Wie demokratisch war Athen?

von Harald Seubert

Im vierten vorchristlichen Jahrhundert wurde von Athener Politikern und Staatsdenkern der Beginn der Demokratie weit ins fünfte Jahrhundert zurückverlegt. Man beabsichtigte damit zweierlei: Zum einen sollte eine nicht-korrumpierte, ursprüngliche Form der Demokratie gegen die Degenerationen zur Geltung gebracht werden. Zum anderen suchte man die Würde dieser Herrschaftsform zu betonen, weil die Realitäten längst fraglich und fragwürdig waren. Thukydides hat eingewandt, daß auch zur Zeit des Perikles Athen die Herrschaft des Ersten Mannes gewesen sei.

Der Begriff *demokratia* begegnet erstmals bei Herodot um 430. Die heutigen Althistoriker sind sich darin einig, daß die attische Demokratie keineswegs »Ergebnis eines bewußt auf Demokratisierung ausgerichteten Handelns«, sondern situativer politischer Entscheidungen im Zeitalter der Perserkriege war. So findet sich weder in der Dichtung noch in der Politischen Philosophie eine Gedankenbildung, die auf »Demokratie« zielte. Wohl aber ist seit Kleisthenes eine Bürgergesellschaft etabliert, die zwar keineswegs das Ende der alten Adelsherrschaft, wohl aber ihre Integration in eine Bürgerpolis bedeutet. Der Tyrannenmord, der am Anfang der Kleisthenischen Reformen stand, war nicht politisch motiviert. Kleisthenes' Neuordnung war, wie Henning Ottmann treffend schreibt, »der Versuch eines Aristokraten, durch den Appell an das Volk die aristokratische Konkurrenz auszubooten«. Daß sich die Reform faktisch auf die Sozialstrukturen Athens auswirkte, ist nach Ottmann eher eine indirekte List der Vernunft. Die alten Ordnungsformen, Phylen und Phratrien, bestanden weiter. Überlokale Einheiten wurden in den Trittyen neu eingerichtet. Das eigentliche Novum aber ist das Bewußtsein, daß die Männer »die Stadt ausmachen«, wie Thukydides formulierte (VII,77,7). Aristoteles hatte im Rückblick diese Struktur als »Politie« bezeichnet und der Tyrannis deutlich entgegengesetzt. Die Polis sei auf »Freundschaft« begründet, »denn der Wille zusammenzuleben, ist Freundschaft« (Aristoteles: *Politik,* 1280b 36ff.).

»Je demokatischer eine Demokratie, desto gewisser negiert sie sich selbst. Wie die Freiheit der Menschen, zu der sie gehört, war sie je ihr eigener Feind.«

Max Horkheimer

Gleichwohl bedarf diese Formgebung auch der Mauern und der Grenze. Sie ist dezidiert nicht-universalistisch, sondern auf ein gemeinsames Ethos hin konzipiert, das nur in dieser Stadt existiert. Schon Heraklit und erst recht später Platon verweisen darauf, daß die miteinander befreundeten Seelen nach innen leisten, was die Mauern der Stadt und die innere Gliederung nach außen leisten müßten. Freiheit setzt mithin Begrenzung voraus. Nur innerhalb dieser Grenzsetzungen ist das Prinzip der *ekklesia* als der Herrschaft über sich selbst möglich, das als Prinzip der Volksversammlung galt. Ein nicht zu verkennendes, verbindendes Momentum bedeutete dabei die Feindschaft gegenüber den Lakedaimoniern, und es war eine gravierende Abweichung von diesem Kurs, daß Kimon zu einem Ausgleich mit Sparta neigte und sich dabei auf eine oligarchische Schicht der übrigens untereinander zerstrittenen Aristokraten zu stützen

Leo von Klenze: Akropolis, Öl auf Leinwand, 1846

versuchte. Trivial ist die weitere Beschränkung, daß nur der erwachsene Mann, der Oikosdespot, Vollbürger war.

Geht man zurück zu der Ablösung der alten drakontischen Ordnung unter Solon im Jahr 594, so wird deutlich, daß bei ihm die »Lastenabschüttelung«, also die Entschuldung, der verarmten Bauern und die Neuordnung durch die Prinzipien von Dike (Recht), ursprünglich eine Göttin, und Eunomia – das Maß – mit dem Wissen um die Korrumpiertheit des Volkes einhergehen: »… aber die Bürger selbst aus Unverstand drohen die große / Stadt zu verderben, durch Geld und seine Lockung verführt, / und den rechtlosen Sinn der Lenker des Volkes«. Nicht zu verkennen ist auch, daß die Perserkriege Anstrengungen und Zumutungen abforderten, die tunlich vom ganzen Volk getragen werden sollten. Die Bemannung der Flotte mit Theten hatte auch zur Folge, daß ihnen das Bürgerrecht nicht länger vorzuenthalten war und sie nun in die Institutionen der Polis strömten. Die Erhöhung der Diäten auf drei Obolusse machte die Teilnahme an den Volksversammlungen für immer breitere Massen attraktiv. Solche Faktoren veranlaßten schließlich Ephialtes zu einer Reform, in der dem Areopag wesentliche seiner bisherigen Kompetenzen entzogen und wohl auf Volksversammlung und Rat übertragen wurden.

