädel der Perser dünn, die der Ägypter dick seien. Ägypter hätten ihm den Grund genannt: „*daß die Ägypter schon von Kindheit an ihre Köpfe scheren und der Knochen an der Sonne härter wird.*“ Hieraus kann Herodot sodann schließen, warum die Perser dünne Schädelknochen haben: „*Sie verweichlichen ihren Körper durch Schatten, weil sie von klein an als Kopfbedeckung Filzhüte tragen.*“ (3,12,2–4). Daß hier eine Konstruktion Herodots vorliegt, die sich medizinisch falsifizieren läßt,<sup>76</sup> zeigt, wie stark die regionalanthropologische Betrachtungsweise Herodots Text durchdrungen hat.<sup>77</sup> Gleichzeitig kann man auch für Herodots Geschichtswerk gleichsam die Konvergenz zwischen Erzählung und Konzept konstatieren, die Thukydides aufweist. Denn die Verschiedenheiten der Menschen, d.h. Völker, ist die tiefere Ursache für den Sieg der Griechen über die numerisch überwältigend überlegenen Perser 490 wie 480/79 – die Regional-Anthropologie erklärt diesen Sieg, und der Sieg bestätigt die Theorie.

Man kann nun vermuten, daß Euripides um 438, als er die *Alkestis* verfaßte, sowohl die neuen universalanthropologischen wie auch die neuen regionalanthropologischen Denkweisen geläufig waren, mochten sie auch noch nicht in der thukydideischen oder herodoteischen Ausprägung formuliert sein.

---

76 D. Brandenburg, *Medizinisches bei Herodot*, Berlin 1976, 50/1.

77 Zugleich, dies zeigen Partien wie 3,116, geht Herodot aber auch von einer grundsätzlichen biologischen Konstanz menschlicher Physis aus, d.h. Merkmalen, die zur Gattung des Menschen gehören, wie das Augenpaar. Siehe dazu H. Diller, *Wanderarzt und Aitiologe*, Leipzig 1934, 60/1.

## 5. EURIPIDES UND DIE ‚ALTE‘ ANTHROPOLOGIE

Wenden wir uns nun Euripides zu. In seinem Werk sind verschiedene Schichten der Auseinandersetzung mit anthropologischen Konzepten zu erkennen. Hierbei zeigt sich in den frühesten erhaltenen Stücke, d.h. den Stücken aus den dreißiger und zwanziger Jahren, daß der Dichter an die alten, literarisch tradierten Konzepte von Anthropologie anknüpft, insbesondere, wie es vielleicht für die Tragödie naheliegend ist, die feste Physis, den unzerstörbaren Adel (oder Nicht-Adel) des Menschen immer wieder benutzt. Deutlich wird dies etwa in der *Alkestis*, in der die Titelheldin durch ihren festen Opfermut charakterisiert – und deswegen gepriesen wird (V. 435–76), in der aber auch Admet<sup>78</sup> durch einen festen Wesenszug, die Gastfreundlichkeit, gekennzeichnet ist, die sowohl die Ursache bildet für den von Apoll erreichten Lebens-tausch wie auch für die Aufnahme des Herakles in das Trauerhaus, aus der sich die Rettung der Alkestis ergibt.<sup>79</sup>

In den als ‚patriotische Stücke‘ apostrophierten<sup>80</sup> *Herakliden* und *Hiketiden* entwirft Euripides die attischen Könige Demophon<sup>81</sup> und Theseus<sup>82</sup> als überaus edel und charakterstark – bedingt auch durch deren feste, geradezu ‚sophokleische‘ Physis.<sup>83</sup> Daß Euripides bei

---

78 Siehe dazu A. P. Burnett, *The Virtues of Admetus*, CPh 60, 1965, 240–55.

79 Siehe hierzu etwa G. R. Stanton, *φιλία* and *ξενία* in Euripides' *Alkestis*, *Hermes* 118, 1990, 42–54; B. E. Goffarb, *The Conflict of Obligations in Euripides' Alkestis*, GRBS 33, 1992, 109–126.

80 Siehe hierzu etwa G. Zuntz, *The Political Plays of Euripides*, Manchester 1955.

81 Siehe etwa Hcl. V.324–26 [Iolaos preist Demophon]: εὐγενῆς δ' ἄν' Ἑλλάδα σώζεις πατρώαν δόξαν, ἐξ ἑσθλῶν δὲ φῶς οὐδὲν κακίων τυγχάνεις γεγώς πατρός.

82 Vgl. etwa Suppl. V. 320 (Aithra an Theseus), V. 338/9 (Theseus über sich selbst): ὡς τοῖς ἐμοῦσιν οὐχὶ πρόσφορον τρόποις φεύγειν τὰ δεινά.

83 Siehe hierzu etwa H. C. Avery, Euripides' Herakleidae, *AJPh* 92, 1971, 539–65; M. H. Shaw, *The ἦθος* of Theseus in *The Suppliant Women*, *Hermes* 110, 1982, 3–19.

den athenischen Königen an der alten aristokratischen Anthropologie festhielt,<sup>84</sup> fügt sich zur grundsätzlichen Bedeutung, die Athen in der Tragödie als Ort eines mythischen Ideals zeichnet und in ihm ein Gegenbild zu den klassischen Schauplätzen der Katastrophe Theben und Argos<sup>85</sup> bzw. der Ambiguität Delphi<sup>86</sup> bereit hält. Es liegt daher nahe, daß ein idealisierter Ort auch von idealisierten Menschen bewohnt wird.

Darüber hinaus läßt sich bei Euripides ein von Sophokles abweichender Umgang mit dem Konzept des festen Wesenskerns erkennen, der schlaglichtartig in Aristophanes' *Acharnern* (425) karikiert wird: Euripides' Schöpfung von ‚Lumpenhelden‘. Euripides' Frühwerk, so kann man daraus schließen, fiel dadurch auf, daß er berühmte Helden, also Aristokraten, in Umständen äußerer Not zeigte. Aristophanes läßt in den *Acharnern* den Helden des Stückes, Dikaiopolis, zu Euripides gehen, um sich für ein Gerichtsverfahren vom Tragiker das Kostüm eines tragischen Helden auszuleihen, in dem er möglichst mitleiderregend wirkt:

Dikaiopolis:

*Ach, knieend bitt ich dich, Euripides,*

*Leih mir so einen alten Bühnenfetzen:*

*Ich muß dem Chor 'ne lange Rede halten.*

*Und fall ich durch, so kostet mich 's den Kopf.*

Euripides:

*Recht gern! Willst du die Lumpen, die im Elend*

*Der vielgeprüfte, alte Oineus trug?*

Di.:

*Nicht das von Oineus, noch ein kläglicher.*

Eur.:

*Vom blinden Phoinix?*

84 Dies zeigt sich auch in der Figur des künftigen athenischen Königs Ion, der im gleichnamigen Stück noch als Sklave in Delphi von sich behaupten kann: *δίκαιον εἶναι μ' ὁ νόμος ἢ φύσις θ' ἅμα παρεῖχε τῷ θεῷ.* (Ion V. 643/44).

85 Siehe F.I. Zeitlin, *Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama*, in: J.J. Winkler, F.I. Zeitlin (Hrsgg.), *Nothing to Do with Dionysus? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton 1990, 130–167; S. Said, *Tragic Argos*, in: A. Sommerstein et al. (Hrsgg.), *Tragedy, Comedy, and the Polis*, Bari 1993, 167–89.

86 Siehe etwa S. Vogt, *Delphi in der attischen Tragödie*, A&A 44, 1998, 30–48.

Di.:

*Nein, auch dieses nicht.*

*Elender noch als Phoinix trat er auf.*

Eur.:

*Welch ‚Kleides Fetzen‘ mag er meinen wohl?*

*Willst du den Rock des armen Philoktet?*

Di.:

*Nein, noch viel bettelhafter sah er aus.*

Eur.:

*So meinst du wohl die ‚schmutzige Gewandung‘,  
die ich Bellerophon, dem Lahmen gab?*

Di.:

*Auch den nicht, nein! Der Mann war lahm wohl auch,  
doch Bettler, Maulheld, Räsonneur dazu!*

Eur.:

*Ich kenne ihn: der Myser Telephos [...]. (Aristoph. Ach. 414–430<sup>87</sup>)*

Aristophanes<sup>88</sup> läßt hier die Euripideischen Tragödien *Oineus*, *Phoinix*, *Philoktet*, *Bellerophon* und *Telephos* Revue passieren, Stücke (sie sind allesamt verloren), in denen ein aristokratischer Held tief fiel, die äußeren Attribute seines Standes einbüßte und damit Mitleid erregte. Im Unterschied freilich zu Sophokles, bei dem auch Helden tief fallen – jedoch in der Regel als Resultat einer im Stück sich entwickelnden Katastrophe –, scheint Euripides seine Stücke so angelegt zu haben, daß die Katastrophe vorausging, die Figuren im Umgang mit dem Fall gezeigt werden. Er evozierte damit die Konstellation der *Odyssee*, wahrscheinlich mit den Implikationen des festen Wesenskerns, soweit aus den Fragmenten erkennbar; prägnant ist dies durch die Attribute des Telephos ausgesagt:

„*lahmer Bettler, Maulheld, Räsonneur dazu!*“: *χωλὸς προσαιτῶν στρωμύλος δεινὸς λέγειν* (V. 429). Auch als lahmer Bettler war Telephos ‚mundschnell‘ und ein ‚gewaltiger Redner‘. Auch wenn Euripides sich in seinem späteren Werk anderen tragischen Kon-

87 Übersetzung nach L. Seeger (Aristophanes, hrsgg. und mit Einleitung und einem Nachwort versehen von H.-J. Newiger. Neubearb. der Übers. v. L. Seeger und Anm. von H.-J. Newiger u. P. Rau, München 1968).

88 Siehe zu dieser Partie S.D. Olson, *Aristophanes Acharnians*, Oxford 2002, 179–186; P. Rau, *Paratragodia*, München 1967, 19–50.

stellationen zuwandte, blieben doch seinen ‚Lumpenhelden‘ bis zu seinem Tod sein besonderes Kennzeichen. Noch in den *Fröschen* kann er als *πτωχοποιός* (V. 842) und *χωλοποιός* (V. 846) apostrophiert werden.

Insofern wandelte also der ‚frühe‘ Euripides (so wollen wir der Einfachheit halber die in den *Achavern* genannten Stücke charakterisieren) im Bereich der literarischen Anthropologie in den Spuren Homers und unterschied sich prinzipiell nicht von Sophokles.

Dieser Befund wird bestätigt in der Analyse des weiteren Personals der Euripideischen Tragödie. Denn zu den festen Bestandteilen ‚alten‘ Denkens gehörte die Vorstellung, daß Menschen niederen Standes, d. h. Arme und Sklaven sowie Menschen, die für ihren Lebensunterhalt arbeiten mußten, im Gegensatz zu den Aristokraten, in einem prägnanten Sinn ‚schlecht‘, griechisch *κακός*, seien. In der Tradition dieses Denkens stehen auch noch Platon und Aristoteles, wenn der eine seine Definition des „Freien“ (und damit eigentlichen ‚Bürgers‘) an die Freiheit von der Notwendigkeit der Arbeit knüpft,<sup>89</sup> der andere darüber hinaus<sup>90</sup> konstatiert, es gebe Sklaven von Natur aus.<sup>91</sup> Euripides beschäftigt in seinen Stücken ein reiches Ensemble von Figuren niederen Standes.<sup>92</sup> In fast keinem Stück fehlt ein – in der Regel älterer – Diener oder eine alte Amme, die durch eine unerschütterliche Treue zu ihrem Herrn oder ihrer Herrin (die Ammen sind stets weiblichen Figuren zugeordnet) ausgezeichnet sind. Euripides nutzt diese Figuren einerseits, um Confidanten der ‚aristokratischen‘ Figuren zu schaffen, denen Sorgen und Pläne mitgeteilt werden und die bei der Ausführung der Pläne mitwirken. Andererseits bilden die lebensweltlich-praktischen und zugleich unpathetischen Erfahrungshorizonte der Diener in einigen Stücken die Voraussetzung für Planungen, die auf eine Katastrophe hinführen. Bemerkenswerterweise verleiht Euri-

89 Platon, *Politikos* 280 c.

90 Aristoteles, *Rhetorik* 1367 a, konstatiert ebenfalls, daß frei sei, wer nicht für einen anderen lebe und keine niedrige und manuelle Arbeit verrichte.

91 *Politik* 1,6. Siehe dazu auch E. Flaig, s. v. Sklaverei, *Hist. Wb. Philos.* Bd. 9, 1995, 976–85, hier besonders 977.

