

## HERODOTS KROISOS-LOGOS: REZEPTIONSSTEUERUNG UND GESCHICHTSPHILOSOPHIE<sup>1</sup>

Seit den Arbeiten von Pagel, Regenbogen, Bischoff und Hellmann<sup>2</sup> ist die Herodot-Forschung wesentlich von der Frage bestimmt worden, ob das Geschichtswerk des Herodot, das den stetigen Machtzuwachs des persischen Reiches bis zur großen Niederlage in den Kriegen gegen Griechenland als Leitstruktur<sup>3</sup> hat<sup>4</sup>, von einer bestimmten Geschichtsphilosophie<sup>5</sup> beeinflusst ist und, wenn ja, wie sich der Inhalt

<sup>1</sup> Abgekürzt werden im folgenden zitiert: F. Jacoby, Herodotos, RE Suppl. II, 1913, 205–520 (= Jacoby); M. Pohlenz, Herodot. Der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes, Stuttgart <sup>2</sup>1961 (= Pohlenz); H. Erbse, Der erste Satz im Werk Herodots, in: Festschrift Bruno Snell, München 1956, 209–222 (= Erbse 1956); T. Krischer, Herodots Prooimion, in: Hermes 93, 1965, 159–167 (= Krischer); H.R. Immerwahr, Form and Thought in Herodotus, Cleveland 1966 (= Immerwahr); K. v. Fritz, Die griechische Geschichtsschreibung, Bd. I: Von den Anfängen bis Thukydides, Berlin 1967 (= v. Fritz); H. Erbse, Über Herodots Kroisos-Logos, in: Kleine Schriften, Berlin 1979, 19–202 (= Erbse 1979); W. Marg, Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung (Wege der Forschung 26), Darmstadt <sup>3</sup>1982 (= WdF); W. Nicolai, Versuch über Herodots Geschichtsphilosophie, Heidelberg 1986 (= Nicolai); J.A.S. Evans, Herodotus, Explorer of the Past. Three Essays, Princeton 1991 (= Evans); D. Fehling, Herodotus and his ‚Sources‘. Citation, Invention and Narrative Art, Leeds 1989 (= Fehling); H. Erbse, Studien zum Verständnis Herodots, Berlin 1992 (= Erbse 1992).

<sup>2</sup> K.-A. Pagel, Die Bedeutung des aitiologischen Moments für Herodots Geschichtsschreibung, Diss. Berlin, Leipzig 1927; O. Regenbogen, Herodot und sein Werk, in: Die Antike 6, 1930, 202–248 (= Kleine Schriften, hrsg. v. F. Dirlmeier, München 1961, 57–100); ders., Die Geschichte von Solon und Krösus. Eine Studie zur Geistesgeschichte des 5. und 6. Jahrhunderts, in: Das humanistische Gymnasium 41, 1930, 1–20 (= Kleine Schriften 101–124); H. Bischoff, Der Warner bei Herodot, Diss. Marburg, Borna/Leipzig 1932; F. Hellmann, Herodots Kroisos-Logos, Diss. Berlin, Berlin 1934.

<sup>3</sup> Dieser Begriff soll einerseits an den Begriff des Leitmotivs erinnern (vgl. Pohlenz 9–21, 29 u.ö.), vor allem aber darauf verweisen, daß die Abläufe der persischen Geschichte nicht an einzelnen Stellen auftauchen und dann wieder verschwinden (was mit dem Terminus ‚Motiv‘ impliziert wäre), sondern daß die persische Geschichte den Aufbau des Werks wesentlich bestimmt und die Einordnung der einzelnen Teilbereiche festlegt (‚Struktur‘). Zu den anderen in der Herodot-Forschung verwendeten Begriffen s. Nicolai 17.

<sup>4</sup> Auch bei den Interpreten, die eine konzeptionelle Einheit in Herodots Werk in Zweifel ziehen (so vor allem Jacoby 379 f.; in neuerer Zeit v. Fritz 237–239; A. Lesky, Geschichte der griechischen Literatur, Bern/München <sup>3</sup>1971, 353), wird in diesem von Regenbogen, Herodot und sein Werk (wie Anm. 2) 71 in den Vordergrund gerückten Darstellungsprinzip so etwas wie ein struktureller Leitfaden gesehen (Jacobys Hauptlinie H [283–326]; v. Fritz 106; Lesky, ebd.).

<sup>5</sup> Der Begriff ‚Geschichtsphilosophie‘ ist hier nicht dahingehend zu verstehen, daß He-

dieser Geschichtsphilosophie darstellt. Für den ersten Teil dieser Frage gibt es spätestens seit den strukturalistischen Untersuchungen von Immerwahr, Cobet, Hunter und Wood deutliche Indizien für eine positive Antwort<sup>6</sup>. Die Frage nach dem Inhalt der Herodoteischen Geschichtsphilosophie darf demgegenüber als offen bezeichnet werden.

\* \* \*

Betrachtet man das Verhältnis von Einsatzpunkt und Leitstruktur von Herodots Werk, ergibt sich ein auffälliger Befund. Obwohl der Aufbau unübersehbar an der persischen Geschichte (genauer: den Geschicken der einzelnen Großkönige) orientiert ist, steht diese gerade am Beginn des Werks, in der ersten Hälfte des ersten Buches, *nicht* im Zentrum der Darstellung; dort geht es vielmehr um die Geschichte der Lyder, speziell ihres Königs Kroisos<sup>7</sup>.

Auch mit der im Proöm umrissenen Darstellungsabsicht (Rühmung menschlicher Leistungen, besonders der Taten<sup>8</sup> von Griechen und Barbaren; Darlegung der

Herodot so etwas wie Plan und Ziel der Geschichte seiner Darstellung zugrunde gelegt hätte (was seit Herders 1774 erschienener Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ generell als Definition des Begriffs ‚Geschichtsphilosophie‘ angesehen werden darf), sondern es handelt sich um einen sehr viel bescheideneren Ansatz, nämlich um Darstellung der historischen Begebenheiten nach einer bestimmten anthropologischen Grunderkenntnis, die möglicherweise deshalb als strukturierendes Element gewählt wurde, um eine Erkenntnis über die φύσις ἀνθρώπων auszusprechen. Es ist diese Form der Geschichtsbetrachtung, die K. Reinhardt als „symptomatisch“ bezeichnet hat (Herodots Persergeschichten. Östliches und Westliches im Übergang von Sage zu Geschichte [1940]), dieser Begriff hat sich jedoch nicht durchgesetzt. Zur Begriffsgeschichte s. U. Dierse – G. Scholz, Geschichtsphilosophie, Historisches Wörterbuch der Philosophie 3, 1974, 416–439.

<sup>6</sup> Siehe dazu Anm. 31. Zuvor haben vor allem Regenbogen, Hellmann, Bischoff und Pohlenz diese Sicht vorbereitet.

<sup>7</sup> So zuletzt Erbse (1992) 30: „Man wird nicht bezweifeln dürfen, daß der Geschichtsschreiber das Schicksal des Lyderkönigs als Exkurs in der Erzählung vom Aufstieg des Kyros hätte behandeln können“. Vgl. auch Immerwahr 41; A. Heuß, Motive von Herodots lydischem Logos, in: Hermes 101, 1973, 387; Erbse (1979) 198. Der Versuch einer Erklärung bei Lesky (wie Anm. 4) 353: „Man hat es längst als eines der wichtigsten Baugesetze des Werkes erkannt, daß die verschiedenen Völker dann ins Blickfeld treten, wenn das Perserreich im Zuge seiner Expansion mit ihnen in Berührung gerät. Das hätte aber für das erste Buch den Einsatz mit den ersten Schritten zur persischen Macht ergeben und dem Lyderabschnitt einen entsprechend späteren Platz angewiesen. In Wahrheit läuft die Erzählung anders, assoziativ: Herodot hat um der Vollständigkeit willen allerlei Geschichten über den Beginn der Feindschaft referiert, die von der Gegenseite stammen. Er kann aus eigenem nur soviel sagen, daß als erster Kroisos griechischen Städten die Freiheit nahm. Damit ist die lydische Geschichte da.“

<sup>8</sup> Zur Bedeutung von ἔργα s. Pohlenz 3, Anm. 1.

Kriegsursache) läßt sich diese Konzentration auf die Person des Lyder- und nicht des Perserkönigs nicht unmittelbar verbinden<sup>9</sup>. Wenn nämlich der Aufbau des Gesamtwerks an einer einheitlichen Leitstruktur orientiert ist und die Abfolge ‚Kroisos – Kyros‘ zu dieser Leitstruktur passen soll, dann müßte, da Griechenland über Lydien mit der persischen Geschichte verbunden wird, entweder die *griechische* Geschichte Herodots Leitstruktur sein – was sie nicht ist – oder es ging Herodot in seiner Darstellung nicht primär um eine Auseinandersetzung ‚Persien – Griechenland‘, sondern um eine Auseinandersetzung der Erdteile ‚Asien – Europa‘ (als dessen einziger Exponent im 6. und 5. Jahrhundert v.Chr. für einen Griechen nur Griechenland in Frage kommen konnte)<sup>10</sup>.

Für diese Auffassung spräche auch das Proöm: In ihm wird ja ausdrücklich von Kriegen zwischen βάρβαροι und Ἕλληνες als Thema des Werks gesprochen. Herodots Darstellungsziel scheint danach in der Tat nicht ein Antagonismus ‚Persien – Griechenland‘, sondern ein Antagonismus ‚Asien – Europa‘ gewesen zu sein<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Es spielt dabei keine Rolle, ob man die These vertritt, Herodot habe Kroisos deshalb so ausführlich behandelt, weil er diejenige Herrscherpersönlichkeit war, über die ihm als erste sichereres Wissen bekannt war. Der zeitliche Ansatzpunkt, an dem dieses beginnt, verweist im Herodoteischen Geschichtswerk überall auf die Mitte des 6. Jahrhunderts (s. dazu Pohlenz 7; W.M. van Leiden, *Spatium Historicum*, in: DUJ NS 11, 1949/50, 94–96 [= WdF S. 176–178], hier wird allerdings ein Zeitraum von 200 Jahren vor Herodots Lebenszeit als wirklichkeitsgetreu beschreibbare Periode angesetzt, während aus den Belegen nur ein *spatium historicum* von ca. 100 Jahren angesetzt werden kann; A.D. Momigliano, *Studies in Historiography*, London 1966, 114. Gegen diese Auffassung: K. Nickau, *Mythos und Logos bei Herodot*, in: *Memoria Rerum Veterum. Neue Beiträge zur antiken Historiographie und Alten Geschichte. Festschrift für C.J. Classen zum 60. Geburtstag*, hrsg. von W. Ax [Palingenesia XXXII], Stuttgart 1990, 93–100). Mithin hätte auch Kyros den Anfang bilden und Kroisos in die Darstellung eingefügt werden können.

<sup>10</sup> Herodots bedeutendster Vorgänger Hekataios hat sich bei der Darstellung Europas und Asiens nur an geographischen Kriterien orientiert, in der von einem grundsätzlichen Antagonismus nichts zu erkennen ist; vielmehr stellen die beiden Kontinente einfach nur die beiden Großteile der Erde dar (auch Ägypten und Libyen sind unter Asien erfaßt; von einem Konflikt Orient – Okzident kann also auch deswegen keine Rede sein) und werden in der Darstellung nicht unterschiedlich behandelt. Von kriegerischen oder auch nur politischen und merkantilen Beziehungen, geschweige denn von so etwas wie einer altererbten Feindschaft zwischen Europa und Asien gibt es bei Hekataios keinerlei Spuren, auch dort nicht, wo er sich offenbar etwas ausführlicher zu einer geographischen Bezeichnung äußert (FGrHist 1 F 119; 127).

