



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Falsche Griechen und hellenisierte Barbaren:
Studien zur griechischen Identität bei Herodot und im
griechischen Roman“

verfasst von

Mag. Bernhard Söllradl

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 190 341 338

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Lehramtsstudium UF Griechisch UF Latein UniStG

Betreuer:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Georg Danek.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit war zunächst als kleine Studie zur Darstellung Ägyptens bei Herodot und im griechischen Roman geplant, hat sich im Laufe der Zeit jedoch zu einem wesentlich größeren Projekt mit komplexeren und umfangreicheren Fragestellungen entwickelt. Schon bei meiner Arbeit zu *König Jakob IV. in John Leslies Schottlandchronik von 1578* habe ich begonnen, mich für literarische Darstellungen von Identität zu interessieren; ein Interesse, das durch meinen einjährigen Aufenthalt am College of Wooster in Ohio noch verstärkt und um eine persönliche Komponente erweitert wurde.

Welches Bild machen sich die antiken Griechen von sich selbst, mit welchen literarischen Mitteln konstruieren sie es und welchem Wandel ist es im Laufe der Jahrhunderte unterworfen? Welche Rolle spielt die Abgrenzung von einem Anderen für eine Definition des Selbst und wie lassen sich Entstehung und Funktion der wirkmächtigen griechischen Narrative von Persern, Ägyptern, Aithiopiern, etc. beschreiben? Um Fragen wie diese zu beantworten, ist es zunächst notwendig, eine Theorie von Identität zu formulieren, weshalb die ersten Seiten meiner Arbeit der Einführung und Abgrenzung zentraler Begrifflichkeiten dienen. Ich bezeichne zentrale historische Ereignisse, gemeinsame politische Institutionen oder kulturelle Errungenschaften als "identitätsstiftende Momente" und argumentiere, dass sich schon unter den subhellenischen Stämmen der archaischen Zeit kontinuierlich eine gemeinsame griechische Identität herausgebildet hat, die dem Griechentum späterer Epochen eine Grundlage gegeben hat.

In seinen *Historien* entwirft Herodot als erster griechischer Autor ein detailliertes Panoptikum der antiken Welt und eine regelrechte Weltkarte der Kulturen, auf der mächtige und berühmte Völker wie die Perser und Ägypter ebenso Platz finden wie das obskure Nomadenvolk der Massageten oder die idealisierten Aithiopier. Trotz dieses kosmopolitischen Anstrichs sind die *Historien* ein implizit hellenozentrisches Narrativ, das hauptsächlich Griechen als Ausgangs- und Orientierungspunkt dienen kann. Die Romane treten nun in Dialog mit Herodot und spielen häufig an Schauplätzen, die der Geschichtsschreiber in den *Historien* erforscht hat, was zu weiteren Fragestellungen führt: Wie wirkungsvoll sind Herodots Narrative von Griechen und Barbaren im Roman und in der Zweiten Sophistik überhaupt? Bleiben herodoteische Identitätskonzepte im Roman produktiv oder werden sie durch neue Selbst- und Fremdbilder abgelöst?

Der systematische Vergleich zwischen dem Klassiker Herodot und den Romanautoren als Vertretern der Zweiten Sophistik soll zeigen, dass der beschriebene Dialog von Historiographie und fiktiver Prosa immer auch von Konzepten der Identität handelt und die Romane sich wie kaum ein zweites Genre auseinandersetzen mit der in klassischer Zeit entwickelten Dichotomie von Griechen

und Barbaren.

Wer also waren die Griechen? Meine Forschungsergebnisse legen nahe, dass es auf einfache Fragen nicht immer einfache Antworten geben muss. Die Griechen waren zu keiner Zeit eine klar definierte und in sich homogene Gruppe, die problemlos in literarischen Texten hätte dargestellt werden können. Anstatt eine Realität abzubilden, konstruieren Autoren wie Herodot, Chariton und Heliodor in ihren Texten idealisierte, ironisch gebrochene oder inkonsistente Narrative von Griechen und Barbaren, was die wandel- und interpretierbare Natur von Identität unterstreicht. In Wahrheit versucht meine Arbeit aber ohnehin, gänzlich andere Fragen zu beantworten: Wie stellen die Griechen sich in ihren literarischen Werken dar und wie lassen sich Unterschiede in der Darstellung bei verschiedenen Autoren erklären? Welche Rolle spielen historische Kontexte und welche Konzepte von Identität liegen den besprochenen Griechen- und Barbarennarrativen zugrunde? Welche größeren Erkenntnisse zum Thema Identität und Selbstbild können wir anhand des Studiums der Griechen gewinnen?