92 Siehe dazu H. Brandt, *Die Sklaven in den Rollen von Dienern und Vertrauten bei Euripides*, Hildesheim 1973; vgl. ferner D. Bain, *Masters, Servants and Orders in Greek Tragedy*, Manchester 1981.

pides dabei den Dienern die Fähigkeit, ihre Ratschläge pointiert zu formulieren. So bringt die Amme im *Hippolytos* ihren Lösungsvorschlag für Phaidras Liebesleid auf die Formel:

τί σε μνο μυθεῖς; οὐ λόγων εὐσχημόνων  
δεῖ σ', ἀλλὰ τάνδρός.

„Warum redest du erhaben daher? Nicht schöne Worte brauchst du, sondern den Mann.“ (Hipp. V. 490/1).

Und im *Ion* leitet der alte Erzieher der athenischen Königin Kreusa, die sich von ihrem Mann durch dessen vermeintlichen unehelichen Sohn Ion betrogen sieht, seinen Rettungsplan, den Mann und Ion zu umzubringen, mit dem prägnanten Wort ein:

ἐκ τῶνδε δεῖ σε δὴ γυναικεῖόν τι δρᾶν.

„Daher mußt du nun etwas Weibisches tun.“ (Ion V. 843).

Derartige Pläne der Diener zeichnet, wie hier angedeutet, das Moment des Niedrigen aus; bemerkenswert ist freilich, daß sowohl im *Hippolytos* als auch im *Ion* das Ansinnen von Kuppelei/Ehebruch bzw. Giftmord mit einer jeweils subtil-sophistischen Begründung vorgetragen wird: Euripides legt paradoxerweise seinen ‚niederer‘ Figuren eine höhere, moderne Bildung bei.<sup>93</sup>

---

93 Dieses Paradox arbeiten bekanntlich Aristophanes' *Frösche* noch einmal heraus, siehe V. 936–91.

## 6. NEUE ANSÄTZE BEI EURIPIDES

Soweit zeigen also die Stücke des Euripides eine ‚konservative‘ Anthropologie. Freilich läßt sich in ihnen auch beobachten, wie sich eine wachsende Spannung zwischen dieser Tradition und ‚Neuem‘ im Denken über den Menschen entwickelt. Einen ersten deutlichen Hinweis auf eine derartige Spannung zeigt der *Hippolytos* (428 aufgeführt<sup>94</sup>). In diesem Stück läßt der Dichter Phaidra, die von Aphrodite in eine unerlaubte und verhängnisvolle Liebe zu ihrem Stiefsohn Hippolytos gestürzt wurde, vor dem Chor über die menschliche Triebstruktur reflektieren:

*„Ich sann schon oft,  
aus anderem Grund, in langen Nächten, nach, wodurch  
der Menschen Leben eigentlich verdorben wird.  
Ich glaube, nicht gemäß dem Wesen des Verstandes  
tut man das Schlechtere; denn viele Menschen können  
vernünftig sein. Nein, so muß man es schauen: Wir  
verstehen wohl das Gute und erkennen es,  
doch setzen es nicht in die Tat um, teils aus Trägheit,  
teils, weil dem Ehrenwerten andere Freuden wir  
vorziehen. Viele Freuden schenkt das Leben, Schwatzen  
und Müßiggang, die liebe Not, und das Gefühl  
der Scham. [...]“* (Eur. Hipp. 375–85).<sup>95</sup>

---

94 Ich bleibe hiermit bei der herkömmlichen Datierung, die aufgrund einer kühnen Interpretation der neuen Hypothesis-Fragmente J. Gibert, Euripides' Hippolytus plays: Which came first?, CQ 47, 1997, 85–97 und O. Zwierlein, Senecas Phaedra und ihre Vorbilder nach dem Fund der neuen Hippolytos-Papyri, in: Lucubrationes Philologicae, Bd. 1, Berlin/New York 2004, 57–136, radikal in Frage gestellt haben.

95 Diese Partie wird kontrovers diskutiert, siehe die Debatte zwischen J. Holzhausen, Eros und Aidos in Phaidras Monolog, Abh. Mainz 1995.1 bzw. Nochmals zur Aidos in Phaidras Monolog, RhM 146, 2003, 244–58, und B. Manuwald, Phaidras tragischer Irrtum. Zur Rede Phaidras in Euripides' Hippolytos (vv. 373–430), RhM 122, 1979, 134–48, bzw. Phaidras nächtliche Überlegungen. Euripides, Hippolytos 373–390, in: E. Stärk/G. Vogt-Spira



Daß der Mensch im Stande ist, das Richtige zu erkennen und das Falsche zu tun, ist ein altes Paradox. Die archaische Anthropologie pflegte es dadurch aufzulösen, daß in einem solchen Fall der „Thymos“ – die „Regkraft“ eines Menschen – sein Nachdenken überlagert.<sup>96</sup> Die Stoa würde später hieraus einen Affekt machen, der in einem solchen Fall den Menschen bestimmt.<sup>97</sup> Euripides selbst hatte noch wenige Jahre vor dem *Hippolytos* in der *Medea* mit just diesem Konzept effektiv operiert. Denn dort entschließt sich die Titelheldin<sup>98</sup> wider besseres Wissen zum Kindermord, um sich an ihrem Mann rächen zu können, und beschreibt ihren Entschluß mit den berühmten Worten:

*„Ich erkenne das Grauensvolle, das ich zu tun gedenke.*

*Doch mein Zorn [Thymos] ist stärker als meine vernünftigen Gedanken.“* (Med. 1078/9<sup>99</sup>).

*καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά,  
θυμὸς δὲ κρείσσω τῶν ἐμῶν βουλευμάτων.*

Wie anders sieht Phaidra das Problem: Erkenntnis und Handeln lassen sich dissoziieren, und dies geschieht nicht etwa durch einen starken Affekt (den die Archaik bisweilen als göttliche Macht, etwa den Eros, zu denken gewohnt war), sondern unter dem Einfluß von ‚Vergnügen‘, die, wie die von Phaidra genannten Beispiele zeigen, nicht als ‚stärker‘ als die Einsicht gelten können. Falsches Handeln ist nicht mehr Resultat eines inneren Unterliegens, bei

(Hrsgg.), *Dramatische Wäldchen*. FS für E. Léfèvre, Hildesheim 2000, 59–79; ferner wird sie bisweilen als Teil eines ‚sokratischen Diskurses‘ in Anspruch genommen, siehe B. Snell, *Szenen aus griechischen Dramen*, Berlin 1971, 25–75, aber auch H. Lloyd-Jones, *Rez. Snell, Scenes from Greek Drama*, *Gnomon* 38, 1966, 12–17, bzw. A. Patzer, *Sokrates in der Tragödie*, *WJB* 22, 1998, 35–45.

96 Siehe etwa Chr. Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy: The Self in Dialogue*, Oxford 1996.

97 Siehe Chrysisippos Frg. 473 SVF

98 Daß mit der Gestalt der *Medea* keine neuen anthropologischen Momente verbunden sind, sondern Euripides vielmehr das alte aristokratische Wertesystem in einer Frau ansiedelt, zeigen die Arbeiten von E. B. Bongie, *Heroic Elements in the Medea of Euripides*, *TAPhA* 107, 1977, 27–56; und B. M. W. Knox, *The Medea of Euripides*, *YCIS* 25, 1977, 193–225.

99 Auf die Echtheitsdebatte um diese Verse gehe ich hier nicht ein. Siehe dazu den Überblick bei M. Dubischar, *Euripides: Medea 1970–2000*, in: M. Hose (Hrsg.), *Forschungsbericht zu Euripides (I) 1970–2000*, *Lustrum* 47, 2005, 81–130, hier 118/19.

dem die Einsicht gleichsam vom Affekt überwältigt wird, sondern Konsequenz von Banalem, von Schwächen (am deutlichsten hier durch den Begriff der ‚Trägheit‘, ἀργία, ausgedrückt), oder von prinzipiell Ehrenhaftem (hier in Scham, αἰδώς, pointiert herausgestellt).

Damit arbeitet diese Rede Phaidras eine Aporie der traditionellen Anthropologie heraus, ein Wesensmerkmal des Menschen (Phaidra verallgemeinert ja ihren Befund), das sich nicht erklären läßt. Bemerkenswerterweise läßt sich diese Aporie nicht, wie etwa die Bettler-Rede des Odysseus vor den Freiern, vollständig in das Stück integrieren.<sup>100</sup> Denn Phaidra hebt ausdrücklich hervor, daß sie ihre Überlegungen nicht erst unter dem Eindruck der verbotenen Liebe zu ihrem Stiefsohn angestellt hat. Mit „*ich sann schon oft, aus anderm Grund*“<sup>101</sup> betont ihre Rede vielmehr, daß ein als grundsätzlich verstandenes Problem benannt werden soll. Im *Hippolytos* präsentiert Euripides damit ein Defizit der traditionellen anthropologischen Entwürfe, etwas, was ebenso unerklärlich wie andererseits empirisch feststellbar ist.<sup>102</sup>

Weiter als der *Hippolytos* führt die *Elektra* (wohl um 420 entstanden). Euripides hat in diesem Stück, das darstellt, wie Orestes mit Hilfe seiner Schwester Elektra Rache für den Mord an seinem Vater Agamemnon nimmt und dafür seine Mutter Klytaimestra umbringen muß, einige besondere Voraussetzungen geschaffen. Zentral ist dabei die Verlagerung des Schauplatzes der Handlung: Statt im Palast der Atriden in Argos ist eine Bauernhütte im Gebirge Ort des Geschehens. Damit transponiert Euripides den Stoff aus einem aristokratischen, „edlen“ in ein armes, „schlechtes“ Ambi-

100 Man könnte natürlich eine doppelte Aporie im Stück angelegt sehen: ebenso wie die Menschen sind auch die Götter nicht ‚erklärbar‘, wie die beschwörende, aber verfehlte Einlassung des alten Dieners V. 120 zeigt.

101 Es sei nicht verkannt, daß Euripides Phaidra mit dieser Eröffnung eine augenscheinlich übliche Debatteneinleitung gebrauchen läßt. Siehe dazu E. Fraenkel, Eine Anfangsformel attischer Reden, in: Kleine Beiträge zur Klassischen Philologie, Bd. 1, Rom 1964, 505–510 (zuerst 1960).

102 In der wohl zwischen 411 und 408 entstandenen *Antiope* ist Phaidras Aporie bereits in den Rang einer unbestreitbaren Tatsache erhoben, da Zethos apodiktisch feststellt: ἡ φύσις γὰρ οὔχεται, ὅταν γλυκερίας ἡδονῆς ἤσσωσιν τις ἤ. (Frg. 187,5/6).

ente. Aigisth und Klytaimestra haben Elektra, Agamemnons Tochter, mit einem Bauern verheiratet, der mit seinen eigenen Händen für seinen Lebensunterhalt arbeiten muß. Ziel dieser Maßnahme ist prinzipiell, Elektras Kinder durch ihren sozial niederen Rang von jedem Anspruch auf den Thron (und Besitz) Agamemnons abzuschneiden. In seiner Prologrede verknüpft freilich der arme Bauer Aigisths Plan mit dem Konzept aristokratischer Anthropologie:

*„Mir aber gab er Elektra zur Frau, der ich  
Mykenischem Geschlecht entstamme, –  
Nein, da muß ich mich nicht rechtfertigen –  
Von prächtigem Geschlecht bin ich, doch an Gütern  
arm, weshalb der Adel geschwunden ist,  
So daß, gab er sie einem schwachen Mann,  
Nur schwache Furcht er haben dürfte.*

*Denn hätte ein Mann von großem Ansehen sie zur Frau,  
Dann würde der das schlafende Mordblut Agamemnons*

*Aufwecken, und Vergeltung käme über Aigisthos sogleich.“ (V. 34–42),<sup>103</sup>*

Armut bedeutet, so heißt es hier, daß auch der Adel vergeht: ἔνθεν ἡγύγνευ' ἀπόλλυται (V. 38), und weil dieser Adel vergangen ist, kann sich der Bauer auch nur als ‚schwach‘, ἀσθενής (V. 39), ansehen, dessen Kinder ebenso schwach sein müssen. Soziale Hierarchien sind mit Werturteilen verschmolzen, und in dieser Hinsicht ruft das Stück die ‚Amechania‘-Anthropologie auf, die auch Odysseus als Bettler beschworen hatte. War in der *Odyssee* dies nur Tarnung, der schwache, „schlechte“ Bettler eben doch der adlige, „gute“ Odysseus, so eröffnet die *Elektra* eine andere Perspektive auf die Relation zwischen sozialem und moralischem Stand. Denn als Orest bei seiner heimlichen Rückkehr in die Heimat unerwartet seine Schwester auf dem einsamen Gehöft vorfindet und von dieser, die ihn nicht erkennt, ihr Schicksal erfährt und daß der Bauer aus Scheu mit ihr den Beischlaf nicht vollzogen hat, lobt er den Bauern wie folgt:

*„Es gibt kein sich 'res Zeichen für den Edelmut,  
Denn Verwirrung birgt der Sterblichen Natur.*

---

103 Die Übersetzungen aus Eur. *Elektra* sind entnommen Euripides *Elektra*, übers. u. mit einem Nachwort versehen v. H. Flashar, Frankfurt/M. 2006.