<sup>11</sup> Am deutlichsten hat Pohlenz diesen Gedanken entwickelt, er spricht sogar von „Erbfeindschaft“ zwischen Asien und Europa (4 f.; ähnlich auch Erbse [1956] 220; Immerwahr 41 und 43 f.; v. Fritz 211. Anders Jacoby 484: „Der große und fruchtbare Gedanke des Kampfes zwischen Asien und Europa wird, wie er nicht in H.s Kopf entstanden ist, so auch nicht wirklich verwertet“). Als Beweis wird dazu vor allem der Abschnitt I 4, 1–4 angeführt, in dem Herodot in der Tat davon spricht, daß Griechen und Perser Vorkämpfer ihrer Erdteile seien, aber man sollte diesen Abschnitt nicht als Zeugnis für Herodots eigene Ansicht heranziehen; die deutliche Abwendung vom persischen Erklärungsmodell in I 5 ist m.E. unübersehbar. Die Analyse bei Fehling 50–57, in der gezeigt wird, daß Herodot hier die persische Darstellung

Mit einem solchen – globalen – Darstellungsziel ließe sich ohne weiteres begründen, warum vor den Persern die Lyder zum Thema genommen werden: Nach den mythischen Auseinandersetzungen der Griechen mit anderen Völkern Asiens (Phöniziern, Kolchern und Troern) wären in der chronologischen Abfolge nun eben die Lyder an der Reihe gewesen, zumal Herodot bei ihrem König Kroisos das erste sichere Wissen von ἄδικα ἔργα<sup>12</sup> gegenüber den Griechen hatte. Daß anschließend eine Einengung ausschließlich auf die Perser als Gegner erfolgte, müßte darauf zurückgeführt werden, daß dieses Volk ganz Asien unter seine Herrschaft gebracht hatte.

Eine solche Deutung läßt sich nicht definitiv widerlegen<sup>13</sup>. Setzt man aber voraus, daß es vor allem die Kampagnen von Dareios und Xerxes waren, die Herodot als Zielpunkte seiner Darstellung gewählt hatte<sup>14</sup> (unabhängig davon, ob er zuvor schon geographische Studien betrieben hatte, die er in sein Geschichtswerk integrieren konnte<sup>15</sup>), dann mußte ihm als das historisch *relevante* Thema die spezifische Auseinandersetzung zwischen zwei *Völkern*, den Persern und den Griechen, und nicht zwischen den Erdteilen<sup>16</sup> gelten. Diese Annahme wird auch durch die ausge-

der Vorgeschichte zu wesentlichen Teilen selbst gestaltet hat, stützt diese Deutung durchaus: Herodot entwarf eine ‚persische‘ Vorgeschichte, um seine Sicht der Dinge dezidiert davon abzusetzen. Daß Herodot dieses Modell überhaupt präsentiert, mag auch damit zusammenhängen, daß, wie Polenz (5) richtig sagt, die vermutlich meisten Athener der Generation von Salamis das Gefühl hatten, nicht nur gegen Persien, sondern letztlich gegen ganz Asien gesiegt zu haben (zum Antagonismus ‚Asien – Europa‘ im 5. Jahrhundert s. W. Sieberer, *Das Bild Europas in den Historien. Studien zu Herodots Geographie und Ethnographie Europas und seiner Schilderung der persischen Feldzüge*, Innsbruck 1995, 122–142). Das ist aber eindeutig nicht Herodots eigene Ansicht. Eine Erklärung dazu, warum Herodot diese persische Darstellung (vermutlich nach 480/479 entstanden; s. dazu H.F. Bornitz, *Herodot-Studien, Beiträge zum Verständnis der Einheit des Geschichtswerks*, Berlin 1968, 169–192) ablehnt, bei Erbse (1979) 185 f.

<sup>12</sup> Die ἄδικα besteht für Herodot offenbar in der Irreversibilität von Kroisos' Aktionen gegen die kleinasiatischen Griechen; vgl. dazu etwa Erbse (1979) 197; Evans 30. Anders Immerwahr, der nicht Kroisos' Machtstreben gegenüber den kleinasiatischen Griechen, sondern erst den Übergang über den Halys als seinen ‚Sündenfall‘ betrachtet (155. 158).

<sup>13</sup> Letztlich hängt die Beweisbarkeit an der Frage, welche Fähigkeiten der jeweilige Interpret Herodot zugestehen bereit ist und von welchem methodischen Standpunkt aus (historisch oder philologisch) er sich dem Text nähert. Auch wenn ein so bedeutender Althistoriker wie J. Beloch dem Altphilologen eine nahezu unbegrenzte Naivität vorwarf, dem Althistoriker dagegen extremes kritisches Bewußtsein bescheinigte (s. dazu v. Fritz 462), der Ansatzpunkt der hier vorliegenden Anmerkungen ist philologisch, so daß Fragen der Rezeptionssteuerung bzw. der Einheit des Werks im Mittelpunkt stehen.

<sup>14</sup> Besonders deutlich Polenz 120–163, bes. 128 f.

<sup>15</sup> Siehe dazu ausführlich v. Fritz 419–442.

<sup>16</sup> Es ist ohnehin problematisch, den Begriff βάρβαροι mit dem Kontinent Asien gleichzusetzen. Vielmehr umfaßt in Herodots Zeit dieser Begriff alle Nicht-Griechen, d.h. auch Europäer wie etwa die autochthonen Bewohner Siziliens. S. dazu P. Georges, *Barbarian*

sprochen knappe Behandlung *anderer Völker* Asiens in ihrem spezifischen Verhältnis zu Griechenland gestützt: die gegenseitigen Beziehungen stellen kein Thema dar, das in eigenständigen Exkursen (z.B. Phönizien – Griechenland, Ägypten – Griechenland; Skythien – Griechenland) vertieft würde<sup>17</sup>. Demnach bestand Herodots Darstellungsziel *nicht* in erster Linie in einem welthistorischen Panorama, das dann nur durch die historischen Verläufe auf *ein Volk*, eben das persische, als Gegner der Griechen reduziert worden wäre.

Nun hat Herodot seinem Leser im Proöm angekündigt, die großen Werke einerseits der Ἕλληνες, andererseits der βάρβαροι (nicht: Πέρσαι)<sup>18</sup> und besonders auch die Ursache ihrer Kriege gegeneinander beschreiben zu wollen. Dieser Zusatz καὶ δὴ καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν πρὸς ἀλλήλους wirkt im Verhältnis zum Vorhergehenden merkwürdig aufgesetzt, jedenfalls ergibt er sich nicht stringent aus der zuvor angekündigten Rühmungsintention (μήτε ἔργα ... ἀκλεᾶ γένηται)<sup>19</sup>.

Asia and the Greek Experience. From the Archaic Period to the Age of Xenophon, Baltimore 1994.

<sup>17</sup> Siehe dazu Jacoby 347–352, bes. 347 f.: „Seine (Herodots) Disposition ist vielmehr dadurch gegeben, daß die einzelnen Barbarenlogoi als Exkurse in die Geschichte der Perser eingefügt werden. Es bedarf nur des Hinweises, um zu erkennen, daß *mindestens die ersten sechs Bücher jetzt eine Geschichte Persiens enthalten, ein ‚Buch über Persien‘ darstellen*“. Am ehesten wäre als eigenständiger Exkurs mit dieser Thematik noch die Geschichte Kyrenes anzusehen (IV 145–167), aber hier liegt ein besonderer Fall vor. Kyrene als griechische Kolonie in Libyen mußte durch die Landnahme in Auseinandersetzungen mit der Vorbevölkerung treten, eine globale Perspektive (die Dorer als Repräsentanten Griechenlands, die Kyrener als Repräsentanten Asiens) wird jedoch auch hier nicht erkennbar. Natürlich sind immer wieder Stellen zu finden, an denen von Auseinandersetzungen zwischen Griechen und anderen asiatischen Völkern als den Persern die Rede ist, aber das sind immer nur einzelne Episoden (so etwa zum Verhältnis Griechenland – Ägypten die Kapitel II 154. 160. 163. 169).

<sup>18</sup> Die Begriffe βάρβαροι und Πέρσαι beginnen zwar mit dem Ende der Perserkriege vor allem in Athen allmählich zusammenzufallen (s. dazu K. Raaflaub, Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes der Griechen, München 1985), sie sind in Herodots Werk jedoch nicht kongruent. So verwendet er etwa fünfmal häufiger den Begriff Πέρσαι als den der βάρβαροι (s. dazu Anm. 22); wenn man also bei Herodot eine ungenaue Verwendung dieser Begriffe erkennen wollte, müßte diese Ungenauigkeit eher darin liegen, daß der Begriff Πέρσαι den der βάρβαροι überlagert hat. Zudem hieße eine solche Annahme, Herodot die Fähigkeit einer semantisch genauen Verwendung der Wörter abzuspochen.

<sup>19</sup> Vgl. dazu Pohlentz 3: „Herodot denkt freilich noch nicht so logisch wie Thukydides, der gleich scharf den Krieg der Peloponnesier und Athener als sein Thema bezeichnet und dann ankündigt, er werde zuerst über die Kriegsursachen sprechen. Herodot geht es so, wie noch heute manchem Autor in seinem Vorwort: er ist so von seinem Gegenstand erfüllt, daß er sein eigenes Wissen beim Leser voraussetzt“; ähnlich auch Erbse 1956, 214. Gegen die Deutung von H. Drexler, Herodot-Studien, Hildesheim 1972, 8–11, s. Erbse (1979) 201 f.; eine Erklärung über die Struktur epischer Proömien bei Pohlentz 4 und Krischer 162. Die

Eine Variante, in der eine solche Verbindung explizit hergestellt wird, müßte vielmehr lauten: „damit Werke, groß und bestaunenswert, nicht ohne Kunde bleiben, die einen von den Griechen, die anderen von den Barbaren an den Tag gelegt. Und groß waren die Werke besonders in den Kriegen, die sie miteinander geführt haben. Diese also wird die folgende Darlegung besonders zum Thema haben, und nicht zuletzt auch, aus welchem Grund sie gegeneinander Krieg führten.“ Wenn Herodot eine solche Form für entbehrlich gehalten hat, bedeutet dies, daß mit der Erwähnung der Begriffe Ἕλληνες und βάρβαροι für den Leser schon erkennbar gewesen sein muß, daß im folgenden vor allem von den kriegerischen ἔργα der Griechen und Perser die Rede sein wird. Damit dieses Verständnis jedoch möglich wird, mußte Herodot bei den zeitgenössischen Lesern folgende Überlegungen voraussetzen: Wenn in der folgenden Darstellung große griechische Werke eng mit großen Werken der Barbaren verbunden sein werden, kann diese Verbindung nur über gegeneinander geführte Kriege bestehen. Wenn darüber hinaus von Ἕλληνες als einer Gesamtheit die Rede ist, schließt dies alle partikulär geführten Kriege irgendwelcher griechischen Poleis aus, und an panhellenischen Kriegen gibt es bis zum 5. Jahrhundert nur den troianischen und persischen Krieg. Der troianische Krieg hat jedoch mit Homer bereits einen Autor, der dem Vergessen entgegengewirkt hatte<sup>20</sup>, so daß nurmehr der persische Krieg denkbar war, in dem *die Griechen ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά* vollbracht hätten und von dem Herodot im folgenden seine Darstellung geben würde.