»Um das Gesetz zu wissen, heißt mit einem Wahlspruch der Sophokleischen ›Antigone‹ sich inne zu sein, daß niemand weiß, woher die Gesetze kommen. Sie sind ewig«.

Seubert: *Polis und Nomos*

Man sieht: Zu einer Idealisierung der demokratischen Praxis Athens besteht wenig Anlaß. Bemerkenswert sind aber institutionelle Sicherungen, die sie vorsah, wie die Klage über Verfassungswidrigkeit (*graphe paranomon*). Dabei konnte die Gerichtsversammlung Entscheide der Volksversammlung aufheben. Der Nomos war damit positives Recht geworden. In archaischer Zeit aber und noch in Platons Spätdialog *Nomoi* (»Die Gesetze«) war die Urheberschaft der Gesetze nicht als menschlich, sondern als göttlich definiert worden. Eindrucksvoll bleibt auch, daß die politische Betätigung und der Bürgerstatus des erwachsenen Mannes, des Oikosdespoten, von seinem Leben untrennbar waren. Ein gutes, gelingendes Leben setzt, wie noch Aristoteles festschreibt, die bürgerschaftliche Existenz voraus. Die Tugenden des Adels und ihre Integration waren dabei ein Sicherungsinstrument der attischen Polis. Auch wenn Aristoteles als deren Träger den »mittleren Stand« hervorhebt, sind doch die bürgerlichen Tugenden, die er besonders akzentuiert, Adelstugenden: die Großzügigkeit (*eleutheriotes*), die Großgeartetheit (*megaloprepeia*) und die Großgesinntheit (*megalopsychia*). Man muß weiterhin wissen, daß die Athener der Wahl nur wenig trauten. Sie wird von Aristoteles (*Politik,* 1294b 7ff.) vielmehr den Oligarchien zugewiesen, tendiert sie doch zu einem System der Vorabsprachen. Auch ist die innere Triebkraft der attischen Bürgerlichkeit die Suche nach Vortrefflichkeit, das Streben, fast um jeden Preis der Erste zu sein. Der Tugendbegriff (*areté*) der griechischen Stadt ist deshalb auch nicht in erster Linie moralisch, sondern auf diese Vortrefflichkeit hin ausgerichtet. Wenn es sie nicht gäbe und nicht den Rang, würde eine Volksherrschaft flach und matt werden.

»Die totalitäre Demokratie entwickelte sich früh zu einer Ideologie von Zwang und Zentralisation, und zwar nicht etwa, weil sie die Werte des liberalen Individuums im 18. Jahrhundert verwarf, sondern weil sie ihnen gegenüber ursprünglich eine zu perfektionistische Haltung einnahm. … Alle bestehenden Traditionen, alle überkommenen Institutionen und alle gesellschaftlichen Abmachungen sollten über Bord geworfen und neu geschaffen werden mit dem alleinigen Ziel, dem Menschen die Gesamtheit seiner Rechte und Freiheiten zu sichern.«

Jacob Talmon: *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*

Das Volk blieb gewiß die Berufungsinstanz, und die Anzahl der an Volksversammlung und Gerichten beteiligten Bürger war – anteilig – höher als in jeder anderen Demokratie. Dennoch waren es auch hier die Redner und Demagogen, die den Willen des Volkes zu beeinflussen suchten. Darin sah man früh ein hohes Gefahrenpotential. Platon hat in seiner, in

manchen Zügen gewiß karikierenden Sicht auf die Demokratie (*Politeia,* Buch VIII) die Rhetorik der Schmeichler schneidend und deutlich benannt. Es ist nicht zu verkennen, daß die attische Demokratie ein Idealtypus ist, der in der Realgeschichte von Tyrannis und Demagogie bedrängt wurde. Die beiden großen Philosophen, Platon und Aristoteles, sind nicht zufällig profilierte Kritiker der Demokratie. Platon sieht sie als drittletzte der schlechten Herrschaftsformen, auf dem, in seinem Sinn, unaufhaltsamen Weg zur Anarchie und damit zum Umschlagen in die Tyrannenherrschaft. Das Problem, das er namhaft macht, ist, daß in der attischen Demokratie jene tyrannischen Seelen schon existieren. Die Polis werde daher nur durch eine strikte Hierarchie und die Auszeichnung der Besten geschützt werden können. Die Philosophenherrschaft und die Orientierung an der Idee des Guten sind die Antworten auf die Deformationserfahrungen einer Demokratie, die den besten in ihren Mauern lebenden Mann, nämlich Sokrates, angeklagt und zum Tod verurteilt hat. Sokrates selbst betonte in seinem Dialog *Kriton,* daß er sein eigenes Philosophieren wesentlich den Gesetzen von Athen verdanke und sich selbst verraten würde, wenn er diese Polis verließe. In der fingierten philosophischen Stadtgründung in der *Politeia* macht Platon deutlich, daß Stadt und Seelenhaushalt in einem unverkennbaren Wechselverhältnis stehen. Schlechte Herrschaftsformen führten zur Korrumpierung der Seelen, korrumpierte Seelen würden die politische Sphäre noch weiter gehend verderben. Ein Mißverständnis ist hier zu vermeiden: Damit erklärt er sich aber keineswegs zum »Demokraten«. Vielmehr sind die attischen Gesetze auf eine Rechtlichkeit begründet, die Maßstab für die Demokratie sein muß. Platon verweist wiederholt darauf, daß die eigentliche Herrschaftsform die Nomokratie sei, die ihrerseits auf die Herrschaft der Vernunft des Nous zu begründen wäre.