*Gesehen hab' ich schon manchen Sohn von edlem Vater,  
 Der nichts wert ist, aber tüchtige Kinder von schlechten Eltern,  
 Und Leere im Kopfe eines reichen Mannes,  
 Und einen starken Sinn in armem Körper.  
 Wie kann man, dieses sorgsam wägend, hier ein rechtes Urteil fällen?  
 Nach Reichtum? Einem üblen Richter vertraute man dann wohl.  
 Oder nach denen, die nichts haben? Aber auch die Armut ist ein Gift,  
 Lenkt doch die Not den Mann zum Bösen.  
 Oder soll ich nach den Waffen gehen? Doch wer vermag im Angesicht  
 des Speeres*

*Zu bezeugen, wer der Gute ist?*

*Am besten ist's, wir lassen es so ungefähr dahingestellt.*“ (V. 367–79).

Orest diagnostiziert also die Unzuverlässigkeit des traditionellen Konzepts, das konstante φύσει, seien sie ‚gut‘ oder ‚schlecht‘, annimmt; der Zusammenhang zwischen Äußerem, Stand und innerem Menschen ist in Verwirrung geraten; damit ist eine zuverlässige Bewertung eines Menschen anhand dieser Kategorien nicht mehr möglich.<sup>104</sup> Bemerkenswerterweise verwirft Orest aber auch andere, „moderne“ Kategorien, also Reichtum und Tüchtigkeit im Kampf.

Die hier diagnostizierte Aporie wiederholt das Stück. Denn als der alte Erzieher Orests erscheint, der sich auf dem Land als Hirte verdungen hat, mustert er seinen einstigen Schutzbefohlenen, ohne ihn zu erkennen, und seinen Begleiter mit folgenden Worten:

*„Sie scheinen edel, doch man kann sich täuschen.*

*Denn viele von edler Geburt sind doch schlecht.*“ (V. 550/1).

Hier wird der Zusammenbruch der aristokratischen Anthropologie verkündet:

*πολλοὶ γὰρ ὄντες εὐγενεῖς εἰσιν κακοί.*

Die literarische Anthropologie hatte zwar immer als möglich angesehen, daß ein ‚Schlechter‘ edel handeln könne, doch daß ein ‚Edler‘ schlecht sei, verneint. Hier hebt der alte Erzieher durch die Feststellung, daß viele Adlige schlecht sind, die Regelmäßigkeit des Zusammenspiels innerer und äußerer Eigenschaften auf.

---

<sup>104</sup> Vgl. zu dieser Partie R. Schottlaender, Fortschrittsverkündigung oder Adelsrhetorik. Zu einer euripideischen Maxime, *Hermes* 110, 1982, 490–94; bzw. S. Goldhill, *Rhetoric and Relevance. Interpolation at Euripides, Electra* 367–400, *GRBS* 27, 1986, 157–71.

Das Stück selbst konvergiert mit dieser Aufhebung. Denn „Edel“ und „Schlecht“ erweisen sich als nicht mehr klar voneinander unterscheidbar. Aigisth und Klytimestra, die traditionellen bösen Charaktere der Geschichte, zeichnet Euripides als durchaus sympathische Gestalten, und als Orest und Elektra (die zuvor fast verzweifelt versucht hatte, die ‚alte‘ Anthropologie zu beschwören<sup>105</sup>) ihre Mutter umgebracht haben, zeigt sich, daß diese Tat, die Apoll und das traditionelle Rachegebot von ihnen gefordert haben, ihnen nicht zum Guten ausschlägt. Euripides benötigt bekanntlich keine Erinyen, um die Katastrophe der Muttermörder in ihrem äußeren Erfolg zu zeigen. Vielmehr offenbart der Schlußkommos des Stückes, daß sich die Geschwister mit der Tat selbst vernichtet haben.<sup>106</sup>

Die *Elektra* ist damit ein Stück, das das Ungenügen der alten anthropologischen Konzepte sichtbar macht und deren Versagen auch in der Handlung zeigt; es ist bezeichnend, daß Euripides dabei zugleich immer wieder die *Odyssee* evoziert,<sup>107</sup> also den Text, mit dem sich in der literarischen Tradition die Valenz der aristokratischen Anthropologie bewiesen hatte.

Die Destruktion ist damit vollzogen. Welche neuen Perspektiven kann Euripides für eine Anthropologie bieten? Zunächst verzichtet er offenbar weitgehend auf regional-anthropologische Ansätze.<sup>108</sup> Zwar gebraucht er eine Fülle von Nicht-Griechen – also „Barba-

---

105 Siehe V. 941 – im Kontext von Elektras Schmähere auf den toten Aigisth –:  
 ἡ γὰρ φύσις βέβηαιος, οὐ τὰ χρέματα.

106 Siehe dazu Verf., *Der tragischste aller Dichter* (wie Anm. 10).

107 Siehe dazu H. Diller, *Erwartung, Enttäuschung und Erfüllung in der griechischen Tragödie*, in: *Kleine Schriften zur antiken Literatur*, München 1971, 304–334 (zuerst 1961), 309 Anm. 8 (Szenerie erinnere an das Auftreten des Odysseus bei Eumaios) und besonderes J. Dingel, *Der 24. Gesang der Odyssee und die Elektra des Euripides*, *RhM* 112, 1969, 103–109.

108 Freilich kann dieser Befund auch durch die Überlieferungslage verzerrt sein. Denn bereits Klemens von Alexandrien (*Strom* 6,2,22,1) konnte eine Euripides-Partie (aus einem nicht genannten Stück) anführen (= Frg. 917), die er als „Diebstahl“ aus Hippokrates' Schrift von der Umwelt ansah; siehe hierzu F. Heinemann, *Nomos und Physis*, Basel 1945, 207, der im Fragment eine Hippokrates-Rezeption erkennt. Weitere Literatur hierzu bei Kannicht in der Annotatio zu Frg. 917. Zum Kontext siehe ferner Nestle, *Untersuchungen über die philosophischen Quellen des Euripides* (wie Anm. 20) 37.

ren“ in seinen Stücken.<sup>109</sup> Doch reduziert sich ihre Funktion zum einen darauf, aufgrund der augenscheinlich monarchischen Herrschaftsformen einen Gegensatz zwischen griechischer ‚Freiheit‘ und barbarischer ‚Unfreiheit‘ aufzubauen. So heißt es pointiert in der *Helena* (V. 276): τὰ βαρβάρων γὰρ δοῦλα πάντα πλὴν ἑνός. Andererseits liegt die Bedeutung der Barbaren auch darin, einen Kontrast zu den Griechen zu erzeugen und griechische Normen insbesondere in der Behandlung von Kriegsgefangenen oder Sklaven zu hinterfragen, indem die versklavten Barbaren, also eine Andromache oder Hekabe als „edler“ denn ihre griechischen Widersacher erscheinen.<sup>110</sup> Zum anderen treten Barbaren auf, die aufgrund ihrer geringeren oder fehlenden Bindung durch „Gesetz“, den griechischen Nomos, als wilder, rücksichtsloser und gieriger figurieren, als es griechische Normen zuließen. Im Zentrum steht hierbei in der Regel das Gastrecht, auf das Griechen vertrauen wollen, selbst wenn sie als Odysseus zum gesetzlosen Kyklopen Polyphem gelangen.<sup>111</sup> Ähnlich ungebunden erscheint ein Polymestor, der in der *Hekabe* den ihm anvertrauten Priamos-Sohn Polydoros umbringt, um sich dessen Gold anzueignen; ähnlich erscheinen die Barbaren-Könige Thoas in der *Taurischen Iphigenie* und Theoklymenos in den *Helena*. Der ‚Barbar‘ ist damit für Euripides ein ‚anthropologisches Studienobjekt‘, an dem gezeigt werden kann, was der Mensch in einem Stadium ‚vor-zivilisatorischer Wildheit‘<sup>112</sup> ohne die Beschränkungen des Gesetzes (oder der Kultur) ist. Polyphem im *Cyclops* legt dies pointiert vor Odysseus dar:

„*Wer klug ist, Menschlein, sieht im Reichtum seinen Gott,  
das andere ist nur Schwätzerei und blauer Dunst. [...]*

109 Siehe hierzu nach J. Jüthner, *Hellenen und Barbaren*, Leipzig 1923, die wichtige Studie von E. Hall, *Inventing the Barbarian*, Oxford 1989; H. A. Khan (ed.), *The Birth of the European Identity: The Europe-Asia Contrast in Greek Thought 490–322 B. C.*, Nottingham 1994.

110 Siehe hierzu etwa den Kontext von Andr. 665/6.

111 Siehe Eur. *Cycl.* 353–55.

112 Siehe dazu etwa J. B. Llinares, *El mite del salvatge i el teatre: lectura antropològica d'El Ciclop d' Eurípides*, in: J. V. Banuls, Fr. De Martino (edd.), *El teatre clàssic al marc de la cultura grega i la seua pervivència dins la cultura occidental*, Bari 1998, 147–75; vgl. auch D. Konstan, *An Anthropology of Euripides' Cyclops*, *Ramus* 10, 1981, 87–103.

*Das opfere ich mir allein, den Göttern nicht,  
und zwar dem Größten der Daimonen, meinem Bauch.  
Denn täglich essen, täglich trinken, das ist Zeus  
für alle Menschen, die vernünftig sind, – und sich  
mit Sorgen nicht belasten! Wer Gesetze gab  
und dadurch nur der Menschen Leben schlaue verwirrte,  
soll sich zum Henker scheren! [...].“ (V. 316/7, 334–40).*

Man hat diese Partie als eine „Kyklopen-Ethik“ apostrophiert und im Stück den Versuch des Euripides gesehen, im Medium des Satyrspiels im *Kyklopen* eine Existenzform vorzuführen, die sich allein an der Physis ohne jede Rücksichtnahme auf den (menschlichen wie göttlichen) *Nomos* ausrichten kann. Eine solche Existenzform, so zeigt die zitierte Partie, würde sich durch Streben nach Reichtum (hier  $\acute{\omicron}$   $\pi\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$  ...  $\tau\omicron\upsilon\zeta$   $\sigma\omicron\phi\omicron\upsilon\zeta$   $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ , V. 316) und Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse (hier  $\tau\tilde{\eta}$   $\mu\epsilon\gamma\acute{\iota}\sigma\tau\eta$ ,  $\gamma\alpha\sigma\tau\rho\acute{\iota}$   $\tau\tilde{\eta}\delta\epsilon$ ,  $\delta\alpha\iota\mu\acute{\omicron}\nu\omicron\omega\upsilon\upsilon$ , V. 335) definieren. Eine solche Definition des (kyklopischen) Menschen entspricht bekanntlich Positionen der Sophistik und verkörpert durchaus eine Anthropologie, wie sie etwa Kallikles in Platons *Gorgias* oder Thrasymachos im ersten Buch der *Politeia* zugrunde legen.<sup>113</sup> Freilich ist das Euripideische Satyrspiel (entstanden zwischen 420 und 408) komplexer angelegt. Ebenso wie die *Odysee*, auf die es natürlich permanent verweist,<sup>114</sup> relativiert es den anthropologischen Entwurf Polyphems dadurch, daß Odysseus obsiegt, indem er – wie in der *Odysee* – den Kyklopen blendet und sich und seine Mannschaft retten kann. Allerdings bedeutet diese Rettung nicht, wie in der *Odysee*, den Triumph des ‚vielgewandten‘ Aristokraten, der sich aufgrund seiner edlen Art aus jeder Aporie befreien kann. Denn anders als in der *Odysee* hat die Höhle des Kyklopen zwei Ausgänge, so daß eine Flucht leicht möglich wäre. Odysseus treibt daher ein anderes Motiv zur Blendung des Unholds: Für ihn wird es zu einer Frage der Ehre, seine Gefährten zu rächen, wie er am Ende des Stückes – aus sicherer Entfernung – Polyphem zuruft:

113 Siehe dazu W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. III, Cambridge 1969, 101–34.

114 Siehe dazu W. Wetzel, *De Euripidis Fabula Satyrica Quae Cyclops Inscibitur, Cum Homericis Comparata Exemplo*, Wiesbaden 1965; R. Seaford, *Euripides Cyclops, with Introduction and Commentary*, Oxford 1984, 51–59.