Auch hiernach müßten, wenn man voraussetzt, daß Herodot das Proöm mit Bezug auf sein Gesamtwerk verfaßt hat<sup>21</sup>, mit den βάρβαροι vor allem die Perser gemeint sein<sup>22</sup>. Sollte es zutreffen, daß er mit seiner Darstellung keinen Erdteilkampf im Auge hatte, ergibt sich als mögliche Deutung, daß mit diesem Ausdruck das unmittelbar bevorstehende intensive Eingehen auf die Lyder vorbereitet werden sollte: Erst die Anfangsposition der Λυδικά im Werk machte es erforderlich, im Proöm den allgemeineren Begriff der βάρβαροι und nicht den der Πέρσαι zu verwenden.

Deutung bei J. Astieri, *Discourses on the First Book of Herodotus*, London 1995, 4 (“Among the great and wonderful works, he promises to take up especially why the Greeks and barbarians warred with one another”) erklärt den Übergang zwischen ἔργα und αἰτία nicht zureichend. Noch direkter die Deutung bei Krischer, der bewundernswerte Werke und Krieg unmittelbar gleichsetzt (163); anders Erbse (1956) 214.

<sup>20</sup> Zur Wertung der Ereignisse im Troianischen Krieg bis in den Hellenismus hinein als Geschichte s. E. Visser, *Homers Katalog der Schiffe*, Stuttgart/Leipzig 1997, 20–25.

<sup>21</sup> Vgl. auch Jacoby 333 f. Die von R. Lattimore vertretene These einer Abfassung in strikt linearer und damit im Prinzip noch von Mündlichkeit geprägter Form (*The Composition of the History of Herodotus*, in: *CPh* 53, 1958, 9–21) hat begründeten Widerspruch gefunden; s. dazu v. Fritz 115–118.

<sup>22</sup> Obwohl die Bezeichnung Πέρσαι für die Perser die gebräuchlichere ist (609 Belege), kann auch βάρβαροι in dieser Funktion verwendet sein; es lassen sich immerhin 117 Belege nachweisen (Zahlen nach J. Powell, *A Lexicon to Herodotus*, Hildesheim 1977 [= Cambridge 1936]). In Krischers Deutung des Proöms werden dementsprechend die Begriffe βάρβαροι und Πέρσαι fast synonym verwendet.

Mit diesem Beginn wäre es nun durchaus möglich, die (für die Griechen) im Mythos enthaltene Geschichte ausführlich zu referieren; das aber hätte, unabhängig von Herodots Einstellung gegenüber dem Mythos als historischer Quelle<sup>23</sup>, wieder eine globale Perspektive evoziert: daran war Herodot offenbar nicht gelegen. Vielmehr eilt er in großen Schritten auf Kroisos zu, und dieser Weg wird nur in Form eines Referats von Erzählungen anderer durchlaufen. Herodot selbst führt mit scharfer Abwendung von den *Περσέων λόγοι* den Anfang des Konflikts auf eine Einzelperson zurück, eben auf den Lyder Kroisos. Dieser sei der erste gewesen, der mit Unrechtstaten, mit *ἄδικα ἔργα* gegen die Griechen, begonnen habe.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, daß der Kroisos-Logos, wenn er nicht nur assoziativ als erstes Element sicheren Wissens den Anfang von Herodots Werk bildet, einen bewußt gewählten Einsatzpunkt darstellt, den der Autor vor dem Einschwenken auf die persische Linie berücksichtigen wollte. Daß Kroisos für eine adäquate Rezeption seiner Darstellung durch den Leser von erheblicher, ja entscheidender Bedeutung ist, geht auch aus dem kurzen Methodenkapitel hervor, das sich unmittelbar an diesen Namen anschließt (I 5, 3 f.). Es geht hier nämlich nicht um die Frage, warum es gerade Kroisos gewesen ist, der mit *ἄδικα ἔργα* begonnen hat, oder wie sich dies genau auf die Griechen ausgewirkt hätte, sondern darum, daß sich in der Geschichte Großes und Kleines in einem steten Wechsel befinden. Mit dem Namen Kroisos verbindet Herodot also weniger das Thema militärischer Auseinandersetzungen als eine geschichtsphilosophische Aussage.

Diesem Themenbereich bleibt der Kroisos-Logos dann auch zu großen Teilen verpflichtet. Natürlich kommt dem Lyderkönig auch eine gewisse Bedeutung für die Perserkriege zu, da erst durch seine abschließende Eroberung der griechischen Städte in Kleinasien und die Übernahme seines Reiches durch die Perser die Bedingungen für einen Krieg zwischen Persien und Griechenland geschaffen wurden, aber Kroisos' Herrschaft über die kleinasiatischen Griechen erstreckt sich historisch auf eine nur kurze Epoche: das lydische Reich wird sehr bald von den Persern erobert werden, Kroisos für die weitere Entwicklung ohne Bedeutung bleiben<sup>24</sup>. Dementsprechend ist der Bezug auf die Eroberung der griechisch-kleinasiatischen Städte

<sup>23</sup> Siehe dazu B. Shimron, *Politics and Belief in Herodotus*, Stuttgart 1989 (*Historia Einzelschriften* 58), 17–25.

<sup>24</sup> Vgl. Jacoby 338: „Wenn aber daran [sc. an die erste Erwähnung des Kroisos und die Darstellung der Machtübernahme seines Geschlechts] die Geschichte von Kroisos' Vorgängern sich schließt, [...] so ist das ein flagranter Widerspruch zu dem Eingange dieses Abschnittes. Dieser Widerspruch läßt nur eine Erklärung zu: was wir jetzt als ersten Teil des Werkes kennen, war ursprünglich ein selbständiger *λόγος* von Kroisos.“ Ähnlich noch: D. Asheri, *Introduzione al libro primo*, In: *Erodoto, Le storie, Libro I*, Mailand 1988, CIII f.; allgemeiner: ders., *Introduzione generale*, ebd. XXIV f. Astieri (1995) 11–15 sieht ebenfalls eine deutliche Diskrepanz zwischen Proöm und der Fortsetzung durch die Kroisos-Geschichte, deutet diese Diskrepanz aber von einer sehr pragmatischen Wirkungsabsicht her, daß nämlich Herodot die Athener davor warnen wollte, sich zu selbstsicher zu verhalten.

durch die Lyder nur auf *einen* Satz beschränkt<sup>25</sup>, und andere Aspekte rücken in den Vordergrund: Nach der ersten Erwähnung seiner Person und, unmittelbar im Anschluß daran, einem ersten Verweis auf die geschichtsphilosophische Dimension des Gesamtwerks springt die Erzählung um fünf Generationen vor den mit Kroisos erreichten Zeitpunkt zurück: bis hin zur Machtübernahme der Memnaden-Dynastie in Lydien.

Bei der Darstellung dieser Machtergreifung durch Gyges findet sich nun zum erstenmal die für Herodots Werk so charakteristische novellistische Ausgestaltung<sup>26</sup>, die zum historiographischen Genos, wie wir es seit Thukydides kennen, nicht paßt, und dieses novellistische Element wird sich auch bei der Beschreibung von Kroisos' Schicksal fortsetzen. So wird berichtet werden, wie Kroisos griechische und ägyptische Orakel einer Art von Qualitätserprobung unterwirft oder wie er mit dem athenischen Staatsmann und Dichter Solon ein Gespräch über die Frage nach dem Wesen menschlichen Glücks führt.

Während dieses novellistische Element als Deutungsansatz gegen den Geschichtsphilosophen Herodot gedient hat<sup>27</sup>, ergibt sich spätestens mit dem Gespräch zwischen Solon und Kroisos ein unübersehbares Indiz dafür, daß Herodot immer auch von der *Darstellung* dessen, was man als historische Fakten bezeichnen kann, zugunsten einer geschichtsphilosophischen *Hintergrundanalyse* abweicht<sup>28</sup>. Ob-

<sup>25</sup> Vgl. dazu D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto 1989, 241 Anm. 82.

<sup>26</sup> Siehe dazu W. Aly, *Novelle*, RE XVII 1, 1936, 171–179.

<sup>27</sup> Siehe dazu unten S. 16.

<sup>28</sup> Es ist allerdings einschränkend festzuhalten, daß diese Ursachenanalyse vermutlich schon früher beginnt; letztlich kann man nirgendwo eine genau abgegrenzte Episode aus dem Gesamtduktus herauslösen, sondern Historisches und Novellistisches vermischen sich vom ersten Anfang bis zum Ende des Werks unauflöslich. Dazu als Beispiel die Kapitel I 6–29:

<i>Kapitel</i>	<i>Faktisch-Historisches</i>	<i>Exkursorisch-Novellistisches</i>
6	Kroisos: Abstammung und Herrschaftsgebiet; Eroberungen griechischen Gebiets; frühere Eroberungen	
7	Die Dynastie der Herakliden in Lydien; Kandaules	
8–12	[Die Machtübernahme durch Gyges]	Kandaules, seine Frau und Gyges
13	Die Konsolidierung von Gyges' Herrschaft durch einen delphischen Orakelspruch, in dem zugleich das Ende der Dynastie nach fünf Generationen angekündigt wird	[Das Ende der Memnaden-Dynastie als Rache der entmachteten Herakliden]
14,1–3		Gyges und seine Geschenke nach Delphi; Die Geschenke des Midas
14,4	Gyges' erfolglose Feldzüge gegen Milet, Sardes und Smyrna	
15	Ardys' Feldzüge	
16	Sadyattes' Feldzüge	
17	[speziell gegen Milet]	Die Militärmusik beim Feldzug gegen Milet; seine Strategie
18	nach sechsjährigem Krieg gegen Milet setzt Alyattes ihn fünf Jahre weiter fort	

wohl nämlich die zwischen Kroisos und Solon erörterte Frage nach dem Wesen des menschlichen Glücks (I 29–33) einem historiographischen Werk fremd zu sein scheint, wird doch schnell deutlich, daß sich das von Solon dargestellte Modell auch auf historische Entwicklungen anwenden läßt. Dieses Modell stellt sich, auf seinen allgemeinsten Nenner gebracht, so dar: Großer Reichtum hat schnell auch politisch-militärische Macht bei Menschen zur Folge, diese veranlaßt eine höhere Instanz, von Solon als *θεῖον* bezeichnet, zu einer Art von Gegenreaktion: sie führt eine Situation herbei, in der dieser Mensch im schlimmsten Fall seines Lebens, zumindest aber seiner Macht und seines Reichtums beraubt wird; insofern könne von einem wirklich glücklichen Leben erst dann gesprochen werden, wenn auch das Ende feststehe.

Am Beginn von Herodots Werk wird also ganz bewußt und auch um den Preis einer kleineren Unstimmigkeit im Proöm (βάρβαροι statt Πέρσσαι) der Gedanke ausgesprochen, daß ein ungefährdetes, also ununterbrochen glückliches und erfolgreiches Leben nicht in der beliebigen Verfügbarkeit des einzelnen Menschen steht, *selbst wenn er so reich und so mächtig ist, daß sich in ihm die Vorstellung festsetzt, diese Möglichkeit zu haben*<sup>29</sup>. Daß es sich bei dem Gedanken, der Solon in den

19	[das Ende des Krieges]	Alyattes' Krankheit nach dem Niederbrennen des Athena-Tempels von Assesos und das delphische Orakel;
20		die Alternativversion der Milesier (Periander);
21–22		der Trick des Thrasybulos
23–24		Periander und Arion;
25		Alyattes' Weihgeschenke
26	Machtübernahme des Kroisos; Sieg über Ephesos ganz Zentral-Kleinasien unter lydischer Herrschaft	
27,1–4		Der Rat des Bias/Pittakos
27,5	Der Vertrag mit den Inselgriechen	
28	Kroisos' Herrschaftsgebiet	
29–33		Die Solon-Novelle

Zielpunkt dieses Teils ist zweifellos das Kapitel 28, in dem der Umfang von Kroisos' Reich beschrieben ist, und das ist nach Herodots Beschreibung folgendermaßen entstanden: Gyges versucht erfolglos eine Erweiterung des lydischen Gebietes, schafft aber die Beziehung zu Delphi, Ardys erobert Priene, Sadyattes vertreibt die Kimmerier aus Sardes, erobert Smyrna und greift Klazomenai an; schließlich erlangen er und sein Sohn Alyattes eine Suprematie über Milet. Kroisos schließlich vollendet diese Eroberungen mit einem Sieg über Ephesos und den übrigen ionischen und aiolischen Bereich. Und bei diesen Eroberungen spielen nun nicht die militärischen Machtmittel eine entscheidende Rolle; die Ursachen liegen vielmehr in einzelnen Personen und in der Intelligenz, mit der sie sich mit den jeweiligen Situationen auseinandersetzen, was natürlich primär als novellistisches Element erscheint, aber durchaus eine Analyse dazu liefert, wie es zu Kroisos' gewaltigem Reich gekommen ist.