Ich habe versucht, nach bestem Wissen und Gewissen Antworten auf solche und weitere Fragen zu finden, die sich im Laufe meiner Forschungen zu Herodot und dem griechischen Roman ergeben haben. Die Vielschichtigkeit und Komplexität des Themas hat erfordert, dass manches nur knapp und in Ansätzen zur Sprache kommen konnte, jedoch habe ich mich in den meines Erachtens nach wesentlichen Punkten um die gebotene Ausführlichkeit bemüht und bin ins Detail gegangen, wo ein tieferes Verständnis der größeren Themenkomplexe zu erzielen war.

Für die sorgfältige Betreuung bedanke ich mich bei Prof. Georg Danek, der mit zahlreichen Hinweisen und Korrekturen erheblich zur Qualität der vorliegenden Arbeit beigetragen hat.

Liste der verwendeten Abkürzungen

AJPh	American Journal of Philology
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
AWE	Ancient West and East
CAJ	Cambridge Archaeological Journal
CJ	Classical Journal
CIAnt	Classical Antiquity
CPhS	Cambridge Philological Society
CR	Classical Review
DK	H. Diels & W. Kranz, <i>Fragmente der Vorsokratiker</i> . Berlin ⁶ 1951-1952
FGrHist	F. Jacoby, <i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i> . Berlin/Leiden 1923-
JHS	Journal of Hellenic Studies
JRS	Journal of Roman Studies
OCD ³	S. Hornblower and A. Spawforth (eds.) <i>Oxford Classical Dictionary</i> . Oxford ³ 2005
PCPhS	Proceedings of the Cambridge Philological Society
P&P	Past and Present
RE	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

Anmerkung zur Textgestaltung

Die im Text erwähnten antiken Autoren und Werke werden mittels der konventionellen lateinischen Abkürzungen zitiert. Originalzitate werden immer auch in deutscher Übersetzung angegeben. Die Übersetzungen stammen, wenn nicht anders angegeben, von mir. Griechische Namen wurden, sofern sie nicht im deutschen Sprachraum fest eingebürgert sind (e.g. Thukydides, Achill), an ihre griechische Schreibung angepasst (Thersandros statt Thersander, Achilleus Tatios statt Achilles Tatius). Kurzzitate in den Fußnoten verweisen auf das Literaturverzeichnis.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	i
Liste der verwendeten Abkürzungen.....	iii
Anmerkung zur Textgestaltung.....	iii
1. Griechische Identität(en) - Eine Annäherung	1
Einführung.....	1
Konstruktion und Performativität: Die postmoderne Identitätstheorie.....	4
Rasse, Ethnizität, Identität.....	8
Einleitung.....	8
Rasse und antiker (Proto-)Rassismus.....	9
Ethnizität.....	14
Kulturelle Identität.....	19
Identitätsstiftende Momente.....	20
Homer.....	22
Kult.....	23
Kolonien.....	26
Genealogien.....	29
Perserkriege und das klassische Griechenland.....	31
Griechenland und Rom.....	36
Schluss.....	43
2. Herodots Weltkarte der Kulturen: Ideologie, Ethnographie und die Konstruktion von Identität(en)	45
Einführung.....	45
Zu Forschungsmethode und Aufbau des Werkes.....	47
Ethnographische Exkurse: Funktion und Perspektive.....	52
Ethnogenese und Umweltdeterminismus.....	56
Vater der Geschichtsschreibung, Hebamme der Griechischen Identität? Herodots Griechenbild	58
Athen.....	63
Sparta.....	67
Herodots Barbarenbild.....	69
Perser.....	71
Lyder.....	78
Ägypter.....	79
Massageten, Aithiopier, Skythen: Berichte vom Rande der Welt.....	81
Identitätskonstruktionen bei Herodot: Abschließende Beurteilung.....	86
3. Die Rezeption herodoteischer Identitätskonzepte im griechischen Roman	88
Einführung.....	89
Zu Genre und Leserschaft.....	89
Historiographisches im griechischen Roman.....	91
Herodot als Quelle für den griechischem Roman.....	93
Roman als Genre der Zweiten Sophistik.....	100
Wie (un)griechisch ist der griechische Roman?.....	104
Rekonstruktion herodoteischer Identitätskonzepte: Die Evolution von Herodots 'cultural map' im griechischen Roman.....	105
Griechische Identität in den Romanen.....	106
Das Barbarenbild bei Chariton, Xenophon von Ephesos und Achilleus Tatios.....	110
Ägypten im griechischen Roman.....	118
Dekonstruktion herodoteischer Identitätskonzepte und neue Impulse.....	121