„Du solltest deine frevelhafte Mahlzeit büßen;  
zu meiner Schmach nur häßt‘ ich Troja eingäschert,  
falls ich an dir nicht rächte meiner Freunde Blut.“ (V. 694–96).

Hier ist zunächst die traditionelle griechische aristokratische Verpflichtung zur Rache als Motiv des Odysseus angesprochen, eine Verpflichtung geradezu ethischer Art, da „Freunden zu nützen und Feinden zu schaden“ eben ein wesentliches Merkmal des aristokratischen Codex ausmachte.<sup>115</sup> Verschränkt ist diese Verpflichtung jedoch zugleich mit dem Gesichtspunkt der Ehre, d.h. hier, daß Odysseus seinen Ruhm (der sich in Ehre, die ihm von anderen Griechen widerfahren muß, ausmünzt), der sich mit der Eroberung Trojas verbindet, entwertet sähe, rächte er seine Gefährten nicht. Oder anders formuliert: Odysseus muß rächen, um Ehrverlust zu vermeiden.

Damit bietet der *Cyclops* die zwei wesentlichen Bestandteile der bei Thukydides entwickelten Anthropologie, allerdings auf zwei Personen verteilt. So reklamiert Polyphem mit dem Reichtum als Ziel des Strebens die Thukydideische Pleonexie, Odysseus mit dem Verweis auf die Ehre die Thukydideische Philotimie als wesentlich für den Menschen.

Beachtenswert ist dabei, daß Euripides bei seiner Neufassung der homerischen Kyklopengeschichte diese ‚neuen‘ Eigenschaften des Menschen nicht nur benennt, sondern sie handlungswirksam werden läßt. Denn Polyphem, der bei Homer lediglich als gesetzlos-roh figuriert, führt nicht nur die Pleonexie im Mund, er handelt ebenso an ihr ausgerichtet wie Odysseus an der Richtschnur der Philotimie (womit die homerische Versatilität, die Ausdruck aristokratischer Physis ist, überschrieben wird). Und ähnlich wie bei Thukydides ‚bestätigen‘ sich gleichsam Handlung und Anthropologie in der Stimmigkeit der Geschichte wechselseitig. Freilich – dies sei in Erinnerung gerufen – dürfte der *Cyclops* wohl mindestens 20 Jahre vor dem Geschichtswerk des Thukydides an die Öffentlichkeit getreten sein; insofern kann das, was im allgemeinen als ‚thukydideische Anthropologie‘ bezeichnet zu werden pflegt, nur den Typus, nicht den ‚Entdecker‘ bezeichnen.

---

115 Siehe M. W. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge 1989, H.-J. Gehrke, *Die Griechen und die Rache*, *Saeculum* 38, 1987, 121–149.



Noch deutlicher verfolgen zwei Stücke des Euripideischen Spätwerks diese neue Form, den Menschen zu erklären, die *Phönissen* (wohl um 410 entstanden) und der *Orestes* (408 aufgeführt). In den *Phönissen* greift Euripides die Geschichte vom Sturm der Sieben gegen Theben auf, die Aischylos als Teil einer Inhaltstrilogie 467 auf die Bühne gebracht hatte. Wahrscheinlich akzentuierte hierbei der ‚Altmeister‘ der Tragödie den Stoff, der in den wechselseitigen Mord der beiden Ödipus-Söhne Eteokles und Polyneikes mündete, gegenüber der (uns nicht mehr kenntlichen) epischen Tradition entschiedener in einer Weise, die Eteokles begünstigte. Denn strukturell liegt dem Streit zwischen den beiden Brüdern ein beiderseitiges Verschulden zugrunde, das durch einen Fluch des Vaters verstärkt wird. Onomastisch betrachtet, ist zwar Polyneikes derjenige, der besonders streitsüchtig ist, doch läßt sich nicht verkennen, daß sein Bruder Eteokles – ‚der mit dem wahren Ruhm‘ – vertragswidrig die Abtretung der Herrschaft über Theben verweigert. Insofern ist dessen Haltung Auslöser für den Zug des Polyneikes gegen seine Vaterstadt. Aischylos stimmt in seinen *Sieben* die Schuld des Eteokles bis zur Unkenntlichkeit herab; er wird bei ihm zum Schützer der Stadt und fällt dem väterlichen Fluch zum Opfer, der ihn gegen seinen Bruder in den Kampf zwingt.<sup>116</sup> Wie anders zeigt dagegen Euripides den Eteokles. Er läßt ihn bei einem von dessen Mutter Iokaste unternommenen Versöhnungsversuch seine Gründe für seine Weigerung, dem Bruder die Herrschaft zu überlassen, vortragen:

*„Ja, wäre eines schön und klug zugleich für alle,  
es gäbe für die Menschen keinen bittren Streit.  
Doch jetzt ist ähnlich nichts, nichts gleich den Sterblichen,  
es sei der Name bloß. Die Sache ist es nicht.  
Ich will es, Mutter, ohne allen Umschweif sagen:  
Zum Aufgang hin der Sterne zöge ich am Himmel  
und in die Unterwelt, wär‘ ich dazu befähigt,  
die größte Gottheit zu erhalten mir, die Tyrannis.  
Dies Gut will keinem anderen ich lassen, Mutter,*

---

116 Siehe dazu H. Patzer, Die dramatische Handlung der Sieben gegen Theben, HSCPh 63, 1958, 97–119; E. Wolff, Die Entscheidung des Eteokles in den Sieben gegen Theben, HSCPh 63, 1958, 89–96.

*ich will vielmehr für mich persönlich es bewahren.*

*Unmännlich ist es doch, das Größere aufzugeben,  
das Kleinere zu nehmen. [...]*

*Ich will ihm meine Herrschaft übergeben nicht.*

*Soll man schon Unrecht tun, so um der Tyrannis willen,*

*das schönste Unrecht. Sonst nur gilt es fromm zu sein.“* (Phoen. V. 499–510, 523–25).

Eteokles' Argumentation (wenn man sie so nennen darf) liegt der Gedanke zugrunde, daß eine universelle Verbindlichkeit des Rechts nicht besteht, daß vielmehr es Ziele menschlichen Handelns geben kann, die jedes Mittel rechtfertigen. Als ein solcher ‚Höchstwert‘ figuriert in dieser Rede die Tyrannis, mit der die Königsherrschaft über Theben bezeichnet wird. Indes vermeidet Eteokles die konkrete Benennung der Macht, um die es ihm geht, und spricht statt dessen allgemein von „der“ Tyrannis. Damit abstrahiert er sein Verhalten und macht es zu einem grundsätzlich für alle Menschen ‚natürlichen‘ Streben. Insofern sich mit der Tyrannis in einer Stadt eine Verbindung von größter Macht, Ehre und Besitz verbindet, konvergieren im Streben nach der Tyrannis Habgier/Pleonexie und Ehrgeiz/Philotimie.<sup>117</sup> Und so versucht auch Iokaste ausdrücklich, Eteokles vor dem ‚Schlechtesten der Dämonen, der Philotimia‘ zu warnen, V. 531/2.

Freilich ‚funktioniert‘ in den *Phönissen* Polyneikes nicht anders als sein Bruder. So scheint Euripides mit diesem Stück die Konsequenzen zeigen zu wollen, die sich ergeben, läßt man Menschen ohne Restriktionen ihrem ‚natürlichen‘ Streben gemäß agieren.<sup>118</sup> Grundlage hierfür ist die Analyse eben dieses Strebens, die die *Phönissen* damit voraussetzen.

---

117 Überdies erscheint der in Phoen. 509/10 formulierte Gedanke fast identisch in Thukydides' Athener-Rede, 1,76,2.

118 Siehe hierzu die beiden Arbeiten von J. de Romilly, *Les Phéniciennes d' Euripide et l'actualité politique au théâtre*, RPh 39, 1965, 28–47, bzw. *Le rôle du débat dans les Phéniciennes d' Euripide*, in: G. W. Most, H. Petersmann, A. M. Ritter (Hrsgg.), *Philanthropia kai Eusebeia. FS. A. Dihle*, Göttingen 1993, 398–403; siehe ferner H.-J. Newiger, *Die Phönizierinnen des Euripides in ihrer Zeit*, in: ders., *Drama und Theater. Ausgewählte Schriften zum griechischen Drama*, Stuttgart 1996, 179–188 (zuerst 1981); Verf., *Drama und Gesellschaft. Studien zur dramatischen Produktion in Athen am Ende des 5. Jahrhunderts*, Stuttgart 1995, 113–126.

Thukydides stellt in seiner Pathologie dar, daß zu der sich gleichbleibenden menschlichen Natur auch die von den Umständen erzeugte ‚Verschlechterung‘ gehöre: „Denn im Frieden und Wohlstand ist die Denkart der Menschen und der Völker besser, weil keine aufgezwingenen Notwendigkeiten sie bedrängen; aber der Krieg, der das leichte Leben des Alltags aufhebt, ist ein gewalttätiger Lehrer und stimmt die Leidenschaften der Menge nach dem Augenblick.“ (3,82,2). Nicht nur eine Verwilderung der Umgangsformen und eine Brutalisierung des Handelns erzeugt ein solcher Prozess des Verfalls. Auch die Sprache wird von ihm getroffen: „Und den bisher gültigen Gebrauch der Namen für die Dinge vertauschten sie nach ihrer Willkür: unbedachtes Losstürmen galt nun als Tapferkeit und gute Kameradschaft, aber vordenkendes Zögern als aufgeschmückte Feigheit, Sittlichkeit als Deckmantel einer ängstlichen Natur [...].“ (3,82,4). Die Lockerung des Zusammenhangs zwischen ‚Name‘ und ‚Sache‘ konstatierte,<sup>119</sup> wie zitiert, Eteokles in der Eröffnung seiner Rede. Doch nutzte er dies im Fortgang seiner Ausführungen nicht weiter – er verzichtete darauf, sein Streben nach Macht mit Begriffen der altaristokratischen Sprache zu ‚tarnen‘. Hier führt der 408 aufgeführte *Orestes* weiter.<sup>120</sup> Euripides konstruiert in diesem Stück eine Situation höchster Not für Orest und Elektra nach ihrem Muttermord: Statt von den Erinyen (dies zeigten ja Aischylos’ *Eumeniden*) werden sie – banal, aber juristisch korrekt – von den Behörden von Argos im eigenen Palast unter Hausarrest gestellt, bis ihnen der Prozess gemacht ist. Sie hoffen auf die Unterstützung ihres Onkels Menelaos, der seine Frau Helena nach der Rückkehr aus Troja im Palast heimlich untergebracht hat, weil er den ‚Volkszorn‘ gegen die Urheberin des zehnjährigen Krieges fürchtet. Doch dieser versagt, in der Volksversammlung dominieren Anhänger der Ermordeten. Orest, Elektra und Pylades, der sich ihnen freiwillig beigesellt, wird lediglich statt der Hinrichtung der Freitod zugestanden. In einer

---

119 Siehe hierzu M. Kraus, *Name und Sache. Ein Problem im frühgriechischen Denken*, Amsterdam 1987, 187.

120 Siehe hierzu insgesamt K. Reinhardt, *Die Sinneskrise bei Euripides*, in: K.R., *Tradition und Geist*, Göttingen 1960, 227–256 (zuerst 1957); W. Burkert, *Die Absurdität der Gewalt und das Ende der Tragödie*, A&A 20, 1974, 97–109; sowie Verf., *Der „unnötig schlechte Charakter“: Bemerkungen zu Aristoteles’ Poetik und Euripides’ Orestes*, *Poetica* 26, 1994, 232–255.

alle Topoi der wechselseitigen Bemitleidung ausschöpfenden Szene (V. 1018–97) versichern sich die drei dem Tod Geweihten, gemeinsam sterben zu wollen – bis Pylades einen überraschenden Gedanken vorträgt:

*„Doch weil wir sterben sollen, laßt uns noch beraten,  
wie Menelaos mit uns ins Verderben stürzt.“* (V. 1098/99).