<sup>29</sup> Es darf dabei nicht übersehen werden, daß der Satz, der generell als wesentliches Indiz für ein direktes Eingreifen einer Gottheit in das menschliche Leben gewertet wird (ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν φθορον ὄν nicht auktorial präsentiert wird, sondern als Zitat aus dem Munde des Solon; man sollte daher nur den allgemeinen Sinn des Gesprächs als eindeutig Herodoteischen Gedanken deuten, nicht unbedingt den Wortlaut in allen Einzelheiten. Vgl. dazu auch die Interpretation von I 90 auf S. 21–23.

Mund gelegt wird, um ein Prinzip handelt, das überindividuelle (in unserer Terminologie: historische) Entwicklungen erklären helfen soll, wird daran deutlich, daß die Idee einer universellen Beherrschbarkeit der eigenen Lebensumstände und eines sicher geglaubten Erreichens aller gesetzten Ziele nicht nur dem Kroisos zu eigen ist, sondern im weiteren Verlauf des Werkes auch dem Kyros, dem Gründer des persischen Reiches, Dareios, seinem zweiten Nachfolger, ferner Polykrates, dem Tyrannen von Samos, und vor allem Xerxes, dem großen Gegenspieler der Griechen, unterstellt wird<sup>30</sup>.

Die Ausdeutung des geschichtsphilosophischen Gedankens ‚große Potentaten können trotz gewaltiger militärischer und finanzieller Ressourcen das, was sie wollen, nicht immer erreichen und in ihrer Macht schwere Einbußen erleiden, ja sogar ihr Leben verlieren‘ ist im Verlauf der Herodot-Forschung dahingehend ausgestaltet worden, daß Herodot am Scheitern dieser Großen der Geschichte die Konzeption einer *zwangsläufigen Vergeltung* als historisches Prinzip exemplifizieren wollte<sup>31</sup>. Damit habe er eine Idee der vorsokratischen Philosophie, zuerst ausgesprochen bei Anaximander, aufgegriffen<sup>32</sup>. So sei an Kroisos' Schicksal für Herodot zum ersten Mal innerhalb des von ihm beschriebenen Zeitraums das Prinzip erkennbar geworden, welches auch in den entscheidenden Ereignissen des griechisch-persischen Krieges wirksam gewesen sei: Immer größer und mächtiger geworden, habe Dareios und Xerxes in den vernichtenden Niederlagen von Marathon, Salamis und Plataiai ein Schicksal getroffen, das als Resultat eines universellen Prinzips unabhängig von persönlicher moralischer Verantwortung des Protagonisten unvermeidlich gewesen sei. Damit konnten die Aussagen von einer individuellen Verantwortung der historischen Protagonisten<sup>33</sup> mit den Aussagen von einer die Menschen de-

<sup>30</sup> Selbst von den Forschern, die in Herodot keinen Geschichtsphilosophen sehen wollen (s. dazu Anm. 33), wird doch dieser Aspekt durchaus zur Kenntnis genommen; so zuletzt D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto 1989 (Phoenix Einzelschriften 23), 256: "Book 1 implies and demonstrates so many attitudes towards past events that find subsequent parallels that the assumption of a *paradigmatic function* for it seems reasonable." Wenn Lateiner dennoch zögert, bei Herodot von Geschichtsphilosophie zu sprechen (ebd. 259 Anm. 45), könnte dies daran liegen, daß er eine andere Definition des Begriffs ‚Geschichtsphilosophie‘ voraussetzt (vgl. oben Anm. 5).

<sup>31</sup> Grundlegend: H.R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland 1966; die Umsetzung auf die Theodizee-Problematik vor allem bei J. Cobet, *Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes*, Wiesbaden 1971; H. Wood, *The History of Herodotus. An Analysis of the Formal Structure*, Den Haag 1972; V. Hunter, *Past and Process in Herodotus and Thucydides*, Princeton 1982; W. Nicolai, *Versuch über Herodots Geschichtsphilosophie*, Heidelberg 1986. Ein knapper Überblick über die Forschungsentwicklung in diesem Punkt bei Nicolai 14–18. 27–30.

<sup>32</sup> Anaximander B 1; Heraklit B 8 und 114; Empedokles B 135. Zu Herodots Geschichtsmodell im Verhältnis zu den Vorstellungen dieser Philosophen s. vor allem Erbse (1979) 191–195; Nicolai 26 f.

<sup>33</sup> Besonders prononciert hat diesen Gedanken Albrecht Dihle formuliert, wenn er sagt: „es fällt nicht der geringste moralische Schatten auf sein Bild“ (Griechische Literaturgeschichte, Stuttgart 1967, 227); Vertreter einer Vorstellung von einer Vorbestimmung des

terminierenden Gottheit in Einklang gebracht und Herodot zugleich vom Vorwurf einer gewissen Naivität entlastet werden<sup>34</sup>.

Hiernach stellt sich Herodots Geschichtsphilosophie so dar, daß in den historischen Entwicklungen ein Prinzip erkennbar sei, wonach der Mensch von seiner Natur, seinem Wesen her nicht anders könne, als tätig sein zu müssen, und mit eben derselben Zwangsläufigkeit – man hat dafür der Terminus „vorprogrammiert“<sup>35</sup> verwendet – irgendwann einmal scheitern müsse. Es handle sich hierbei um ein selbsttätig wirkendes Gesetz, das nicht vom individuellen moralischen Fehlverhalten eines Menschen abhängig sei. Zugespißt könnte diese Position so zusammengefaßt werden: Herodots Weltgesetz reagiert auf Macht, nicht auf Schuld.

Dieser Deutung steht die These gegenüber, daß es einen systematischen geschichtsphilosophischen Ansatz bei Herodot gar nicht gebe. Sie geht auf Felix Jacoby<sup>36</sup> zurück und hat bis heute besonders in der historischen Forschung eine gewisse Gültigkeit bewahren können<sup>37</sup>. Nicht selten wird Herodot in diesem Punkt als

menschlichen Schicksals (und damit einer Charakterisierung der Scheiternden letztlich als Opfer) zuerst ausführlich: Hellmann (vor allem 11–13. 108. 117. 122; Ansätze zuvor bei Regenbogen, Herodot und sein Werk [wie Anm. 2] 81 [„menschlich nicht deutbare Torheit des Kandaules“]); in neuerer Zeit: Segal (wie Anm. 48) 50 f.; Lesky (wie Anm. 4) 368 („schicksalhaft bestimmter Ablauf“); G. Schneeweiß (wie Anm. 46) 172; Erbse (1979) 191–195 (bes. 195: „Das Unternehmen [d.h. Xerxes' Feldzug] geht nun von der Gottheit aus und wird auch gegen den Willen des Menschen durchgesetzt“; dennoch finden sich in Erbses Diskussion immer auch Hinweise auf so etwas wie Schuld beim Protagonisten); Nicolai 23 („ausweglose Situation des Betroffenen“). Zuerst gegen die Annahme eines schicksalhaft vorgegebenen Waltens: Bischoff (wie Anm. 2) 45 („Er [d.h. der Mensch] eilt, blind für die Gefahr der Gegenwart, deren Abwehr noch in seiner Hand läge, wenn er sich zur Einsicht bringen ließe, ins Verderben“); so auch Pohlentz 120–129. Eine vermittelnde Position, bei der der weltgeschichtliche Automatismus immerhin eine gerechte Weltordnung verbürgt, bei W.S. Forrest, Herodotos and Athens. Mary White Memorial Lecture 1981, in: Phönix 38, 1984, 1–11.

<sup>34</sup> Zu der Problematik dieser zwei Erklärungsvarianten vgl. Evans 31.

<sup>35</sup> Nicolai 23.

<sup>36</sup> Jacoby 483: „Es liegt so, daß er [also Herodot] ihre Bedeutung [die der historischen Fakten] nicht erkannt hat, daß er im Grund doch noch lauter Einzelheiten kunstvoll aneinanderreihet, ohne rechtes Verständnis für ihre inneren Zusammenhänge, ja ohne rechtes Interesse dafür“; mit etwas anderer Betonung, aber im Kern vergleichbar noch Erbse (1979) 193: „Wollte man [...] annehmen, Herodot habe die Geschichte nach dem Grundsatz der Vergeltung regelrecht konstruiert, dann würde man ihn gründlich mißverstehen. Er kennt zu viele Schandtatzen, die nicht gesühnt wurden, und zu viel unverschuldetes Unglück.“ Ähnlich auch v. Fritz II 128: „Die Stelle [sc. I 207, wo Kroisos als Warner gegenüber dem Perserkönig Kyros auftritt] ist nur ein Beispiel dafür, daß sich bei Herodot zwar höchst interessante Ansätze zu einer tieferen ‚Sinnegebung‘ der Geschichte finden, daß man aber dem Ganzen nicht eine einheitliche Geschichtsphilosophie aufzwingen darf.“

<sup>37</sup> So etwa bei A. Heuß (wie Anm. 7); Ch. Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, München 1979, bes. 398; M. Grant, Klassiker der griechischen Geschichtsschreibung, München 1981, 55 f. Eine Ausnahme stellen hier die Arbeiten von H. Strasbur-

unvollendeter Wegbereiter einer kritischen Historiographie, vor allem Wegbereiter des Thukydides, gesehen; im Werk des Herodot hätte sich der Erzähler noch zu stark neben dem Historiker behauptet, so daß Inkonsequenzen in seiner Darstellung unvermeidlich wurden<sup>38</sup>.

Diese Sicht der Dinge berührt sich eng mit derjenigen, wie sie in der antiken Literaturgeschichtsschreibung zu erkennen ist, speziell bei Dionysios von Halikarnassos. Hiernach ist Herodots Erzählfreude überhaupt der Schlüssel zu seinem Werk; er sei eben ein *μυθολόγος* gewesen, dem es um *ἡθος*, um die Beschreibung von Charakterlichem, gegangen sei und der infolgedessen mehr in den Teilen als im Ganzen wirke<sup>39</sup>. Das hieße, auf die Kroisos-Geschichte umgesetzt, an ihr hätte Herodot vor allem der novellistische Aspekt gereizt; in diese Novelle wäre dann, fast unreflektiert, jedenfalls nicht eingebettet in eine explizite Geschichtsphilosophie, auch etwas von Herodots Weltsicht eingeflossen. Diese Weltsicht wäre damit eher als mentalitätsgeschichtliches Substrat denn als explizite Darstellungsintention zu verstehen.