Aristoteles hat die Demokratie ebenfalls unter die entarteten Verfassungsformen gerechnet. Denn sie sei eine Herrschaft nur der Armen und befördere damit die Stasis, den Aufruhr und die Differenz innerhalb der Polis (*Politik,* IV.4). Die »Politie« begreift Aristoteles dagegen als die beste mögliche Herrschaftsform. Zumindest Aristoteles zufolge ist sie das, was den großen Staatsmännern Athens vor Augen gestanden hat. Platon wäre auch hier noch einen Schritt weiter gegangen und hätte bezweifelt, daß ein Solon oder Kleisthenes überhaupt Staatsmänner gewesen seien. Als den einzigen wahren Staatsmann ließ er Sokrates gelten, den diese Polis nicht ertrug.

Nicht zu verkennen ist, daß Arkana der Polis deren Wirksamkeit trugen. Sie gingen noch deutlich über die Adelstugenden hinaus: Man denke an die Warnung, es nicht zu übertreiben: *meden agan,* an das berühmte Delphische *Gnothi seauton,* das eigentlich sagt: »Erkenne, daß du kein Gott bist!«, und an die Bedeutung von Tugenden wie der Scham (*aischyne*) und der Abstand nehmenden Besonnenheit (*sophrosyne*).

Athen war, wie Christian Meier schrieb, tatsächlich ein »Neubeginn der Weltgeschichte«, ihn vorschnell mit einer Protogestalt heutiger Demokratie gleichzusetzen, führt in die Irre. Verständlich ist es durchaus, daß gerade Hannah Arendt, die profilierte Theoretikerin der Ursprünge totaler Herrschaft, in ihrem politisch-philosophischen Hauptwerk *Vita activa* die *synousia,* das Gemeinsam-Reden und -Handeln, als Errungenschaft der attischen Polis pries. Sie idealisierte aber unverkennbar, und sie wollte einen Platonischen Politikbegriff frei vom philosophischen Elitismus Platons begründen. Dieses Gegenbild empfahl sich nach den totalitären Erfahrungen des 20. Jahrhunderts und der von Jacob Talmon formulierten Erkenntnis, daß es auch eine »totalitäre Demokratie« gebe. Einen anderen Weg wählte Leo Strauss. Er fragte, wie das Gegenbild der antiken Polis Korrektivcharakter für die moderne Staatlichkeit haben könnte, und eröffnete damit eine »Querelle des anciens et des modernes«, die keineswegs von vorneherein zugunsten der Modernen zu entscheiden ist. Dabei rekurrierte er aber nicht auf das Wunschbild der Demokratie, sondern auf das Sokrates-Problem, die Auseinandersetzung zwischen Wahrheit und Polis. Es hat seine Aktualität tatsächlich nicht verloren. Leichtfertige Ähnlichkeiten zwischen moderner oder postmoderner Demokratie und der antiken Wirklichkeit verbieten sich dagegen. Wenn man sich aber der »Querelle« aussetzt, kann man begreifen, daß die Demokratie selbst der Normativität bedarf und Gefährdungen unterliegt, nicht aber (wie auch immer sie mit ihren Institutionen umgehe) selbst immer schon Norm ist. Daran zu erinnern ist so unzeitgemäß wie die Erfahrung der griechischen Polis. ■

Literaturhinweise:

Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben,* München ⁶1989, S. 45ff;

Jochen Bleicken: *Die athenische Demokratie,* Paderborn ²1994, S. 53ff;

Jochen Martin: »Von Kleisthenes zu Ephialtes«, in: Konrad Kinzl (Hrsg.): *Demokratia,* Darmstadt 1995, S. 210;

Christian Meier: *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte,* Berlin 1993;

Henning Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens.* Bd. 1.: *Die Griechen. Von Homer bis Sokrates,* Stuttgart/Weimar 2001, S. 100;

Harald Seubert: *Polis und Nomos. Untersuchungen zu Platons Rechtslehre,* Berlin 2005;

Michael Stahl: *Gesellschaft und Staat bei den Griechen: Klassische Zeit,* Paderborn u.a. 2003;

Leo Strauss: »What is Political Philosophy?«, in: ders.: *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays,* Detroit 1975, S. 3ff;

Jacob Talmon: *Der Ursprung der totalitären Demokratie,* Köln/Opladen 1961; Neuausgabe: *Die Geschichte der totalitären Demokratie,* Bd. 1–3, Göttingen 2013.