Heliodors Aithiopien.....	121
Rom oder Die verschwiegene Großmacht.....	123
Zwischen femme fatale und edler Heldin: Frauencharaktere im Roman.....	126
Christliches im griechischen Roman.....	130
Heliodor und das Verschwimmen der Grenzen.....	132
Schluss.....	139
4. Selbst- und Fremdbild der Griechen bei Herodot und im griechischen Roman: Eine abschließende Beurteilung.....	140
5. Bibliographie.....	142
Abstract.....	153
Curriculum vitae.....	155

1. Griechische Identität(en) - Eine Annäherung

Einführung

The ancient Greeks believed themselves to have Greek nationality because they were of one blood, one language, one religion and one culture and outlook on life; and appealed to their own folk memory in proof of this unity. All these criteria fail, however, when applied to the data now accessible. [...] Wherein then does Hellenic unity consist? Who were the Greeks?¹

Schon der schiere Umfang von John Myres' monumentaler Studie mit dem Titel *Who were the Greeks?* (1930) lässt erahnen, dass die titelgebende Frage schwerer zu beantworten sein könnte als zunächst vielleicht vermutet. Myres bemüht sich auf über 600 Seiten unter Auswertung von geographischen, archäologischen, anthropologischen und philologischen Daten, den Kern der griechischen Identität zu ergründen, und gelangt am Schluss zu dem Ergebnis, dass es zwar nie ein einheitliches Griechentum gegeben hätte, die Griechen sich jedoch in einem permanenten Prozess der Einswerdung befunden hätten.² Ein überraschendes Ergebnis? *Nein*, wenn wir uns in Erinnerung rufen, dass Begriffe wie Griechische Sprache, Griechische Kultur, Griechische Religion (die Liste ließe sich fortsetzen) konventionelle Überbegriffe sind, die in sich viel Heterogenes und teils Widersprüchliches vereinen.³ *Ja*, wenn wir uns vor Augen führen, dass in der griechischen Literatur aller Epochen von der Archaik bis zur Römischen Kaiserzeit stets ein (zunächst zaghaftes) Zusammengehörigkeitsgefühl fassbar ist, das unter dem Etikett des Panhellenismus ab dem 5. Jhd. zum politischen Programm und nach Alexander eponym für die Epoche des Hellenismus wird.

Wir halten also zweierlei fest: (1) Empirisch messbare Daten legen nahe, dass *Die Griechen* nichts weiter als ein Sammelbegriff ist, der in sich unterschiedlichste Stämme und Völker subsumiert. (2) Trotz dieser Tatsache haben Individuen und Gruppen ein Zugehörigkeitsgefühl zu dem als 'Die Griechen' bezeichneten Kollektiv entwickelt, das mit einer gemeinsamen Geschichte und Abstammung, gemeinsamen Mythen, kulturellen Errungenschaften, Moralvorstellungen und Kulten begründet wurde und durch Differenzierung nach innen (e.g. Sparta) und außen (e.g. Perser) weiter an Kontur gewann. Das Zusammenwirken dieser symbolischen Kategorien konstruiert Griechische Identität.

Wie hat sich eine gemeinsame griechische Identität entwickeln können, wenn die Unterschiede zwischen einzelnen Gruppen, die sich als *griechisch* bezeichnen, doch unübersehbar

1 Myres 1930: 531.

2 Vgl. Wace 1931.

3 Myres (1930: 531) fasst das für die klassische Zeit wie folgt zusammen: "The Greeks [...] were of mixed descent, spoke different dialects of a hybrid language, combined Olympian with chthonic cults and rituals, contrasted Doric and Ionic manners and ideas, with growing insistence through the 'great age' of Greece; and their traditions intermixed indigenous stocks, which were not Greek, with immigrant culture-heroes, pervasive Hellenes, migratory Dorians and Aeolians transposed and superposed on other kinds of Greeks."