So sind für die Kroisos-Gestalt bei Herodot gegenwärtig vor allem die Deutungsansätze maßgebend, mit denen man vor die Wahl zwischen Kroisos als Opfer eines Weltgesetzes und Kroisos als Mittelpunkt einer Novelle gestellt wird, oder, zugespitzt formuliert, zwischen einem fatalistischen Herodot der Philologen und einem novellistischen Herodot der Historiker. Gegen die Deutung Herodots als Historiker mit primär novellistischer Prägung sind hinreichende Gegenargumente vorgebracht worden, die vor allem anmahnen, daß man Herodot von sich selbst und nicht von seinem Nachfolger her deuten muß, aber wie steht es mit der Sicht ‚Herodot der Fatalist‘? H. Bischoff hat in seiner Marburger Dissertation von 1931 ein wesentliches Gegenargument ins Zentrum gerückt: die Rolle des Warners bei Herodot. Wäre wirklich alles determiniert, warum tauchen dann, wenn die Herrschenden wichti-

ger dar (Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung, Wiesbaden 1966 (SB Frankfurt a.M. 5, 3); Herodot als Geschichtsforscher, in: Studien zur Alten Geschichte, hrsg. v. W. Schmitthenner und R. Zoepffel, Band II, Hildesheim/New York 1982, 837–919). Im Bereich der philologischen Forschung haben sich in jüngerer Zeit Lateiner (wie Anm. 30) und Evans (29–33) in dieser Richtung geäußert.

<sup>38</sup> Herodot als (noch) unvollendeter Thukydides sehr deutlich bei Jacoby 479, etwas zurückhaltender, aber im Prinzip ähnlich, die althistorische Forschung (vgl. Anm. 36 u. 37). Zu diesem Vergleich s. auch Pohlenz 4 und v.a. 215–221, der Herodots Darstellungstechnik jedoch nur als anders, aber nicht als unvollendet bewertet.

<sup>39</sup> Vor allem in *Περὶ μῦθου* und im sog. Pompeius-Brief. Bedeutendster moderner Nachfolger war wohl U. v. Wilamowitz-Moellendorff (Die griechische Literatur des Altertums, in: Die griechische Literatur und Sprache, Berlin/Leipzig 1907, 58: „[...] namentlich die scheinbar pragmatische Verknüpfung der einzelnen Geschichten hat kaum mehr Wert als in den Metamorphosen Ovids. [...] Aber der Ohrenschaus, den diese ionische Mythologie gewährt [...], ist doch ein unverlierbarer Gewinn.“).

ge Entscheidungen zu treffen haben, immer und immer wieder Alternativen in Herodots Darstellungen auf<sup>40</sup>?

Diese Argumentationslinie hat sich jedoch nicht durchsetzen können, nicht zuletzt wohl deswegen, weil die These von einem fatalistischen Lebensgefühl offenbar gut in das 5. vorchristliche Jahrhundert zu passen schien. Speziell in den Tragödien von Herodots Zeitgenossen Sophokles, einem besonderen Exponenten des Klassischen, scheint auf den ersten Blick dieses Lebensgefühl erkennbar zu sein, ein Weltbild, das in einer Aischyleischen Formulierung so gefaßt ist: *παθεῖν τὸν ἔρξαντα* – wer handelt, gerät ins Leiden (um daraus zu lernen)<sup>41</sup>. Der Unterschied zwischen Herodot und den tragischen Dichtern läge lediglich darin, daß der Historiker dieses Weltgesetz als ein Positivum darstellt, da es die allzu mächtig Gewordenen selbsttätig in die Schranken weise, während bei Sophokles dieses Weltgesetz eher auf eine allgemeine Verunsicherung gegenüber göttlichem Wirken hindeutete.

Gegen einen solchen fatalistischen Ansatz in Herodots Geschichtsphilosophie sprechen starke Indizien. Ein äußeres Indiz besteht darin, daß ihm damit ein Denken zugeschrieben wird, mit dem er bis in das 3. vorchristliche Jahrhundert, bis zur Philosophie der Stoa, ganz isoliert dastünde. Jedenfalls konnte die Tragödien-Forschung der letzten Jahre zeigen, daß selbst der angeblich so pessimistische Sophokles in der Welt durchaus ein gerecht waltendes Prinzip zu erkennen vermag, daß also für Verfehlung und Untergang zu wesentlichen Teilen der Handelnde selbst verantwortlich gemacht werden muß, der Handelnde seinen Untergang durch sein eigenes Tun schuldhaft auslöst. Zu verweisen ist hier vor allem auf die Arbeiten von Arbogast Schmitt und Eckard Lefèvre<sup>42</sup>. Ungleich wichtiger sind freilich die Indizien, die sich aus einer genauen Analyse des Herodot-Texts ergeben; methodische Voraussetzung ist dabei allerdings, Faktisches und ‚Novellistisches‘ in gleicher Weise ernst zu nehmen.

\* \* \*

<sup>40</sup> Pagels und Bischoffs Gegenansatz einer durchaus konkreten Verantwortung der Herrschenden (oben Anm. 2) hat nur in der zeitlich unmittelbar folgenden Arbeit von Hellmann eine Gegenreaktion hervorgerufen (bes. 7 f. mit Anm. 8). Anschließend hat Pohlenz in seinem Herodot-Buch von 1937 noch einmal Bischoffs Position wiederaufgenommen (vgl. Anm. 33). Danach war diese Position in der Herodot-Forschung weitgehend erledigt.

<sup>41</sup> Aischylos, *Agam.* 1564: Zum Verhältnis der Worte ‚leiden‘ und ‚lernen‘ s. H. Dörrie, *Leid und Erfahrung. Die Wort- und Sinnverbindung παθεῖν – μαθεῖν im griechischen Denken*, *AbhMainz* 1956/5 (zu Herodot: 19 f.). Die These eines fatalistischen Lebensgefühls im 5. Jahrhundert allgemein bei H. Diels, *Der antike Pessimismus*, Berlin 1921; zur Frage von Schuld und Schicksal in der Tragödie vor allem A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen <sup>3</sup>1972, 162–168. 267–274. 512–522 (mit reichen Literaturhinweisen). Die wohl dezidierteste Gegenposition im Zusammenhang mit Herodot und Aischylos bei Pohlenz *passim*, bes. 113–119.

<sup>42</sup> E. Lefèvre, *Die Unfähigkeit, sich zu erkennen: Unzeitgemäße Betrachtungen zu Sophokles ‚Oidipus Tyrannos‘*, in: *WJ* 13, 1987, 37–58; ders., *Die Unfähigkeit sich zu erken-*

Dem Leser des Herodot tritt Kroisos zuerst in der prononcierten Aussage entgegen, er, Herodot, wisse, daß Kroisos der erste Asiate gewesen sei, der, ohne durch vorausgehende Unrechtstaten dazu veranlaßt worden zu sein, Unrecht an den Griechen getan habe, und zwar dadurch, daß er die kleinasiatisch-griechischen Städte unterworfen habe (I 5, 3 bzw. I 6, 2)<sup>43</sup>. Nach dieser Aussage wird er damit als ein erfolgreich Handelnder vorgestellt, als Machtmensch, man könnte auch sagen: als Täter, und durch Herodots Zusatz von den Unrechtstaten darf dieser Begriff durchaus in einem wertenden Sinne verstanden werden, d.h. als *verantwortlicher* Täter. Die Annahme eines nach Herodots Kriterien moralisch unschuldigen Kroisos wird also schon durch die gewählte Formulierung fragwürdig.

An die Vorstellung des Kroisos schließt sich die Geschichte der Mermnaden-Dynastie an, der dann das berühmte Gespräch mit Solon folgt (I 29–339), in dem sich Kroisos zwar als etwas überheblich erweist, aber doch nicht als gänzlich negativer Charakter. Es scheint ja doch durchaus verständlich zu sein, wenn er darüber verärgert ist, daß sein stupender Reichtum dem Solon so gar nichts zu bedeuten scheint.

In der Episode danach tritt ein wieder anderer Kroisos auf, ein Kroisos, der eher so etwas wie Mitgefühl hervorzurufen vermag: er wird Opfer einer νέμεσις ἐκ θεῶν (I 34, 1). Er versucht geradezu rührend, wenn auch vergeblich, das geweisagte frühe Ende seines stummen Sohns Atys zu verhindern; er unternimmt Maßnahmen, um seine Untertanen vor einem landverheerenden Untier zu schützen; er nimmt sich freundlich eines Mörders an, der ihn um Entsöhnung von eben diesem Mord bittet (I 34–45). Mag also Kroisos in der Solon-Episode noch als ambivalenter Charakter beschrieben sein, in diesem Abschnitt fällt eigentlich kein Schatten auf ihn. Nach seinem Verhalten als Familienvater, aber auch als König scheint Kroisos sein späteres Schicksal schwerlich verdient zu haben.

Nachdem in der Atys-Episode Kroisos als Familien- und Landesvater präsentiert wurde, der am Schluß trotz seines Reichtums eine gewisse Ahnung von seiner Schwäche als Mensch gewonnen hat, zeigt Herodot ihn ab Kapitel I 46 in seinem Verhältnis zu den Göttern. Er hat durch den Tod seines Sohnes offenbar akzeptiert, daß er eben nicht vollständig autark sein kann, daher sucht er nun, da durch die Machtübernahme des Kyros kriegerische Auseinandersetzungen mit dem Perserreich drohen, göttlichen Beistand, und zwar dort, wo Mensch und Gott am nächsten miteinander in Berührung kommen, bei den Orakelstätten. Er ignoriert also die Götter nicht, geschweige denn, daß er gegen sie kämpfte, vielmehr erweist er ihnen in

nen: Sophokles' Elektra, in: WJ 19, 1993, 19–46; A. Schmitt, Bemerkungen zu Charakter und Schicksal der tragischen Hauptpersonen in der ‚Antigone‘, in: A&A 34, 1988, 1–16; ders., Menschliches Fehlen und tragisches Scheitern. Zur Handlungsmotivation im Sophokleischen Ödipus, in: RhM 131, 1988, 8–30. Zum Fatalismus der Stoa und allgemein zu antiken Schuldvorstellungen s. A. Schmitt, Tragische Schuld in der Antike, in: Die Frage nach der Schuld, Mainzer Universitätsgespräche Sommersemester 1987, Wintersemester 1987/88, hrsgg. v. G. Eifler - O. Saame, Mainz o.J. (1991), 157–192.

<sup>43</sup> Zur Deutung des οἶδρα bei Fehling (58 f.) s. Erbse (1979) 186 Anm. 10.

hohem Maße seine Reverenz – erst einmal in der Sicht Herodots natürlich, aber Kroisos' vielgerühmte Weihegaben belegen seine Religiosität auch als historische Tatsache<sup>44</sup>.

Bevor Kroisos aber in näheren Kontakt mit den Orakelstätten tritt, läßt Herodot ihn einen Orakeltest durchführen, und die ausführliche Beschreibung dieses Tests ist erneut keine unterhaltende Anekdote am Rande der historischen Erzählung, sondern ermöglicht es, den Charakter und das Denken des Kroisos noch genauer zu verstehen, und eben dieser Charakter und dieses Denken sind wesentlich für seine Taten als König und damit auch für die historische Entwicklung um die Mitte des 6. vorchristlichen Jahrhunderts verantwortlich. Kroisos stellt also die Orakel und damit die Götter auf eine Probe – der genaue Ablauf dieses Tests ist in diesem Zusammenhang nicht von Bedeutung<sup>45</sup> –, und der delphische Apollon besteht offenbar als einziger diese Probe. Kroisos erweist sich danach dem Apollonheiligtum in Delphi gegenüber als bemerkenswert großzügig, Kroisos denkt demnach gegenüber den Göttern in Kriterien machtpolitischer *Effizienz*, Apollon ist Teil seines politischen Kalküls.