Damit wird der Gedanke einer Rache ins Spiel gebracht, der angesichts des Versagens des spartanischen Königs, obschon er ein naher Verwandter ist, von der traditionellen Racheethik getragen werden könnte – käme man nicht auf die Idee, für diese Rache nicht Menelaos, sondern Helena umbringen zu wollen.<sup>121</sup> Dieser Plan wird sodann von Orest in einer Sprache gefeiert, die die archaischen aristokratischen Werte zitiert:

*„Nichts ist besser als ein treuer Freund, nicht Reichtum,  
nicht Macht im Staate; unvernünftig wäre es,  
die Menge einem echten Freunde vorzuziehen.  
Du hast den Anschlag gegen Aigisthos ersonnen,  
du standest in Gefahren mir zur Seite, jetzt  
ermöglichst du die Rache an den Feinden mir [...]  
Soll ich durchaus mein Leben enden, nun, so will  
ich vor dem Tod noch meinen Feinden Schaden tun,  
damit ich jene züchtige, die mich verrieten.“* (V. 1155–60, 1162–65).

Hier wird also der Mord an der wehrlosen Helena als berechtigte Rache am Feind (also an Menelaos) deklariert; doch das Stück geht noch weiter darin, die Attentäter zu desavouieren. Denn Orest schließt sein Rede mit einem Wunsch:

*„Ein Fang noch wäre unser Glück: wenn, unverhofft,  
uns irgendwie der Mord gelänge, ohne daß  
wir selber sterben müßten! Das ist mein Gebet.“* (V. 1172–74).

Elektra weiß Rat: Sie schlägt vor, Hermione, die Tochter von Helena und Menelaos, als Geisel zu nehmen und mit der Drohung, sie umzubringen, Menelaos dazu zu erpressen, ihnen freien Abzug zu gewähren. Diesen Plan lobt Orest neuerlich in ‚alter‘ Sprache:

---

121 Siehe dazu J. Holzhausen, Euripides Politikos. Recht und Rache in Orestes und Bakchen, München/Leipzig 2003.

„Du, ausgezeichnet mit dem Sinn eines Mannes,  
vor Schönheit strahlend in dem Kreis der Frauen, du  
verdienst das Leben, aber keinesfalls den Tod!“ (V. 1204–6).

Geiselnahme und Erpressung werden hier als Ausdruck ‚männlichen‘ (im Gegensatz zu ‚weiblichen‘) Sinns gefeiert. Der *Orestes* stellt damit in mythischem Gewand wesentliche Momente des moralischen Verfalls dar, den Thukydides als Möglichkeit der menschlichen Natur in der Pathologie schildert. Das Stück zeigt, wie aus mitleiderregenden, gequälten Menschen brutale Attentäter werden können, deren Sprache diese Veränderung mitvollzieht; sie bleibt auf der Wortoberfläche gleich, usurpiert aber neue ‚Sachen‘.

Mit dem *Orestes* hat die Euripideische Tragödie die wesentlichen Neuerungen im anthropologischen Denken des späten 5. Jahrhunderts vollzogen; das, was Thukydides wohl wenige Jahre später in der Pathologie in abstrakter Form darlegen würde, stellt Euripides im Medium des Mythos dar. Der Mensch, so kann man nach *Hippolytos*, *Elektra*, *Cyclops*, *Phönissen* und *Orestes* zusammenfassen, ist kein Geschöpf mit festem Wesenskern, sondern wird von starken Triebkräften: Habgier und Ehrgeiz bestimmt; eine Kontrolle dieser Triebkräfte ist abhängig von den Umständen, denen der Mensch unterworfen ist und die ihn sowohl edel als auch als Bestie erscheinen lassen.

Man kann vermuten, daß einen Historiker wie Thukydides eben dieses anthropologische Konzept instand setzte, das Geschehen des Peloponnesischen Krieges zu deuten. Aber genügte es einem Tragödien-Dichter? Die beiden letzten Stücke des Euripides zeigen, daß er augenscheinlich weiter gehen wollte.

## 7. ANTHROPOLOGISCHE EXPERIMENTIERFELDER: BAKCHEN UND AULISCHE IPHIGENIE

### *Die Bakchen*

Die *Bakchen* werden gern als *das* rätselhafte Stück des Euripides apostrophiert. Sie scheinen sich von seinen übrigen Stücken dadurch deutlich zu unterscheiden, daß hier mit Dionysos der Gott des Theaters schlechthin erscheint,<sup>122</sup> seinen Kult in Theben, der Heimat seiner Mutter, gegen den Widerstand des Königs Pentheus einsetzt. Betrachtet man Euripides als ‚Aufklärer‘, als Kämpfer gegen einen Aberglauben, der die olympischen Götter und ihre Ansprüche als haltlos entlarven will, um an ihrer Stelle eine ‚gereinigte‘, philosophische Religiosität zu setzen, gerät man mit der Deutung der *Bakchen* unweigerlich in Schwierigkeiten. Man ist gezwungen, im Stück entweder die Bekehrung des greisen Dichters auf dem Sterbebett oder den letzten, bitteren Schlag gegen die alten Götter zu sehen.<sup>123</sup> Beides wird dem Stück jedoch nicht gerecht.<sup>124</sup> Unbestritten widmet Euripides Massen und ihren Emotionen größeren Raum als in seinen früheren Stücken.<sup>125</sup> Standen dort Massenphänomene durchaus im Kontext der Handlung, also etwa im *Orestes* in Gestalt der von Demagogen gelenkten Volksversammlung, in der *Medea* als über den Mord an ihrem König aufgebrachte Korinther, ja, sogar in der *Alkestis* als imaginierte thessali-

---

122 Siehe dazu auch A. Bierl, *Dionysos und die griechische Tragödie*, Tübingen 1991.

123 Siehe hierzu den Forschungsüberblick von E. R. Dodds, *Euripides Bacchae*. Ed. with Introduction and Commentary, Oxford <sup>2</sup>1960, xxxix-l.

124 Siehe H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*. Ter unus. Leiden 1990.

125 Siehe dazu insgesamt H. Diller, *Umwelt und Masse als dramatische Faktoren bei Euripides*, in: *Kleine Schriften* (wie Anm. 9), 335–58 (zuerst 1960).

sche Öffentlichkeit, so blieben sie doch stets unsichtbar. Anders in den *Bakchen*. Hier führt Euripides mit dem Chor asiatischer Mänaden eine Art von Stellvertreter für die von Dionysos in bakchantischen Taumel versetzten Frauen von Theben ein.<sup>126</sup> Während die unfreiwilligen thebanischen Mänaden im Kithairon-Gebirge eine quasi-kultische Oreibasis ausführen,<sup>127</sup> die Seligkeit des Kults erleben, in zerstörerische Raserei verfallen und unter der Anführung von Agaue, Pentheus' Mutter, Pentheus zerreißen, durchleben die asiatischen Mänaden im Medium der Chorlieder alle Zustände ihrer unsichtbaren Pendants mit, sie werben für den Kult in der Parodos (V. 64–169), sie preisen das Glück des Dionysos-Anhänger (V. 376–85, 416–23, 862–76), sie imaginieren Pentheus' Tod und begleiten diese Imagination mit wilder Verwünschung:

„*Dike* erscheine, erscheine mit dem Schwert,  
und durchstoße ihm die Kehle,  
der wider Gott und Brauch und Recht verstößt,  
dem erdentsproßnen Sohn Echions.“ (V. 991–96, 1012–17).

Sie singen nach dem Bericht über Pentheus' Tod ein Triumphlied (V. 1153–64).

Liest man das Stück unter anthropologischer Fragestellung, zeigen eben diese Partien, daß es Euripides darum zu tun war, am Beispiel des Dionysos-Kults eine Facette des Menschen zu zeigen, die, soweit erkennbar, im anthropologischen Diskurs des späten 5. Jahrhunderts nicht beachtet worden war: die Möglichkeit des Menschen, als Teil einer Masse einem Rausch zu verfallen, der ihn zu zerstörerischer Raserei treibt, ohne daß der Verstand ihn daran hindern könnte.<sup>128</sup>

Doch die *Bakchen* sind nicht allein eine Studie der ‚Psychologie der Massen‘. Auch dem Individuum gewinnt Euripides einen neuen Zug ab. Pentheus, der Widersacher und zugleich Cousin des

126 Siehe zur Bedeutung des Chors in diesem Stück Verf., Studien zum Chor bei Euripides, Bd. 2, Stuttgart 1991, 332–392.

127 Dazu A. Henrichs, Greek Maenadism from Olympias to Messalina, HSCPh 82, 1978, 121–60.

128 Siehe zu diesem Aspekt des Stücks die berühmte Studie von R. P. Winnington-Ingram, Euripides and Dionysus. An Interpretation of the Bacchae, Cambridge 1948 (ein Nachdruck mit einer Einleitung von P.E. Easterling erschien Bristol 1997).

Dionysos, kämpft nicht nur hartnäckig gegen den neuen Kult, in dem er eine gravierende Bedrohung für die Polis sieht. Er wehrt sich auch gegen die Aufhebung der Grenzen, die der Kult bedeutet und die insbesondere die Gestalt des lydischen Propheten (in der Dionysos verborgen ist) verkörpert. Denn dieser Lyder ist mit weiblichen Attributen versehen durch Kleidung und Haartracht. Bereits vor ihrer ersten Begegnung hebt Pentheus dies, er hat es nur als Gerücht vernommen, heraus:

*„Dann sagt man auch, ein Fremdling sei hierhergekommen,  
aus Lydien, ein Zauberkünstler und Beschwörer;  
sein blondgelocktes Haupt verbreite Wohlgeruch,  
sein dunkles Auge berge Aphrodites Reiz  
und Tag wie Nacht verweile er bei jungen Frauen,  
wobei die Bakchosweihen er zum Vorwand nähme!“* (V. 233–38).

Es scheint mehr als die Bedrohung der Ordnung zu sein, die Pentheus in diesem Lyder sieht. Denn er plant nicht nur dessen Inhaftierung, sondern sogar Hinrichtung:

*„Hab‘ ich ihn unter meinem Dach erst fest, so mache  
mit seinem Thyrsosstempfen, seinem Lockenschütteln  
ich Schluß: Ich lasse ihm das Haupt vom Rumpfe trennen.“* (V. 239–41).

Und als seine Schergen den Fremden gefaßt haben, erscheint Pentheus dessen Äußeres bemerkenswert:

*„Dein Äußeres ist nicht übel, Freund, gefällt den Weibern -  
das ist ja auch der Zweck, der dich nach Theben führt.  
Lang wallen dir die Locken – wohl vom Ringkampf nicht!-  
um deine Wangen, zärtliches Verlangen weckend;  
mit Absicht hast du deine Haut dir weiß erhalten,  
von Sonnenstrahlen fern, im Schatten, weil du dir  
durch Schönheit Aphrodites Huld gewinnen willst.“* (V. 453–59).

Für Pentheus ist also das Äußere des Lyders ‚sexualisiert‘, es hat für ihn einzig die Funktion, thebanische Frauen zu verführen. Diese Hervorhebung des Äußeren in den *Bakchen* verweist auf die Tradition der Dionysos-Tragödien bei Aischylos zurück.<sup>129</sup> Denn

---

129 Siehe zur möglichen Rezeption der *Edonen* in den *Bakchen* die Übersicht bei Dodds, Euripides *Bacchae* xxviii–xxxiii; sowie speziell P. Mureddu, Note di-onisache: osservazioni sulle Baccanti di Euripide e sugli Edoni di Eschilo, *Lexis* 18, 2000, 117–25.



aus dessen *Edonen*, einem Stück aus der sog. *Lykurgie*, also einer Trilogie, in der Aischylos den Kampf des thrakischen Königs Lykurg gegen Dionysos dargestellte, sind drei Fragmente erhalten, in denen erkennbar wird, daß Lykurg sich über die ‚unmännliche‘ Erscheinung des neuen Gottes mockierte:

Frg. 59

ὅστις χιτῶνας βασσάρας τε Λυδίας  
ἔχει ποδήρεις

„der Chiton [also ein Frauengewand] und lydischen Fuchspelz trägt, der bis zu den Füßen reicht.“

Frg. 61

ποδαπός ὁ γύννις; τίς πάτρα; τίς ἡ στολή;

„Woher der Weichling? Welchen Landes? Was ist das für eine Tracht?“

Frg. 62

μακροσκελῆς μὲν· ἄρα μὴ χλούνης τις ᾗ;

„Langschenkelig ist er; ob er ein Verschnittner ist?“

Bei Aischylos wird die fremdartige Erscheinung des (wohl unerkannten) Gottes also anders semiotisiert: Nicht als Frauenverführer, d. h. als Bedrohung für den männlichen Kosmos, interpretiert ihn Lykurg (?), sondern als ‚Eunuchen‘, also geradezu als Negation des Mannes, was augenscheinlich dazu dienen soll, den Fremden in extremer Weise herabzusetzen und zu beleidigen. Dagegen scheinen die *Bakchen* anders zu akzentuieren. Gewiß ist auch hier die Erscheinung des Lyders, der mit seinem Haar und seiner Gewandung eine Aufhebung der Grenze zwischen ‚Frau‘ und als effeminiert aufgefaßtem (orientalischem) Barbaren bedeutet,<sup>130</sup> Objekt der Abgrenzung, die Pentheus vornehmen will. Doch zugleich übt das, wovon sich der thebanische König abgrenzen will, eine merkwürdige Anziehung auf ihn aus. Diese Anziehung inszeniert Euripides in auffälliger Weise in einer Szene, in der Pentheus sich gleichsam in seiner Rolle als König und Beschützer der Stadt vollendet. Denn auf die Nachricht eines Boten, die thebanischen Mänaden hätten in Reaktion auf einen Angriff große Verwüstungen auf dem Land angerichtet (V. 677–774), will er sich deren und ihres Gottes Macht nicht beugen, wie der Bote dringend rät, son-

130 Siehe dazu auch S. Said, *Grecs et Barbares dans les tragédies d’Euripide. La fin des différences*, *Ktèma* 9, 1984, 27–53, hier 30.

dern mit einem Heer ins Gebirge in den Kampf ziehen. Als er befiehlt, seine Rüstung – und damit den sichtbaren Ausdruck seiner Funktion als König und Mann – holen zu lassen (V. 809), interveniert der Lyder:

„*Willst du die Frauen im Gebirge lagern sehen?*“ (V. 810).