sind? Macht es überhaupt Sinn, von den Griechen als nur einem Volk zu sprechen? Ein Zugang wäre nun, das Vorhandensein der Unterschiede zu betonen und auf dieser Basis eine Reihe von verschiedenen Teil-Identitäten zu definieren, um so die Heterogenität der Griechen zu unterstreichen. Das Ergebnis könnte nicht mehr sein als altes Wissen in neuem Gewand. Ich ziehe daher andere Fragestellungen vor: Warum haben sich die Griechen trotz interner Unterschiede als zusammengehörig empfunden? Welches Selbstbild haben die Griechen, und welchem Wandel ist dieses in Anbetracht der Langlebigkeit der griechischen Identität unterworfen?

Eine Untersuchung einer Eigendefinition von Identität hat gewisse Limitierungen, auf die ich kurz zu sprechen kommen möchte. Es liegt auf der Hand, dass für das Verständnis einer Kultur sowohl die Innen- als auch die Außenperspektive von Bedeutung ist.⁴ Ein Schotte aus den Highlands hat eine andere Meinung zu Kilts als ein österreichischer Teilnehmer an den Highland Games. Die Kombination von beiden Perspektiven vertieft unser Verständnis des kulturellen Phänomens Kilt. In dieser Studie beschränke ich mich auf die Innenperspektive, also auf Aussagen über griechische Identität, die wir in griechischen Texten wie Herodots *Historien* oder Heliodors *Aithiopika* finden. Eine Analyse dieses Selbstbildes ist aufschlussreich, kann aber nur einen Teilbereich der griechischen Identität beschreiben. Wer sich für eine Außenperspektive interessiert, sei daher auf die Arbeiten von Sancisi-Weerdenburg (2001)⁵ und Gruen (2001)⁶ verwiesen.

Wenn wir das griechische Selbstbild studieren, wie es sich in literarischen Texten abbildet, so müssen wir selbst explizite Aussagen im Kontext des jeweiligen Werkes und der Epoche verstehen. Ein möglicher Konsens darüber, was griechische Identität zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort bedeutet, hat auf die Darstellung dieser Identität nicht zwingend größeren Einfluss als etwa das Genre oder die Strategie eines Textes. Literatur kann Realitäten möglichst wahrheitsgetreu abbilden, ungewollt verzerren oder bewusst manipulieren wollen.⁷ Der

4 Die Warnung vor einseitigen Beurteilungen über fremde Kulturen findet sich übrigens schon bei Herodot. Als er davon berichtet, dass der ägyptische Pharao Necho II. einen Kanal graben lässt, erwähnt er, dass Necho die Arbeit unterbrechen ließ, nachdem er von einem Orakel die Warnung erhalten hätte, dass er nur die "Vorarbeit für den Barbaren leiste" (τῷ βαρβάρῳ αὐτὸν προεργάζεσθαι, Hdt. 2.158.5). Herodot beschließt die Anekdote mit der beläufigen Bemerkung, dass die "Ägypter jeden einen Barbaren nennen, der nicht ihre Sprache spricht" (βαρβάρους δὲ πάντα οἱ Αἰγύπτιοι καλέουσι τοὺς μὴ σφίσι ὁμογλώσσους, Hdt. 2.258.5). Damit wird klar, dass die für das griechische Selbstverständnis zentrale Antithese Griechen - Barbaren nicht objektiv wahr ist, sondern von der Perspektive des Sprechers abhängt (Vgl. Rood 2006: 298 zu Herodots *cultural relativism*).

5 Sancisi-Weerdenburg (2001) *Yāuna by the Sea and across the Sea* versucht eine persische Perspektive auf die Griechen zu rekonstruieren. Offenbar war die Entfernung vom oder die Nähe zum Meer ein entscheidendes Kriterium zur Beschreibung verschiedener Volksgruppen. Persische Könige hätten außerdem griechische Teil-Identitäten unterschieden, weil aus persischer Sicht kein politisch vereintes Griechenland erkennbar gewesen sei.

6 Gruen (2001) *Jewish Perspectives on Greek Culture and Ethnicity* untersucht die Perspektive von hellenistischen Juden auf die Griechen im Hellenismus. Er räumt gleich zu Beginn ein, dass es sich hierbei nicht um eine echte Außenperspektive handle, da Juden ein Teil der hellenistischen Gemeinschaft waren. Gruen beschreibt, dass Juden im Hellenismus versucht hätten, die griechische Kultur als Fortsetzung der jüdischen zu konstruieren. So habe etwa Moses die Griechen Philosophie gelehrt und für viele griechische Schriftsteller lasse sich eine Torah-Rezeption feststellen.