Mit dieser Darstellung von Kroisos' Einstellung gegenüber Apollon hat nun das Wissen des Lesers darüber, wie sich Kroisos zu übermenschlichen Mächten verhält, also zu Mächten, die der Mensch nicht nach Beliebigkeit steuern kann, weitere konkrete Umrisse angenommen. Die Kroisos-Solon-Geschichte lief auf den Gedanken von einer menschlichen Allmacht hinaus, einer völligen Beherrschbarkeit der Lebensumstände auf Grund von Reichtum und politischer Macht. Dazu hat Solon ein Gegenbild entworfen, daß nämlich Reichtum und Macht durchaus nicht davor schützen, in tiefes Unglück zu geraten; wirklichen Schutz vor einem tiefen Fall biete nur die *εὐδαιμονία*, das Gesegnetsein von der Gottheit<sup>46</sup>. Diesen Gedanken hat Kroisos nicht verstanden und durch den Bericht vom Orakeltest wird auch klar, warum: sein Denken orientiert sich am Handgreiflichen und Konkreten, am Materiellen und Kontrollierbaren. Nach diesen Kriterien wird auch das Göttliche bemessen. So ergibt sich nach Kapitel I 52 das folgende Bild: Kroisos ist durch Handeln

<sup>44</sup> Unabhängig von Herodots detaillierter Aufzählung (I 50) noch Bakchylides 3, 17–29 (entstanden im Jahre 468 v. Chr.); in späteren Erwähnungen wie bei Strabon (IX 3, 8) oder Pausanias (X 8, 7. 16, 1) ist immer noch die Bedeutung der lydischen Weihegeschenke zu erkennen.

<sup>45</sup> Die Geschichte ist genau ausgeführt in den Kapiteln I 46–52. Daß Herodot diesen Orakelspruch noch im Wortlaut zitieren kann, deutet auf eine umfassende, nachträgliche Bearbeitung von Delphi aus hin. Siehe dazu Erbse (1992) 20 Anm. 15; zur Interpretation des Orakels s. D.E. Wormell, Croesus and the Delphic Oracle's Omniscience, in: *Hermathena* 47, 1963, 20–22.

<sup>46</sup> Die wichtigsten Untersuchungen sind: O. Regenbogen, Die Geschichte von Solon und Krösus. Eine Studie zur Geistesgeschichte des 6. und 5. Jahrhunderts, in: *Das humanistische Gymnasium* 41, 1930, 1–10 (= Kleine Schriften, München 1961, 101–124); v. Fritz 208–222; Erbse (1979); G. Schneeweiß, Solon und Kroisos, in: *Apophoreta*, Festschrift für U. Hölscher, Bonn 1975, 161–187.

reich und mächtig geworden; das hat ihn zwar nicht moralisch deprivieren lassen, wohl aber zu einer Veränderung in seinem Denken, genauer: in der Frage nach der Einschätzung seiner persönlichen Möglichkeiten geführt. Er hält sich nun, nachdem er ein Bündnis mit einem nachgewiesenermaßen leistungsfähigen Gott eingegangen ist, für grundsätzlich ungefährdet; die Trauer über das Ende seines Sohnes hat er abgelegt.

Nachdem mit dieser novellistischen – Herodot hätte vielleicht nur gesagt, die Hintergründe an konkretem Handeln exemplifizierenden – Darstellung erkennbar geworden ist, wie die Dynastie des Kroisos zu immer größerer Macht gelangte und wie Kroisos selbst denkt und handelt, kann Herodot nun darstellen, wie das lydische Reich im Krieg gegen das mächtig gewordene persische Reich unterging. Dieser Untergang wird nun in der Tat durch mehrere Denkfehler ausgelöst. Um dies kenntlich zu machen, arbeitet Herodot auch hier weder ausschließlich als Faktenreferent noch als nüchterner Analytiker von Machtpotentialen, sondern stützt seine Darstellung wesentlich auf eine novellistische Form. Die Funktion dieser Form wird vor allem deutlich bei der Beschreibung von Kroisos' Schicksal, nachdem das persische Heer die Lyder besiegt und ihre Hauptstadt Sardes eingenommen hat. Wie Walter Burkert 1985 gezeigt hat, dürfte der historische Kroisos hier durch Kyros auf dem Scheiterhaufen sein Ende gefunden haben<sup>47</sup>; Herodot berichtet dagegen – möglicherweise angeregt von einem kurz zuvor entstandenen Epinikion des Bakchylides<sup>48</sup> –, daß Kroisos vom bereits brennenden Scheiterhaufen entkommen konnte. Während dann aber Bakchylides dieses Entkommen so deutet, daß Kroisos von Zeus vor dem Feuertod gerettet und von Apollon zu den Hyperboreern entrückt worden sei, um dort in einer Welt der Seligen weiterzuleben (3, 53–62), wird Kroisos bei Herodot eher prosaisch, man könnte auch sagen: historiographischer, durch einen Regenguß gerettet (I 86 f.). Er erzählt danach dem Perserkönig von seiner Begegnung mit Solon, dessen Lehre er jetzt begriffen hat, und lebt dann in hohem Rang als Berater des Kyros und später auch des Kambyses, des Sohns von Kyros, weiter.

Wichtig an diesem Erzählkomplex vom Ende der Macht des Kroisos ist auch hier Kroisos' Verhältnis zum Orakel: Kroisos hatte vor seinem Angriff auf Kyros das delphische Orakel befragt und die berühmte Antwort erhalten, wenn er den Grenzfluß zu Persien überschreite, werde er ein großes Reich zerstören. Das war ja auch in der Tat eingetreten, nur war es eben Kroisos' und nicht Kyros' Reich gewesen. Als Kroisos nach seiner Rettung über die Undankbarkeit Apollons in Delphi Klage führt, berichtet Herodot in I 90 von folgender Antwort: seine Vorwürfe gegenüber Apollon seien ungerecht, und zwar aus drei Gründen:

<sup>47</sup> W. Burkert, Das Ende des Kroisos, in: *Catalepton*, Festschrift für B. Wyss, Basel 1985, 4–15.

<sup>48</sup> Bakchyl. epin. 3; s. dazu Ch. Segal, Croesus on the Pyre: Herodotus and Bakchylides, in: *WS* 84, 1971, 39–51; Burkert (wie vorige Anm.).

1. Dem vorbestimmten Geschick, der πεπωμένη μοῖρα, könne weder Mensch noch Gott entgehen, und es sei nun einmal verhängt gewesen, daß im fünften Glied, von Gyges, dem Begründer der Mermnaden-Dynastie, an gerechnet, die Vergeltung für die Verfehlung eintreten müsse, die Gyges bei der Errichtung seiner Macht begangen habe. Kroisos sei nun eben der Vertreter der fünften Generation, und obwohl sich Apollon für ihn eingesetzt habe, war es nicht möglich, diese Bestimmung zu annullieren, Apollon habe nur drei Jahre Aufschub erzielen können;
2. Apollon habe ihn durch einen Regenschauer davor gerettet, verbrannt zu werden, sich also durchaus für ihn eingesetzt.
3. Kroisos habe das Orakel von sich aus falsch gedeutet.

Die erste dieser drei Begründungen ist natürlich der entscheidende Beleg für den Herodoteischen Fatalismus, aber man sollte nicht übersehen, daß es sich hier ausdrücklich um die gleichsam offiziell von Delphi gegebene Erläuterung handelt (τὴν Πυθίην λέγεται εἰπεῖν τάδε), die nicht exakt Herodots eigene Meinung repräsentieren muß<sup>49</sup>. Dennoch sollte man die Aussage von den drei „abgebettelten“ Jahren, die in der Forschung meistens mit einem verständnislosen Kopfschütteln aufgenommen wurden<sup>50</sup>, insofern ernst nehmen, als sich Herodot nicht von ihr distanzieren; sie besagt in einem allgemeinen Sinne nicht weniger, als daß für Herodot das Schicksal durch das Handeln der Menschen durchaus beeinflußt wird<sup>51</sup>. Noch wichtiger ist freilich der dritte Punkt, wonach dem Kroisos von Apollon eine wesentliche Mitschuld an den Ereignissen gegeben wird.

Es mag hiernach in der Tat so erscheinen, als habe Herodot seine geschichtsphilosophischen Ansätze nicht konsequent durchdacht<sup>52</sup>, dennoch gibt es eine Position, von der aus alle drei von Delphi genannten Erklärungen verständlich werden können. Diese Position stellt sich so dar:

Apollon als Gott, der die Zukunft kennt, wußte zwar darum, daß sich die Dynastie des Kroisos in ihrem Generationenablauf so weit von einer richtigen Einschätzung

<sup>49</sup> So schon Pohlenz 97 f., der hieraus die Schlußfolgerung zieht, der Fatums-Gedanke habe zwar in Delphi existiert (in der Tat kann eine Orakelstätte nicht anders als von einem Determinismus ausgehen), nicht aber bei Herodot. In dieser Deutung wird freilich die Trennungslinie zwischen Quelle und Autor zu hart gezogen: wollte man konsequenterweise alles, was Herodot anderen in den Mund gelegt hat und wozu er nicht ausdrücklich Unglauben bekundet, nicht zumindest in einem allgemeinen Sinne auch als seine Ansicht gewertet wissen, wären wir wieder bei der Deutung Herodots als eines naiven μυθολόγος (dieser Gefahr erliegt Pohlenz allerdings nicht).

<sup>50</sup> Das Zitat bei Jacoby 482; vgl. auch v. Fritz 450 und 465 („äußerst naive [Geschichte“). In der Regel wird diese Aussage in ihrem eigentlichen Gehalt sogar ignoriert und statt dessen für chronologische Fragen der Datierung der Mermnaden-Dynastie herangezogen (vgl. die Übersicht bei v. Fritz Anm. 57 zu 375 [II 178–181]).

<sup>51</sup> Ähnlich Immerwahr 159: “The idea of a moderate destruction corresponding to the moderation shown by Croesus in the conduct of his previous life”; andererseits verweist Immerwahr auch auf einen bestimmten Determinismus (v.a. 161), so daß die Schuldfrage bei ihm letztlich offenbleibt.

<sup>52</sup> Vgl. dazu S. 11 f.

der machtpolitischen Realitäten entfernen würde, daß nach Gyges, Ardys, Sadyattes und Alyattes, vier zunehmend erfolgreichen Herrschern (I 14–25)<sup>53</sup>, in der fünften Generation der entscheidende Fehler gemacht werden würde, der diese Dynastie um die Herrschaft bringen werde (Punkt 1 der delphischen Apologie), aber es gab für diese Zukunft einen bestimmten Toleranzraum, je nachdem, wie Kroisos mit der von ihm geerbten Machtfülle umgehen würde (Punkt 3). Und der Herodoteische Kroisos hat durchaus eine positive moralische Einstellung, nur ist die Macht, die er geerbt hat, zu groß, als daß er die Stimme eines Warners noch ernstnehmen und von seiner Macht generell abstrahieren könnte. Er hat zwar die Götter in sein Denken einzubeziehen versucht und ihnen auch äußerst großzügige Gaben zukommen lassen (Punkt 2), aber auch dieses Einbeziehen entsprang nicht einem Denken der Unterordnung unter das Göttliche, sondern Apollon wird aus machtpolitischem Kalkül nicht anders behandelt wie ein politischer Verbündeter. Angelegt war dieses Denken gegenüber dem Göttlichen bereits bei Gyges, der ja nach Aussage von I 14, 1–3 in gleicher Weise wie Kroisos den Gott von Delphi durch reiche Weihgeschenke als Verbündeten gewinnen wollte.