Pentheus, der gerade noch zum Kampf ausziehen wollte, reagiert überraschend:

„*Gewiß, ich wollte reichlich es mit Gold aufwiegen.*“ (V. 811). Daß dies keineswegs ironisch gedacht ist, zeigt der Fortgang der Stichomythie: Der Lyder bringt in ihr Pentheus ohne Schwierigkeiten dazu, sich für den Gang in die Berge als Mänade verkleiden zu wollen:

Lyder:

„*Soll ich dich führen, und willst du den Gang beginnen?*“

Pentheus:

„*Los, möglichst schnell, den Aufschub will ich dir gewähren.*“

Lyder:

„*Dann lege dir Gewänder an aus feinem Linnen!*“

Pentheus:

„*Wozu? Soll ich, ein Mann, als Weib gerechnet werden?*“

Lyder:

„*Sie töten dich doch, läßt du dich als Mann dort sehen.*“

Pentheus:

„*Gut rätst du, zeigst dich ja schon längst als kluger Kopf.*“

[...]

Lyder:

„*Im Hause drinnen will ich für den Weg dich rüsten.*“

Pentheus:

„*Womit? Mit Frauenkleidern? Nein, ich schäme mich!*“

Lyder:

„*Dann hast du keine Lust mehr zur Mänadenschau?*“

Pentheus:

„*Was für ein Kleid gedenkst du mir denn anzulegen?*“

Lyder:

„*Lang will dein Haupthaar ich herniederwallen lassen.*“

Pentheus:

„*Woraus soll der nächste Teil der Tracht bestehen?*“ (V. 819–24, 827–32).

Augenscheinlich ‚zieht‘ es Pentheus geradezu in die Berge, und die Vorstellung, ein Mänadenkostüm zu tragen, ist für den König unwiderstehlich, zumal alle Sorgen um sein Ansehen als Mann (hier mit dem Stichwort der *αἰδώς*, V. 828, ähnlich V. 841) der Lyder durch die scheinbare Vernünftigkeit der Verkleidung beschwichtigt kann.<sup>131</sup>

Das hier dargestellte Verhalten des Pentheus ‚paßt‘ weder zu den traditionellen anthropologischen Konzepten noch zu den ‚neuen‘ Analysen des Menschen durch die Sophistik oder Thukydides. Weder Pleonexie noch Philotimie können Pentheus‘ Streben, in Frauenkleidern die Mänaden im Gebirge bei sexuellen Ausschweifungen zu beobachten, erklären. Überdies greifen die griechischen Vorstellungen über das erotische Begehren hier nicht mehr: Pentheus strebt, vereinfacht ausgedrückt, eben nicht einen Geschlechtsverkehr mit den Mänaden an (dies wäre die ‚normale‘ Wirkung des Eros oder der Aphrodite, wie sie etwa der *Hippolytos* im Falle Phaidras entwirft und wie sie in der griechischen Literatur seit der *Ilias* modelliert wird<sup>132</sup>). Es ist also etwas anderes, das Euripides in Pentheus zeichnet, etwas, das, ohne rechte Definition, Neugier und Sexualität verbindet. Eben diese fehlende Definition, die im Gegensatz zu Pleonexie und Philotimie auch Texte anderer Autoren nicht liefern (welche, soweit ich sehe, die Symptome, die Pentheus prägen, als Phänomen nicht explizit wahrnehmen und beschreiben), hat die moderne Forschung<sup>133</sup> bisweilen zur Annahme geführt, Euripides arbeite wie ein Tiefenpsychologe *avant la lettre*.<sup>134</sup>

---

131 Die Sonderstellung der *Bakchen* in der literarischen Tradition zu Kleider- und Rollentausch von Männern arbeitet heraus R. Buxton, *Feminized males in Bacchae: the importance of discrimination*, in: E. Hall, S. Goldhill (Hrsgg.), *Sophocles and the Greek tragic tradition*, Cambridge (im Druck), 232–250, hier 249: „Quite simply there is nothing comparable to this play in the rest of the extant tragic tradition [...].“

132 Siehe dazu J. Latacz, *Frauengestalten Homers*, in: ders., *Erschließung der Antike*, Stuttgart/Leipzig 1994, 95–124 (zuerst 1987), hier 121–23.

133 Siehe den Forschungsüberblick bei H. Oranje, *Euripides' Bacchae. The play and its audience*, Leiden 1984, 7–19.

134 So etwa Winnington-Ingram, *Euripides and Dionysus* 54/55 u.ö.; W. Sale, *The psychoanalysis of Pentheus in the Bacchae of Euripides*, *YClS* 22, 1972, 63–82; J. Glenn, *Pentheus and the psychologists*, *RSC* 27, 1979, 5–10; M. Parsons, *Self-knowledge refused and accepted: A Psychoanalytic Perspective on the Bacchae and the Oedipus at Colonus*, *BICS* 35, 1988, 1–14.

Dies hat methodisch berechnete Einwände provoziert, die (leider) bisweilen soweit gingen, nicht nur die tiefenpsychologische Interpretation von Pentheus' Verhalten zu verwerfen,<sup>135</sup> sondern sogar die ‚anthropologische‘ Besonderheit der Zeichnung dieses Verhaltens durch Euripides überhaupt zu bestreiten.<sup>136</sup> Dagegen spricht indes der Text der *Bakchen*, so daß man mindestens feststellen kann, daß der Dichter Pentheus so konzipiert hat, daß es etwas in seinem eigenen Innern gibt, durch das ihn Dionysos besiegen kann.<sup>137</sup>

### *Die Aulische Iphigenie*

Der Pentheus der *Bakchen* wechselt seine Position zum Dionysischen von scharfer Ablehnung zu brennender Neugier. Einen Bruch in der Zeichnung dieser Figur hat die Forschung nicht feststellen wollen. Im Gegensatz dazu sind die ‚Meinungsumschwünge‘ in Euripides' buchstäblich spätestem Stück, der *Aulischen Iphigenie*, berühmt und umstritten. Hier setzt die Kritik an der Personenanlage des Dichters bereits mit Aristoteles' *Poetik* ein, die feststellt, daß das Stück gegen ein Gebot (das Aristoteles selbst als solches formuliert) für die Anlage eines ‚Charakters‘ (ἦθος) verstoße, nach ein Charakter „gleichmäßig“ (ὁμαλός) sein müsse (*Poetik* Kap. 15, 1454a27 ff.):

„Ein Beispiel [...] für einen ungleichmäßigen Charakter [ist] „Iphigenie in Aulis“; denn die bittflehende Iphigenie hat nichts mit der gemein, die sie im weiteren Verlauf des Stückes ist.“

Diese Kritik des Aristoteles hat die Forschung zu einer gewissen Fokussierung auf Iphigenie geführt; weitgehend übersehen wurde

135 Siehe dazu etwa A. Lesky, *Psychologie bei Euripides*, in: Euripide. Entretiens sur l'antiquité classique, Bd. 6, 1960, 125–50; bzw. ders., *Zur Problematik des Psychologischen in der Tragödie des Euripides*, *Gymnasium* 67, 1960, 10–26.

136 So deuten mit Hilfe des aristotelischen Hamartia-Konzepts Pentheus J. Gregory, *Some aspects of seeing in Euripides' Bacchae*, *G&R* 32, 1985, 23–31; W. Pötscher, *Aspekte Euripideischen Schaffens*, *GB* 23, 2000, 23–51.

137 In diesem Sinn H. Diller, *Die Bakchen und ihre Stellung im Spätwerk des Euripides*, in: *Kleine Schriften* (wie Anm. 9) 369–387 (zuerst 1955), hier 376; ähnlich Dodds, *Euripides Bacchae* 97 (zu V. 222/3), 181 (zu 854/5), 192 (zu 912–76).

jedoch, daß in der I.A. nicht Iphigenie allein einen Meinungsumschwung durchläuft, vielmehr Euripides fast allen wichtigen Figuren des Stücks: Agamemnon, Menelaos und Achill, eine solche Wendung einschreibt.<sup>138</sup> Man kann daher die *I.A.* pointiert eine Studie menschlichen Wankelmuts nennen. Bemerkenswert ist dabei, daß Euripides seinen Akteuren Motive für ihre Wendungen gibt, die wiederum neue Facetten menschlichen Verhaltens beleuchten.

In der I.A. stellt Euripides die Geschichte des Opfers dar, das Agamemnon bringen muß, der das griechische Heer zur Überfahrt nach Troja in Aulis versammelt hat, das Opfer seiner eigenen Tochter Iphigenie. Die Geschichte scheint durchaus alt zu sein, ebenso ihr wundersamer Ausgang, die Entrückung Iphigenies ins Taurerland – Euripides selbst hatte einige Jahr vor Abfassung der I.A. eben diese Entrückung zur Voraussetzung seiner *Iphigenie bei den Taurern* gemacht.<sup>139</sup> Das Opfer selbst hatten, soweit zu erkennen, vor Euripides bereits Aischylos<sup>140</sup> und Sophokles<sup>141</sup> zum Gegenstand einer Tragödie gemacht; freilich sind von deren Stücken nur geringe Reste erhalten.<sup>142</sup> Wie Aischylos eine *Iphigenie* gestaltet haben könnte, läßt sich immerhin aus dem *Agamemnon* erahnen, in dem der Chor in der Parodos die Ereignisse in Aulis referiert. Anders, als es wohl die Tradition vorsah, ist bei Aischylos nicht ein Jagd-Frevler des Agamemnon der Ausgangspunkt der Geschichte, sondern (lediglich) ein merkwürdiges Zeichen: zwei Adler schlagen eine trüchtige Häsin und verschlingen auch die noch nicht geborene Frucht. Hieraus schließt der Seher Kalchas auf einen möglichen Groll der Artemis, die widrige Winde schicken und die

---

138 Siehe hierzu auch J. Gibert, *Change of Mind in Greek Tragedy*, Göttingen 1995, 202–254.

139 I. T. 6–30 – freilich knüpft Euripides hiermit an die mythologische Tradition an, indem er das Opfer als Erfüllung eines Gelübdes des Agamemnon darstellt, der der Artemis ‚das Schönste, was ein bestimmtes Jahr hervorgebracht hat‘ gelobte: da dies Opfer nicht erfolgt ist, blockiert Artemis durch widrige Winde (V. 15) die Ausfahrt. Von wechselnden Haltungen ist darüber hinaus auch nicht die Rede.