7 Vgl. Malkin (2001: 18) über die Spannung zwischen exaktem Abbild und bewusster Manipulation von Identität:

Literaturkritiker lasse daher höchste Vorsicht darin walten, einen Text unter dem Vorzeichen einer festgestellten inhärenten Logik oder Intention zu analysieren, daraufhin einzelne Passagen in eine der genannten Kategorien einzuteilen und schließlich in einem nächsten Schritt die Essenz dessen zu bestimmen, was griechische Identität ist; ein solches Verfahren ist notwendig subjektiv. Präziser beantworten lassen sich Fragen danach, wie Identität in Texten dargestellt wird, wie sich verschiedene literarische Darstellungen zueinander verhalten und in welcher Form dem jeweiligen sozio-politischen Kontext Rechnung getragen wird.

Wie an der Anzahl der Publikationen ersichtlich, gibt es in der klassischen Philologie ein großes Interesse an Fragen nach griechischer Identität und ihren Darstellungen,⁸ wobei inzwischen neben einführenden Werken auch zahlreiche Spezialuntersuchungen zur Verfügung stehen. Vorzügliche Einführungen geben Edith Hall (1989), Cartledge (1993) und die bei Harrison (2002) gesammelten Essays. Die genannten Werke setzen strukturalistische Modelle an und erklären griechische Identität anhand von Gegensatzpaaren wie *Griechen-Barbaren* oder *Zentrum-Peripherie*.⁹ Grundlegend ist weiters Jonathan Hall (1997, 2002), der für die Konstruktion von griechischer Identität zwei voneinander getrennte Phasen (Aggregation und Opposition) vorschlägt und für die Griechen eine gemeinsame ethnische Abstammung annimmt. Ebenfalls zur Einführung geeignet sind die bei Malkin (2001) und Zacharia (2008) zusammengestellten Einzelabhandlungen. Hervorzuheben ist die aufschlussreiche Einleitung in Malkin (2001). Mitchell (2007) ist eine systematische Abhandlung zum Panhellenismus in Auseinandersetzung mit Hall (1997, 2002), Skinner (2012) untersucht den Zusammenhang von Ethnographie und griechischer Identität.

J. Hall (1995) geht der Frage nach, ob man in den 'Dunklen Jahrhunderten' (~1050-700 v. Chr.) von einem vereinten Griechentum sprechen kann, während Miles (1999) den Blick auf die

"The agents of circumstantial or instrumentalist invention can be varied. This raises the question of when literary, erudite or intellectual articulations of ethnicity take over and possibly fashion popular perceptions or when such articulations express commonly held views. [...] Perceptions [of Greek ethnicity] come down to us in sources that are usually engaged in some reformulation of the idea. We have just noted the problems involved: To what extent do literary sources express their own idiosyncrasies or reflect common opinion? When are the sources traditional, polemical or innovative?" Wie in Teilen der englischsprachigen Forschung üblich (e.g. Hall 1997, 2002) verwendet Malkin den Ausdruck *ethnicity* statt *race* oder *cultural identity*. Während *ethnicity* und *cultural identity* mitunter synonym gebraucht werden (e.g. Cartledge 1993), bevorzugen Whitmarsh 1998 und Mitchell 2007 *cultural identity*. Isaac (2004) und McCoskey (2012) vertreten die Auffassung, dass diese terminologische Konventionen tatsächliche Sachverhalte verschleiern und zur "all too-frequent idealization of antiquity" (McCoskey 2012: 31) beitragen. Benjamin Isaac und Denise McCoskey verwenden daher den Begriff *race*. s.u. für eine ausführliche Diskussion der erwähnten Begriffe.