Worin genau ist dann Kroisos' Schuld an seinem eigenen Untergang zu sehen? Herodot erklärt es seinen Lesern indirekt in mehreren, sich steigernden Punkten:

1. Seine Machtfülle verleitet Kroisos dazu, die ionischen und aiolischen Griechen seinem Reich vollständig einzuverleiben; er macht die Eroberungen seiner Vorväter irreversibel<sup>54</sup>, hat also eine Art von imperialem Bewußtsein, so daß Herodot in I 5, 3 eben von ἄδικα ἔργα sprechen kann.
2. Solon versucht, ihn auf seinen Denkfehler, sich auf Grund seines Reichtums, des handgreiflichen Zeichens seiner Macht, für unangreifbar zu halten, aufmerksam zu machen; das tut Kroisos jedoch mit einem Achselzucken ab.
3. Das familiäre Drama um seinen Sohn Atys führt Kroisos zwar die Grenzen seiner Macht deutlich vor Augen, doch das Wesentliche hat er auch an diesem Punkt noch nicht begriffen; vielmehr nähert er sich nun Apollon mit der Vorstellung, daß er sich einen göttlichen Verbündeten sichern müsse, um wenigstens als König unangreifbar zu sein.
4. Beruhigt durch die ‚Bezahlung‘ Apollons wird Kroisos' Selbstsicherheit nun so groß, daß er ein Scheitern in seine Aktionen nicht mehr einkalkuliert, selbst dort nicht, wo das Scheitern durchaus naheliegt, in der Auseinandersetzung mit dem so mächtig gewordenen Perserkönig. Wichtig ist dabei aber: Apollon lehnt die Geschenke, die Kroisos ihm nun macht, durchaus nicht ab, auch wenn sie nicht im Geiste der Demut gemacht wurden, sondern hilft ihm aus seiner Not auf dem Scheiterhaufen. Kroisos scheidert vielmehr deswegen, weil er auf intellektuellem Gebiet einen Fehler gemacht hat – er hat nämlich Kyros' Macht falsch berechnet, und ein solcher individueller Denkfehler kann nach Herodots Vorstellung von einer Gottheit

<sup>53</sup> Vgl. auch Anm. 12.

<sup>54</sup> Siehe dazu A.E. Wardman, Herodotus on the Cause of the Greco-Persian Wars, in: *AJPh* 82, 1961, 133–150; Erbse (1992) 10 (mit der methodisch wichtigen Anm. 1).

offensichtlich nicht ungeschehen gemacht werden, vor allem nicht von einem Gott, der geistige Klarheit und das Prinzip der Selbsterkenntnis repräsentiert.

Es war also nicht Kroisos' allgemein utilitaristische Einstellung und nicht sein zu sehr von einem Gefühl der Ungefährdetheit bestimmtes Denken, welches das Göttliche durch seinen Untergang bestrafen wollte, wozu es Kyros als Instrument einsetzte, sondern ein konkreter Fehler in seinem Denken, der Fehler, die Überlegenheit des Kyros bzw. die Möglichkeit eines eigenen Scheiterns nicht mehr wahrnehmen zu wollen. Kroisos' – in Herodots Sicht nicht ohne seine Verantwortung auf ihn gekommenes – Unglück basiert auf einem falschen Entschluß, der sich aus einem immer weiter verirrenden Denken ergeben hat. Das Göttliche als Exponent des vom Menschen nicht Steuerbaren diente dem Kroisos eben nicht dazu, was bei einfacheren Menschen geringer Besitz und geringe Macht gleichsam selbsttätig bewirken: Sich beunruhigen zu lassen, die Unsicherheiten im menschlichen Leben mit in sein Kalkül einzubeziehen, nicht der Idee einer vollkommenen Kontrolle anheimzufallen. Dem Kroisos gelten die Götter vielmehr als Beruhigungsinstanz: „Ich habe die Götter reichlich entlohnt, geradezu gekauft, also müssen mir die Dinge, die ich tun will, gelingen; für das, was in meinem Verfügungsbereich liegt, kann ich ja selbst sorgen.“ Genau das aber trifft nach Herodot eben nicht zu, auf Grund dieses Denkens kann Kroisos eben nicht mehr für sich selbst sorgen. Wenn aber Apollon den dadurch verursachten Untergang dennoch hinausschieben kann, bedeutet dies, in moderne Begriffe gefaßt: Kroisos' Untergang ist zwar auf selbstverschuldetes falsches Denken zurückzuführen, aber er selbst ist durchaus kein charakterlich depravierter Mensch, kein Gottesleugner und grausamer Tyrann. Sein Versuch, mit Apollon ins Reine zu kommen, zeugt durchaus von einer gewissen Akzeptanz des Göttlichen, was der Gott auch anerkennt. Nur reicht diese Akzeptanz nicht aus: Kroisos behandelt Apollon nicht als Gott, sondern als einen mächtigen Herrscher, mit dem man politische Geschäfte machen kann. Er hat vergessen, daß es Bereiche gibt, über die auch er keine Kontrolle hat, und dieser Bereich heißt bei Herodot  $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ <sup>55</sup>. Das  $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ , das durch verschiedene Einzelgötter dem Menschen gegenüber treten kann, greift dort in das menschliche Leben ein, wo es schuldhaft ignoriert wird, bringt sich also gleichsam nur in Erinnerung.

Wenn Herodot diese Sicht einer individuellen Verfehlung des Kroisos vertritt, in ihm also durchaus einen für sein Schicksal selbst verantwortlichen Täter sieht, der freilich nicht aus Vorsatz oder aus niedrigen Beweggründen gehandelt hat, ergibt sich mit dieser Art von Verfehlung eine weitgehende Kongruenz mit dem  $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ -Begriff, wie er in der Aristotelischen Tragödientheorie vertreten und in der *Nikomachischen Ethik* expliziert wird<sup>56</sup>. Hiernach begeht der Protagonist eine  $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$  dann, wenn er einen Schaden ( $\beta\lambda\acute{\alpha}\beta\eta$ ) verursacht hat, allerdings nicht aus

<sup>55</sup> I 32, 1; III 40, 2; 108, 1; VII 16  $\gamma$  1.

<sup>56</sup> Vgl. dazu besonders V. Cessi, Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles, Frankfurt a.M. 1980 (BKIPh 180). In einem ganz anderen Sinne benutzt diesen Begriff J. Astieri, History, Hamartia, Herodotus, in: Hamartia: The Concept of Error in

Vorsatz (ἐκ προαιρέσεως) und auch nicht wissentlich (οὐκ εἰδώς); Anfang und auch Grund (ἀρχή) liegen jedoch in ihm selbst (Arist. NE 1135 b 17–25).

Die ἀρχὴ βλάβης ist also in Kroisos selbst, in seinem Charakter zu suchen. Er deutet die Gegebenheiten nicht mehr unvoreingenommen, sondern nur unter dem Skopos seiner optisch so manifesten Machtfülle bzw. seiner Allianz mit einer auf den Prüfstand gestellten Gottheit. So gleicht der Herodoteische Kroisos einem Spieler, der eine längere Glückssträhne hat, sich des permanenten Gewinnes sicher dünkt – „das Glück ist ja auf meiner Seite“ – und daher nicht aufhört, sein Glück zu versuchen, bis er schließlich alles verliert. Und wie Kroisos sind gerade die Mächtigen (Kyros, Polykrates, Dareios, Xerxes) der Gefahr, das Glück immer weiter herauszufordern, besonders ausgesetzt. Wenn in Herodots Darstellung letztlich keiner diesem Los entgeht, ist dies nicht als Hinweis auf eine schicksalhafte Fügung zu deuten, sondern als eine bewußt auf die darzustellenden historischen Sachverhalte bezogene Auswahl, daß nämlich Kroisos sein Reich, Kyros sein Leben, Xerxes sein Heer verliert. Das Gegenbild eines Potentaten, der seine Macht ungeschmälert erhält, fehlt: es ist nicht das Darstellungsthema Herodots.

Eine mögliche Bestätigung dieser Deutung einer grundsätzlichen Offenheit menschlichen Schicksals ergibt sich aus Kapitel I 207. Dort sagt Kroisos, daß sein unerfreuliches Schicksal ihm zur Erkenntnis geworden sei – Herodot formuliert es, wohl im Anschluß an das Aischyleische πάθει μάθος (Agam. 167) in der Wendung: τὰ δέ μοι παθήματα ἔοντα ἀχάριτα μαθήματα γέγονε. Die Bedeutung dieser Stelle ist nicht unumstritten, seit Hans-Peter Stahl 1979 hierzu eine eingehende Interpretation vorgelegt hat<sup>57</sup>. Folgende Situation geht voraus: Kyros, nach der Eroberung Babylons auf der Höhe seiner Macht, will nun die persischen Grenzen nach Norden, ins Gebiet der Massageten ausdehnen. Er wird von Tomyris, der Königin der Massageten, vor die Wahl gestellt, die Entscheidungsschlacht auf eigenem oder feindlichem Gebiet zu schlagen. Gegen die Empfehlung des persischen Thronrats und wohl auch gegen den Wunsch des Kyros empfiehlt Kroisos, den Grenzfluß zu überschreiten und im Feindesland zu kämpfen. So geschieht es, aber: die Schlacht geht verloren, Kyros stirbt. Stahl zufolge hat Kroisos hier einen schlechten Rat gegeben<sup>58</sup>, vor allem mit dem Argument, daß Kroisos' Rat ja nicht erfolgreich war, er also nicht alle Möglichkeiten berücksichtigt habe; seine Einsicht in den Kreislauf der menschlichen Verhältnisse zeige also keinen wirklich neuen Kroisos, sondern wieder nur den Hazardeur, der er schon im Krieg gegen Kyros gewesen war. Gegen diese Deutung ist einzuwenden, daß die Möglichkeiten, die Herodot dem Kroisos

the Western Tradition. Essays in Honor of John M. Crosssett, hrsg. v. D.V. Stump u.a., New York/Toronto 1983, 6 ff.

<sup>57</sup> H.-P. Stahl, Learning through Suffering? Croesus' Conversations in the History of Herodotus, in: YCIS 24, 1975, 1–36.

<sup>58</sup> Zuletzt zustimmend: Erbse (1992) 26–28.

hier zugesteht, von vornherein eingeschränkt sind. Kyros will auf jeden Fall den Krieg gegen die Massageten<sup>59</sup>, also wird er geführt werden. Der Thronrat hat nur die Möglichkeit, mitzuberaten, ob man die Schlacht im Land der Gegner oder auf eigenem Gebiet liefern solle (ὀκότερον ποιέη). Es ergäben sich mit Blick auf die Konsequenzen hieraus folgende Möglichkeiten:

1. Die Schlacht sollte lieber im persischen Gebiet geschlagen werden, weil ein Sieg bzw. eine Niederlage *dort* bestimmte Ergebnisse hätte.
2. Die Schlacht sollte lieber im massagetischen Gebiet geschlagen werden, weil ein Sieg bzw. eine Niederlage *dort* bestimmte Ergebnisse hätte.

Herodot läßt nun Kyros und den Thronrat auf diese Möglichkeiten überhaupt nicht eingehen, also die Konsequenzen generell ignorieren, Kroisos dagegen konzentriert sich in seinem Rat gerade auf die Konsequenzen. Er übergeht aber (und das wird von Stahl kritisiert) den Punkt, welche Folge eine Niederlage im Feindesgebiet hätte. Das kann man m.E. jedoch nicht in der Form deuten, als solle damit bei Kroisos Ignoranz oder wiederkehrende Hybris erkennbar gemacht werden, vielmehr ergibt sich dieses Übergehen daraus, daß sich das Ergebnis von selbst versteht: Bei einer Niederlage im Massageten-Land wäre die persische Expedition eben gescheitert, mit weiteren Folgen muß angesichts der Friedfertigkeit der Königin Tomyris nicht gerechnet werden<sup>60</sup>. Und genau das tritt ein. Nachdem Kyros die Schlacht und sein Leben verloren hat, wird die Darstellung ganz ohne Angaben weiterer Konsequenzen aus der Niederlage mit der Machtübernahme des Kambyses fortgesetzt (II 1).