140 Iphigenie: Frg. 94 Radt.

141 Iphigenie: Frg. 305–313 Radt.

142 Siehe dazu insgesamt W. Stockert, *Euripides. Iphigenie in Aulis*, 2 Bde, Wien 1992, hier Bd. 1, 52–56.

Flotte an der Ausfahrt hindern könnte – dies tritt ein, und wiederum Kalchas nennt ein Sühnemittel: das Opfer Iphigenies,

*„das für die Atriden bitterer war  
als der bitterste Sturm.*

*Und sie stießen  
die Herrscherstäbe in die Erde  
und weinten.*

*Und Agamemnon, der Ältere,  
begann zu sprechen und sagte:*

*„Schwer lastet Unheil,  
wenn wir dem Seher nicht folgen.*

*Und schwer lastet es,  
wenn ich meine Tochter schlachte,  
Iphigenie, die Zierde des Hauses,  
mein Kleinod, meinen ganzen Stolz -  
diese Vaterhand am Altar beflecke  
und in das strömende Opferblut  
meines Kindes tauche!*

*Was ist da ohne Weh?*

*Was ist da frei von Übel?*

*Wie kann ich die Flotte verlassen,  
die verbündete Streitmacht verraten,  
die Erwartungen und Hoffnungen  
des Volkes und der Fürsten enttäuschen?*

*Wenn es nach windstillendem Opfer,  
nach dem Blute des Mädchens  
heftig mich drängt -  
recht ist es!*

*So sei es uns heilsam!‘*

*Und wie er sich bog  
unter das Joch der Notwendigkeit,  
drehte sich sein Sinn,  
wandte sein Denken sich schon  
in gottlose, unreine, unheilige Richtung.*

*Und er entschloß sich*

*und dachte nur noch daran, alles zu wagen. [...]“ (Ag. V. 202–221<sup>143</sup>).*

Im Referat des Chores erstet eine jener für Aischylos typischen Entscheidungsszenen,<sup>144</sup> in denen eine Figur vor die Wahl zwischen zwei mit schwierigen Konsequenzen belasteten Wegen gestellt ist. Wie in anderen Stücken auch, muß sich Agamemnon über die Schwere seiner Entscheidung bewußt werden, muß erkennen, daß beide Wege mit Opfern verbunden sind, um schließlich eine der beiden Optionen wählen zu können. Charakteristisch für Aischylos ist dabei, daß, sobald entschieden ist, kein Wankelmut herrscht – die Figur geht mit aller Konsequenz den gewählten Weg. Prinzipiell liegt hierbei ein anthropologisches Konzept zugrunde, nach dem, wie etwa in Homers *Ilias*, eine Person eine Entscheidung trifft, indem sie abwägt, was das Bessere (oder hier das weniger Schlechte) sei, um danach zu verfahren.

Und so schildert die Parodos auch die Durchführung des entsetzlichen Beschlusses:

*„Er wagte es, seine Tochter zu töten. [...] Nichts galten den kampfgerigen Feldherren die Bitten, die Vater-Rufe, das junge Leben des Mädchens. Sie krallte sich in die Gewänder ihres Vaters. Doch der Vater sprach ein Gebet und befahl den Dienern, sie ohne Zögern zu packen und wie eine Ziege hoch über den Blutstein zu halten [...].“* (Ag. V. 225, 228–32).

Das Aischyleische Personal agiert also in eindeutiger Weise: Nachdem Agamemnon und Menelaos sich zu dem Entschluß zum Opfer durchgerungen haben, führen sie ihn rigoros durch – während Iphigenie inbrünstig um ihr Leben fleht.

Euripides erzählt in der I. A. diesen Vorgang, indem er ‚sein‘ Personal mit einer veränderten anthropologischen Konzeption aufbaut. Naheliegend ist es, Agamemnon und Menelaos in ihrem Entschluß zum Opfer ‚thukydideisch‘ anzulegen, d. h. sie von Ehrgeiz und Habgier getrieben sein zu lassen. Dies unternimmt Euripides

---

144 Siehe dazu insgesamt B. Snell, *Aischylos und das Handeln im Drama*, Leipzig 1928.

pides.<sup>145</sup> Menelaos, der mit Agamemnon in Streit über das Opfer gerät, kann ihm die Vorgeschichte wie folgt vorhalten:

*„[...] Als du bemüht warst um der Griechen Feldherrnamt gegen Troja – zwar nicht offen, tief in deinem Herz jedoch - wie bescheiden warst du, strecktest jedermann die Rechte hin, hieltest allen, die dich sprechen wollten, offen deine Tür, grüßtest jeden, ohne Unterschied, ob’s ihm erwünscht, ob nicht, um durch dein Benehmen zu erkaufen deiner Ruhmsucht Ziel! Doch als du die Macht errungen, botest du dich anders dar, [...] Und als du nach Aulis kamst, mit dir das Heer ganz Griechenlands, warst du machtlos, schwer getroffen durch das göttliche Geschick: Wind zur Ausfahrt fehlte dir, es forderte das Griechenheer Heimfahrt für die Flotte, statt in Aulis fruchtlos sich zu mühen. Wie verstört dein Antlitz! Wie bestürzt du selbst, daß du nun nicht, Herr von tausend Schiffen, das Gebiet des Priamos mit Krieg überziehen konntest! Mich riefst du: Was tun? Welchen Ausweg?*

*Wo? –*

*um, der Macht beraubt, nicht zu verlieren deinen schönen Ruhm! Als darauf, beim Opfern, Kalchas uns, für Artemis, dein Kind schlachten hieß – dann hätten freie Fahrt die Griechen -, botest du freudig deine Tochter an zum Opfer; gern auch, nicht aus Zwang - sag das ja nicht! – gabst du deiner Gattin den Befehl, dein Kind herzuschicken, angeblich zur Vermählung mit Achill [...].“ (I.A. 337–43, 350–62).*

Hier fällt in V. 342 geradezu der Terminus technicus der ‚thukydideischen‘ Anthropologie: Agamemnon treibt die „Ruhmsucht“, τὸ φιλότιμον, und seine ‚tragische‘ Aporie entsteht nicht etwa, weil er sich nicht zwischen Feldzug und Leben der Tochter entscheiden kann (dies wäre die Aischyleische Entscheidung), sondern sein ‚tragisches‘ „Was tun?“, τί δράσω (V. 356), ist Ausdruck der Verzweiflung, um die Ehre gebracht zu sein, findet der trojanische Krieg nicht statt. Menelaos erweist sich damit in dieser Rede als schonungsloser Analytiker der Motive seines Bruders, er legt einen

---

145 Siehe hierzu auch H. Siegel, Agamemnon in Euripides’ Iphigenia at Aulis, Hermes 109, 1981, 257–65; M. Ryzman, The reversal of Agamemnon and Menelaus in Euripides’ Iphigenia at Aulis, Emerita 57, 1989, 111–118; J. de Romilly, Agamemnon in doubt and hesitation, in: Language and the tragic hero. Essays in honour of G. M. Kirkwood, Atlanta 1994, 25–31.



Agamemnon offen, der wie ein thukydeischer Politiker ‚funktioniert‘ – oder besser: funktioniert hat. Denn in der Situation, in der Menelaos seine Rede hält, hat sein Bruder augenscheinlich seine Philotimie hinter sich gelassen. Die *I.A.* zeigt nämlich bereits im Prolog einen Agamemnon, der seinen Entschluß, die Tochter zu opfern, revidieren will. Sein Streben hat sich gewandelt, wenn er einem alten Diener sagt:

*„Ich beneide dich, Greis! Ich beneide sie alle, die außer Gefahr ihr Leben durchschreiten, unbekannt, ruhmlos; weniger freilich beneide ich Träger von Würden und Ämtern.“* (V. 17–19).

Mit diesen Versen analysiert Agamemnon implizit die Voraussetzungen der Triebkräfte Philotimie und Pleonexie: er sieht Exponenten einer herausgehobenen Position, die ihren Träger gleichsam zwingt, Gefahr, also Risiken, auf sich zu nehmen; ohne eine solche Position, so Agamemnons Ergebnis, entfällt der Druck, der Philotimie zu entsprechen. Es scheint, als wolle Euripides damit einen Agamemnon entwerfen, der in der Situation des Iphigenie-Opfers eine Distanz zu seiner Rolle gewinnt. So kann, ja muß er seine Entscheidung, die Menelaos später im Stück (s.o.) auf den Ehrgeiz des Königs zurückführt, anders sehen:

*„Mein Bruder hat mich dann, mit Gründen aller Art, doch zu der schlimmen Tat bewogen.“* (V. 97/98).

Er macht sich damit zum Opfer einer Überredung, Menelaos, der ‚jedes Argument vorbringt‘ (*πάντα προσφέρων λόγον*, V. 97), zu einem versierten Redner. Es scheint, als wolle sich damit Agamemnon seinen Positionswechsel von einem schützenden Vater zu einem skrupellosen Politiker und wiederum zu einem schützenden Vater deuten.

Die Macht der Rhetorik über den Menschen war, dies zeigt das Geschichtswerk des Thukydidēs, anhand der Erfahrungen mit der Bedeutung der Demagogen für politische Entscheidungsprozesse in der attischen Demokratie am Ende des 5. Jhdts. nicht zu übersehen. Die Sophisten, deren Schüler die athenischen Politiker geworden waren, behaupteten dementsprechend plausibel die unwiderstehliche Macht ihrer Kunst. Gorgias etwa kann argumentieren, Helena sei – im Gegensatz zu den gegen sie erhobenen Anschuldigungen, sie habe ihren Mann betrogen – völlig schuldlos, wenn Paris sie zu ihrem Tun überredet habe:

„Wenn es hingegen Rede war, die bekehrte und ihre Seele trog, dann ist es auch nicht schwer, daß sie in diesem Punkte verteidigt und von der Anschuldigung befreit werde, wie folgt: Rede ist ein großer Bewirker; mit dem kleinsten und unscheinbarsten Körper vollbringt sie göttlichste Taten; vermag sie doch Schrecken zu stillen, Schmerz zu beheben, Freude einzugeben und Rührung zu mehren. [...]“ (Helena § 8<sup>146</sup>).

Doch eine solche Erklärung wird im Stück nicht weiterverfolgt, vielmehr bleibt der Wankelmüt Agamemmons gerade für seinen Bruder unerklärlich, der ihn in der zitierten Mahnrede in seinem ‚alten‘ Verhalten, das von den ‚thukydideischen‘ Triebkräften geprägt war, nur zu gut analysieren konnte. Damit präsentiert Euripides in Agamemmon eine Facette des Menschen, die gleichsam einen ‚blind spot‘ der anthropologischen Konzepte zeigt. Denn gewiß ist Agamemmons Unschlüssigkeit, sein mehrfaches Wechseln des Standpunkts angesichts der Bedeutung seiner Entscheidung für das Leben der Tochter plausibel – doch weder nach den Maßstäben der alten aristokratischen noch nach denen der ‚thukydideischen‘ Anthropologie erklärbar; es scheint als wolle Euripides zeigen, daß beide Erklärungsmodelle Potential besitzen, da man Agamemmons Entscheidung für das Opfer mit Hilfe des thukydideischen Pleonexie-Modells verstehen könnte, seinen Plan, die Tochter unter Verzicht auf den Zug zu retten, mit Hilfe der alten ‚aristokratischen‘ Anthropologie, da dieser Plan dem Wohl der Familie verpflichtet ist und mit Blick hierauf Agamemmon sogar altruistisch erscheinen könnte.

Darüber hinaus verbreitert Euripides das Spektrum des Wandels,<sup>147</sup> indem er nicht nur Agamemmon, sondern auch Iphigenie und Menelaos derlei durchlaufen läßt. Zuerst rückt Menelaos davon ab, auf dem Opfer Iphigenies zu beharren, als der Versuch Agamemmons, die Reise seiner Tochter nach Aulis zu verhindern, scheitert: Ein Bote meldet, daß deren und Klytimestras Ankunft unmittelbar bevorsteht (V. 414–39) – und Agamemmon resigniert,

---

146 Übersetzung nach Th. Buchheim, Gorgias von Leontinoi, Reden, Fragmente und Testimonien, herausgg. mit Übers. u. Kommentar, Hamburg 1989, hier 9.

147 Siehe dazu etwa N.S. Rabinowitz, The Strategy of Inconsistency in Euripides' Iphigenia at Aulis, CB 69, 1983, 21–27; Chr. E. Sorum, Myth, Choice, and Meaning in Euripides' Iphigenia at Aulis, AJP 113, 1992, 527–542.

ja erwartet voll Bitterkeit, daß er seiner Tochter den Opferplan enthüllen muß (V. 440–68). Nun lenkt Menelaos ein:

*„Als ich aus deinem Auge Tränen strömen sah,  
ward ich gerührt, ich mußte selber mit dir weinen,  
verwerfe, was ich vorhin sprach, und will an dir  
nicht grausam handeln [...].*

*Zudem empfand ich Mitleid für das arme Mädchen,  
ich mußte daran denken, daß sie mir verwandt [...].“* (V. 477–80, 491/2).

Rührung und Mitleid, *οἰκτίρειν* und *ἔλεος*, so benennt Menelaos selbst die Gründe für seinen Wandel. Menelaos' Wandel, so arbeitet also Euripides heraus, ist gegründet in der Fähigkeit des Menschen zum Mitleid, eine Fähigkeit, die in diesem Fall stärker als der Aspekt des Nutzens ist – ‚thukydideisch‘ läßt sich damit dieser Menelaos nicht mehr verstehen. Auch hierin geht Euripides also über die Anthropologie von *Phönissen* oder *Orestes* hinaus.