Die durch Novellen so plastisch präsentierte Darstellung von Kroisos' Schicksal am Beginn eines Geschichtswerks über die Entwicklung des Perserreichs und

<sup>59</sup> Vgl. vor allem Tomyris' Botschaft an ihn (I 206, 1): παυσόμενος δὲ βασίλευε τῶν σεωυτοῦ καὶ ἡμέας ἀνέχευ ὀρέων ἄρχοντας, τῶν περ ἄρχομεν, οὐκ ὧν ἐθελήσεις ὑποθήκησι τησίδε χρᾶσθαι, ἀλλὰ πάντως μᾶλλον ἢ δι' ἡσυχίης εἶναι.

<sup>60</sup> Eine Parallele dafür, eine selbstverständliche Konsequenz innerhalb einer solchen Diskussion zu übergehen, läßt sich zwar nicht bei Herodot selbst finden, wohl aber an einer bekannten Stelle in Aristoteles' *Poetik* (1452 b 30–1453 a 7). Bei der Diskussion zum Ablauf der besten Tragödie wird hier folgendes Raster aufgebaut:

- I Die beste Tragödie hat einen Umschwung vom Unglück zum Glück zu zeigen:
  - a) bei einem schlechten Charakter
  - b) bei einem rechtschaffenen Charakter;
- II Die beste Tragödie hat einen Umschwung vom Glück zum Unglück zu zeigen:
  - a) bei einem schlechten Charakter
  - b) bei einem rechtschaffenen Charakter.

Auch hier fehlt in der Diskussion eine Variante, nämlich I b; denn es ist a priori ausgeschlossen, daß der Umschwung vom Unglück zum Glück bei einem rechtschaffenen Charakter ἔλεος und φόβος hervorrufen kann. Kroisos hat also die Lehre aus seinem Geschick gezogen; er rechnet in Zukunft auch mit der Möglichkeit des Scheiterns; und so verhindert sein Ratsschlag, daß Kyros' Ende in der Schlacht gegen die Massageten nicht zur Katastrophe für das persische Reich wird. Hätte sich Kyros dagegen an seinem eigenen Wunsch orientiert – und an seinem ihm nach dem Munde redenden Thronrat – und die Schlacht auf den eigenen Boden verlegt, wäre die Gefahr einer Katastrophe ungleich größer gewesen.

dessen Auseinandersetzung mit Griechenland hat also die Funktion der Rezeptionssteuerung: gerade ihre novellistische Prägung läßt nämlich die der Darstellung zugrunde liegende Geschichtsphilosophie sehr anschaulich faßbar werden<sup>61</sup>. Dieser Zusammenhang ist auch vom Rezipienten durchaus nachvollziehbar, da die Kroisos-Geschichte noch sehr eng mit dem Proöm verbunden ist: Auf die Frage: ‚Warum kam es zum Krieg zwischen Griechenland und Persien?‘ antwortet Herodot mit der Person des Kroisos, dessen Denken, wie sich zeigen wird, dasselbe ist wie das des Dareios und des Xerxes, die den Krieg gegen Griechenland geführt haben. So stellt Herodot unmittelbar am Beginn einen sehr reichen und mächtigen Herrscher vor, der glaubt, durch seinen Reichtum und seine Macht gegen alle Schicksalsschläge gewappnet zu sein und der, trotz aller Versuche, das Unglück weder von der eigenen Familie noch von seinem Reich noch von sich selbst abzuwenden in der Lage ist. Damit kann durch das Beispiel des Kroisos zu Beginn des Werks folgender Gedanke in den Vordergrund treten: Historische Entwicklungen, die von den Reichen und Mächtigen bestimmt sind, verlaufen nicht völlig zufällig oder irrational. Vielmehr besteht ein ständiges Gefahrenpotential für jeden mächtigen Menschen (und jedes Machtpotential überhaupt), und dieses Gefahrenpotential wird um so größer, je höher der Mensch (die Macht) steigt. Die Gefahr liegt nicht in einem vom Denken des Menschen nicht beeinflussbaren Regelkreislauf<sup>62</sup>, sondern im Menschen selbst; es ist die Gefahr, irgendwann einem Realitätsverlust anheimzufallen. Absolute Macht verblendet also: und in der Tat: wo Kroisos oder auch Kyros noch nicht scheinbar ungefährdet herrschen, zeigt Herodot sie uns als dem Rat von Warnern gegenüber durchaus empfänglich (I 27: Bias’ oder Pittakos’ Rat an Kroisos<sup>63</sup>; I 207: Kroisos’ Rat an Kyros)<sup>64</sup>.

Die Form der novellistischen Ausgestaltung entspricht dabei den Möglichkeiten, die in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts in der Prosaliteratur gegeben waren; Denk- und Darstellungsstrukturen der Sophistik waren erst im Entstehen, und eine Umsetzung dieser Strukturen auf die Historiographie im Sinne abstrahierender Formulierungen ist erst bei Thukydides zu erkennen.

Das bedeutet: Herodot legt seiner Darstellung ein geschichtsphilosophisches Modell zugrunde, das er jedoch nicht in einer abstrakt-räsonnierenden Form präsen-

<sup>61</sup> So bereits Hellmann (wie Anm. 2) 99. 107; etwas zurückhaltender Erbse (1979) 198.

<sup>62</sup> Von einem nicht beeinflussbaren Regelkreislauf könnte höchstens dann die Rede sein, wenn man darunter eine *potentielle* Hybris-Tendenz aller Mächtigen versteht; die *Aktualisierung* dieser Hybris ist im Herodoteischen Modell jedoch keineswegs zwangsläufig vorgegeben.

<sup>63</sup> Siehe dazu Erbse (1992) 11 f.

<sup>64</sup> Vgl. auch Pohlenz 98: „Wie sehr auch Herodot überzeugt ist, daß Ungehorsam vererblich wird (V 45; VIII 20), so bleibt doch auch bei ihm der Mensch der verantwortungsbelastete Träger des Geschehens“. Eine Erklärung für dieses im ganzen schwer zu verbindende Erklärungsmodell von menschlicher Freiheit und göttlichem Wirken bei A. Schmitt, Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers, AbhMainz 1990/5, Stuttgart 1990.

tiert, sondern in Erzählungen novellistischen Typs. Dieses Modell offenbart seinen Mechanismus nicht in jeder Kleinigkeit; viele Menschen, auch Herrscher können Unrecht begehen, ohne daß Vergeltung, *νέμεσις*, auf sie zugreift<sup>65</sup>, ein solches Schlag-Gegenschlag-Modell wäre in der Tat recht naiv, da es jeder menschlichen Erfahrung widerspräche.

Was Herodot darstellen wollte, war eine Ursache für die *großen* Peripetien in der Geschichte: Warum greift Kroisos das doch erkennbar mächtigere Reich der Perser an? Warum kann Kyros nicht von einer Schlacht in einem so abgelegenen und gefährlichen Gebiet wie dem der Massageten lassen und verliert dadurch sein Leben? Warum riskiert jemand, der so viele grausame Taten auf sich geladen hat wie Polykrates, einem Feind einen Besuch abzustatten? Und schließlich: Warum bietet Xerxes eine so gewaltige Streitmacht auf, um ein armes und weit entfernt liegendes Land wie Griechenland zu überfallen, und scheitert? Weil übergroße Machtfülle ihre Hybris so weit heranreifen ließ, daß den Überlegungen nicht mehr die gesamte Summe der verfügbaren Informationen zugrunde gelegt wird, sondern das Denken einseitig geworden ist<sup>66</sup>. In den Begriffen Homers: Das Denken im *νοῦς* ist dem Denken im *θυμός* gewichen<sup>67</sup>. An diesem reduzierten Denken können auch die Warner<sup>68</sup> nichts mehr ändern, und das sollen sie natürlich auch nicht; ihre Aufgabe ist wie die des Kroisos rezeptionssteuernder Art. Sie sollen dem Leser zeigen, wie weit sich der Protagonist von dem Gefühl einer grundsätzlichen Verunsicherung, die doch als *condicio humana* einem Menschen ständig bewußt sein müßte, entfernt hat; hierdurch werden der Mißerfolg, der Sturz, der Tod verständlich. Warner sind in Herodots Werk implizite auktoriale Kommentare, und eben dieselbe Darstellungstechnik liegt im großen in der Kroisos-Geschichte vor. Durch sie wird verständlich, warum die später geschilderten Unternehmungen des Kroisos, Kyros, Polykrates und Xerxes *nicht unlogisch* in einer Katastrophe enden. Das für einen Griechen wie Herodot wichtigste Ereignis dürfte Xerxes' Niederlage in seinem großen Eroberungsfeldzug gegen Griechenland gewesen sein, und es ist wohl diese Niederlage gewesen, die ihm die Idee für sein geschichtsphilosophisches Modell eingegeben hat<sup>69</sup>. Die Bestätigung in anderen Fällen dürfte ihn dazu veranlaßt ha-

<sup>65</sup> In diesem Punkt ist Erbses Kritik an bestimmten Ausdeutungen von Herodots Geschichtsmodell (s. das Zitat in Anm. 36) durchaus berechtigt.

<sup>66</sup> Bei der Person des Xerxes scheint dieser Gedanke von Herodot auch explizit gefaßt zu sein (VII 9, 2), aber da Mardonios hier spricht, kann diese Stelle auch in der Form gedeutet werden, daß Xerxes zu etwas überredet werden soll, was er nicht von sich aus will.

<sup>67</sup> Siehe hierzu Schmitt, *Selbständigkeit und Abhängigkeit* (wie Anm. 64), der auch darauf verweist, daß die Begriffe *θυμός* und *νοῦς* auch bei Platon und Aristoteles noch in ähnlicher Weise verstanden werden (bes. 211–221). Auch Immerwahr spricht von *θυμός* im Handeln des Kroisos, setzt diesen aber lediglich mit ‚passion‘ gleich.

<sup>68</sup> Immer noch grundlegend die Arbeit von Bischoff (wie Anm. 2); in gleicher Richtung die Deutung von Pohlenz.

<sup>69</sup> Diese Niederlage des Xerxes war mentalitätsgeschichtlich und in der Folge künstlerisch und literarisch für die griechische Klassik von zentraler Bedeutung: das Mißlingen der

ben, diesem Modell durch Kroisos, eigentlich einer Nebenfigur im historischen Horizont von Herodots Werk, am Beginn so breiten Raum in der Darstellung zu geben. Herodot hat also nicht Novellistisches und Historisches unverbunden nebeneinandergestellt, sondern er hat in seinem Geschichtswerk von Menschen individuell ausgehende Wirkungskräfte darstellen wollen, die die disparaten historischen Ereignisse am Ende doch zu einer Einheit zusammenfügen, allerdings mit einer Technik, die uns seit Thukydides' Darstellung fremd geworden ist und die erst die philologische Forschung wiedergewinnen kann.

Basel

Edzard Visser

persischen Eroberung gegen alle Erwartung bedurfte einer Erklärung, und wenn man nicht naiv mythisch meinte, die Griechen hätten die stärkeren Götter gehabt, konnte die Erklärung eigentlich nur darin liegen, daß Xeres einen Denkfehler gemacht hatte, nämlich seine Macht zu überschätzen; das ist bereits in den 472 verfaßten *Persern* des Aischylos sehr deutlich zu erkennen (zu den Bezügen zwischen Aischylos und Herodot s. Pohlenz 116–119; Sieberer [wie Anm. 11] 122–125). Nicht der Sieg der Griechen bei Marathon, Salamis und Plataiai wäre dann das auslösende Ereignis der griechischen Klassik, sondern die Niederlage der Perser.