Der merkwürdigste Wandel vollzieht sich in Iphigenie.<sup>148</sup> Zunächst fleht sie, als sie von dem ihr zgedachten Geschick erfährt, ihren Vater an, ihr Leben zu schonen (V. 1211–1252); ihre Rede benutzt verschiedene rhetorische Strategien, um Agamemnon von seinem Plan abzubringen. So führt sie nicht nur den kleinen Bruder als Mitbittenden an (V. 1242), greift sie die Wendungen der Hikesie,<sup>149</sup> also der ritualisierten Bitte,<sup>150</sup> auf, Iphigenie appelliert auch explizit an Agamemnons Mitleid:

*„[...] habe Scheu vor mir und bejammere mein Leben.“* (V. 1246). Auch hier gebraucht Euripides mit dem Verb *κατοικτίρειν* den Schlüsselbegriff *οἶκτος*.

Iphigenie beendet ihre Rede mit einem merkwürdigen Schlußstein, einem Argument, in dem sie explizit alle Gründe, die sie in ihrer Rede vorgebracht habe, umschlossen sieht:

148 Aus der umfangreichen Literatur dazu siehe insbesondere D. Sansone, *Iphigenia changes her mind*, ICS 16, 1991, 161–172.

149 Siehe hierzu zunächst J. Kopperschmidt, *Die Hikesie als dramatische Form*, Diss. Tübingen 1967 bzw. zuletzt R. Bernek, *Dramaturgie und Ideologie. Der politische Mythos in den Hikesiedramen des Aischylos, Sophokles und Euripides*, München/Leipzig 2004.

150 V. 1216: *ἰκετήριαν δὲ γόνασιν ἐξάπτω σέθεν τὸ σῶμα τοῦμόν [...]*, ferner 1242, 1247.

„Die Sonne schauen bleibt des Menschen höchste Lust;  
die Unterwelt ist finster. Töricht, wer den Tod  
herbeiwünscht. Lieber elend leben als schön sterben.“ (V. 1250–52).

Hiermit zitiert sie eine ‚anthropologische‘ Grundannahme der griechischen Literatur, daß das Leben unvergleichlich besser sei als der Tod, eine Annahme, die bereits in der *Odyssee* in der Begegnung mit Odysseus der Schatten Achills formuliert:

„Preise mir jetzt nicht tröstend den Tod, ruhmvoller Odysseus.  
Lieber möcht‘ ich als Knecht einem anderen dienen im Tagelohn,  
einem dürftigen Mann, der selber keinen Besitz hat,  
als hier Herrscher sein aller abgeschiedenen Seelen.“ (Od. 11, 488–91).

Euripides gebraucht diesen Gedanken mehrfach, um in unterschiedlichen Zusammenhängen den Wert des Lebens an sich zu betonen.<sup>151</sup> Hier in der *I. A.* ruft Iphigenie das Konzept vom ‚Höchstwert‘ des Lebens auf, um ihrer Rede einen wirkungsvollen Abschluß zu geben, d. h., eine Unrelativierbarkeit ihres verzweifelten Anliegens zu begründen. Man kann in dieser Rede damit geradezu ein Muster für die von Platon im *Phaidros* (272a5) so apostrophierte Technik der rhetorischen ἐλευνολογία, der Fähigkeit, Mitleid zu erregen sehen.<sup>152</sup> Die anthropologische Konzeption vom Höchstwert des Lebens ist also Instrument geworden.

Agamemnon entzieht sich Iphigenies Flehen gleichwohl, er begründet die Unvermeidlichkeit des Opfers mit der andernfalls drohenden Meuterei des Heeres und der Bedeutung des Trojazuges für ganz Griechenland (V. 1255–75).

Daß das erste Argument zutrifft, zeigt im nächsten Epeisodion das Scheitern Achills, der vor seinen eigenen Kriegern fliehen muß, die ihm seinen Einsatz für Iphigenie verübeln und lieber ihren Anführer steinigen als auf den Kriegszug verzichten wollen (V. 1345 ff.). Hiermit knüpft Euripides an die ‚Psychologie der Massen‘ an, die auch die *Bakchen* am Beispiel der entfesselten Mänaden inszenierten. In der *I. A.* ist insofern ein neuer Akzent gesetzt, als es nicht religiöser Fanatismus ist, der jeden Widerstand zu überrollen droht, sondern der Aufstand des Heeres gegen Achill als Kombina-

151 Siehe etwa Alc. 693; Or. 1523, weitere Stellen bei Stockert Bd. 2, 549.

152 Siehe hierzu auch E. Heitsch, Platon, Apologie des Sokrates. Übers. u. Kommentar, Göttingen 2002, 42 Anm. 18 bzw. 142/3 als Kommentar zu Apol. 34b 6ff.

tion einer blutgierigen Menge mit versierten Rädelsführern – so erscheint hier Odysseus – geschildert wird (V. 1357, 1362–64).

Nun zeigt Iphigenie eine veränderte Haltung, die sie als Resultat ihres eigenen Nachdenkens ausgibt (οἷα δ' εἰσηλθὲν μ', ἄκουσον, μήτηρ, ἐννοουμένην, V. 1374). Mit bemerkenswerter Nähe zur Argumentation Agamemnons, der die politische Notwendigkeit des Opfers ausgeführt hatte, begründet sie nunmehr den Entschluß, sich zu opfern, weil sie die Verantwortung für Griechenland fühlt und sich durch ihren Opfertod für Griechenlands Freiheit Ruhm erwartet. Ferner operiert sie mit einer anthropologischen Differenz zwischen Mann und Frau:

„Nie soll es geschehen, daß er [sie meint damit den von seinen eigenen Kriegern bedrohten Achill]

*um ein Mädchen, mit dem ganzen Griechenheere kämpft und fällt.*

*Mehr als tausend Weiber ist ein Mann des Sonnenlichtes wert.*“ (V. 1392–94). Kommentatoren pflegen diese Verse verzweifelt zu relativieren: sie seien keineswegs als Meinung des Euripides aufzufassen, sie seien ironisch usw.<sup>153</sup> Mir scheint dagegen unterschätzt, daß Iphigenie mit diesen Versen die Peroratio ihrer Bittrede an Agamemnon zurücknimmt, in der sie ja eine prinzipielle Gleichheit aller Menschen in ihrer Liebe zum Leben formulierte. Hier hingegen ist eine Differenz der Geschlechter festgestellt und hierarchisch bestimmt. Dies verweist auf ein anthropologisches Konzept, das eine grundsätzliche Verschiedenheit von Mann und Frau ‚von Natur aus‘ annimmt und das sich etwa in Xenophons *Oikonomikos* findet, wenn dort davon die Rede ist, daß der Körper des Mannes vom Gott für Arbeiten und Mühen außerhalb des Hauses, der der Frau für Arbeiten innerhalb des Hauses geschaffen worden und beide Geschlechter mit unterschiedlichen Eigenschaften (Mann Mut, Frau Angst) ausgestattet worden seien (Oikon. Kap. 7).<sup>154</sup> Iphigenie, so kann man prägnant zusammenfassen, ruft

153 Siehe etwa Stockert Bd. 2, 589 ad loc.

154 Siehe dazu S. Föllinger, Frau und Techne: Xenophons Modell einer geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, in: B. Feichtinger, G. Wöhrle (Hrsgg.), Gender Studies in den Altertumswissenschaften: Möglichkeiten und Grenzen, Trier 2002, 49–63. Vgl. ferner S. Föllinger, Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis in der Sicht griechischer Philosophen des 4. bis 1. Jhdts. v. Chr., Stuttgart 1996.

mit ihren Versen ein ‚xenophontisches‘<sup>155</sup> Modell der Anthropologie auf.

Die Valenz ihrer Argumentation sucht Iphigenie zudem dadurch zu stärken, daß sie ein ‚regionalanthropologisches‘ Moment zugrunde legt, die prinzipielle Differenz zwischen ‚Griechen‘ und ‚Barbaren‘:

„*Soll der Griechen dem Barbaren doch gebieten, Mutter, nie  
der Barbar dem Griechen! Er ist Sklave, aber wir sind frei.*“ (V. 1400/1).

Aristoteles wird eben den ersten dieser Verse mit emphatischer Zustimmung zitieren, um darin einen Beweis für seine Annahme zu sehen, daß Barbar und Sklave von Natur dasselbe seien (Pol. 1,2, 1252b8/9).<sup>156</sup>

Die Analyse der Iphigenie-Rede zeigt also zweierlei: einerseits ändert Agamemmons Tochter tatsächlich scheinbar überraschend ihre Position, andererseits ist dieser Positionswechsel auf einen Wechsel im anthropologischen Konzept gegründet; geht sie in der Bittrede an Agamemnon von einem gleichsam ‚archaischen‘ Menschenverständnis aus, so ist ihre zweite Rede ‚modern‘, insofern sie die Geschlechter xenophontisch und die Griechen und Barbaren regionalanthropologisch differenziert. Die I. A. liefert damit einen erstaunlichen Befund: die berüchtigten Meinungsumschwünge eines Agamemnon, seines Bruders Menelaos und der Iphigenie, die dem Brüderpaar den Vorwurf innerer Hohlheit<sup>157</sup> und der Tochter den des Bruchs in der Figurenzeichnung eingetragen haben, erweisen sich als Experiment des Dichters, der seine Figuren unterschiedliche anthropologische Konzepte aufgreifen bzw. benutzen läßt. Damit setzt dieses letzte Stück fort, was im gesamten Spätwerk des Euripides erkennbar ist – ein sich stetig weiterentwickelndes Nachdenken des Tragikers über das Wesen, ja das Funktionieren des Menschen.

155 Mit diesem Begriff ist nur der Typ zu bezeichnen gesucht, nicht hingegen eine chronologisch korrekte Bestimmung gegeben; immerhin deutet die Konvergenz zwischen I. A. und Xenophons *Oikonomikos* darauf, daß Xenophon auf ältere Vorstellungen zurückgreift.

156 Siehe hierzu den Kommentar von E. Schütrumpf, Aristoteles, Politik, Buch 1, übers. u. erläutert, Darmstadt 1991, 195–98.

157 So Snell, Aischylos (wie Anm. 144) 151.

Versucht man zusammenzufassen, was sich aus den vorangehenden Abschnitten für ‚Euripides als Anthropologen‘ ergibt, so kann man feststellen, daß der Dichter sich mit seinen Tragödien intensiv am Diskurs über die Frage, was der Mensch ist, beteiligte, daß er – wie zu erwarten war – sowohl die traditionellen Modelle der Anthropologie aufgriff, um etwa edle und zugleich leidende Helden mit einem festen Wesenskern zu zeichnen, daß er aber auch die Grenzen dieser ‚alten‘ Anthropologie thematisieren ließ (etwa im *Hippolytos*), ja sie ausdrücklich in ihrem defizitären Erklärungswert ausspielte, um so dramatisches Konfliktpotential zu gewinnen (so in der *Elektra* oder im *Cyclops*). In einer Reihe von Dramen ist erkennbar, daß Euripides die neuen Ansätze, den Menschen zu verstehen und zu erklären, aufgriff, ja in Erörterung von Phänomenen wie Pleonexie und Philotimie in *Phönissen* und *Orestes* sogar Texten wie dem Geschichtswerk des Thukydides zeitlich vorausliegt. Als „Entdecker“ dieser Facetten des Menschen kann Euripides wohl nicht gelten, da augenscheinlich in der Spätphase des Peloponnesischen Krieges derartige Perspektiven auf den Menschen fester Bestandteil des anthropologischen Diskurses gewesen sind. In *Bakchen* und *Aulischer Iphigenie* werden dagegen Seiten des Menschen inszeniert, die, soweit erkennbar, sonst in der Literatur des späten 5. oder frühen 4. Jahrhunderts nicht erscheinen. Hier, so kann man schließen, erweiterte Euripides mit seinen Dramen die Möglichkeiten der Anthropologie und wurde damit zu einem veritablen (literarischen) Anthropologen.

Bemerkenswerter Weise hat Sophokles mit seinem eingangs zitierten Dictum etwas durchaus Wesentliches am Werk des Euripides festgestellt: den Verzicht auf eine normative Menschendarstellung, um statt dessen die Menschen zu zeigen, wie sie sind: οἷοι εἶσιν (Aristot. Poetik Kap. 25, 1460b34).<sup>158</sup>

---

158 Ich danke Winfried Bühler, Richard Buxton, Therese Fuhrer, Helmut Pfothner, Martin Schrage und Rainer Warning für wichtige Hinweise.