- 8 Zweifel an der Sinnhaftigkeit der vorgestellten Fragestellungen sind selten, werden aber etwa von Flinterman (1995: 124) geäußert: "The emergence and evolution of an ethnic identity always is a fascinating subject. Nevertheless, it is arguable that the Greek case holds a special interest, due to the combination of a sometimes infuriatingly strong self-confidence, the continuously changing and often hotly debated conceptions of Greek identity held by people labelling themselves Hellenes and the sheer longevity of Hellenism". Natürlich können genau die gleichen Gründe (Glaube an die eigene kulturelle Überlegenheit, konkurrierende und inkonsistente Auffassungen des Selbstbilds) angeführt werden, um die Notwendigkeit entsprechender Studien zu untermauern.
- 9 Eine Kritik dieses Modells gibt es bei Malkin 2001: 12-15. Die verwendeten Kategorien seien konstruiert, unzutreffend und in sich zu heterogen, als dass sie Basis eines Vergleichs sein könnten.

Spätantike richtet. Das Fortleben von griechischer Kultur und der Wandel der griechischen Identität im römischen Reich wird bei Bowie (1970), Swain (1996), Goldhill (2001), Said (2001), Whitmarsh (2001a, 2001b) und Konstan & Said (2006) thematisiert.

Unmittelbar relevant für meine Arbeit sind Untersuchungen zur Identitätskonstruktion bei Herodot: Hartog (1988 [1980]), ebenfalls einem strukturalistischen Modell verpflichtet, untersucht in *The Mirror of Herodotus* unter anderem die Darstellung der Skythen in den *Historien* und stellt fest, dass in dieser Beschreibung des Anderen auch immer eine Beschreibung des Selbst steckt. Weitere Untersuchungen zur Dichotomie von Griechen und Barbaren bei Herodot liefern Redfield (1985), Cartledge (1990), Gray (1995) und Pelling (1997).

Als Einführung zur griechischen Identität im Roman eignen sich Swain (1996, bes. Kap. 4: *The Greek Novel and Greek Identity*) und Stephens (2008). Smith (2007) handelt speziell von Chariton, *Kallirhoe*, Whitmarsh (1998, 1999) von Heliodor, *Aithiopika*, und Morales (2004) von Achilles Tatius. Zur Darstellung des 'Anderen' im Roman bietet Scobie (1973) eine nach wie vor nützliche Stellenübersicht, weitere Information und Analysen zu Griechen und Barbaren im Roman finden sich bei Bowie (1991), Bowersock (1994, bes. Kap. 2: *Other people, other places*) und Kuch (1996).

Konstruktion und Performativität: Die postmoderne Identitätstheorie

Soziologische und anthropologische Theorien von Identität gehen häufig von der Frage aus, welche Ursachen es innerhalb eines Stammes, eines Volkes oder einer Nation für das Entstehen eines Gefühls von Zusammenhörigkeit gibt. Im 19. und frühen 20. Jahrhundert sprach man in diesem Zusammenhang von menschlichen Rassen mit jeweils unterschiedlichen Phänotypen, Mentalitäten und Fähigkeiten,¹⁰ wobei die scheinbar wissenschaftlich klassifizierbaren Unterschiede zwischen Menschen als naturgegeben betrachtet wurden. Dieser als 'essentialistisch' bezeichnete Zugang wurde von Ideologen vor und während des Zweiten Weltkrieges benutzt, um für die Überlegenheit der eigenen Rasse über andere ethnische Gruppierungen zu argumentieren. Seit der Erfahrung des Zweiten Weltkrieges hat der Essentialismus in der Anthropologie daher eine rassistische Konnotation, worauf man zunächst mit dem Vermeiden bestimmter Begrifflichkeiten¹¹ und schließlich mit neuen theoretischen Modellen reagiert hat. In der heutigen (postmodernen) Forschung werden essentialistische Zugänge weitestgehend abgelehnt: Kategorien sind nicht länger naturgegeben, konsistent und absolut, sondern konstruiert, fragmentiert und relativ.

¹⁰ Vgl. Malkin 2001: 15.

¹¹ In der englischsprachigen Forschung hat man etwa, unter Beibehaltung des essentialistischen Modells, nicht länger von 'racial identity', sondern von 'ethnic identity' gesprochen (vgl. Malkin 2001: 15).

Ob wir also nun ethnische, kulturelle, individuelle oder kollektive Identitäten betrachten: Identität ist immer ein Konstrukt und wird innerhalb von 'Darstellungssystemen' (system of representations) erzeugt, in denen jedes 'Zeichen' (sign) seine Bedeutung aus seiner Position innerhalb des Systems, nicht aus seiner Beziehung zu einer (wie auch immer verstandenen) Realität erhält. Als besonders signifikant erachten strukturalistische Denker Zeichen, die einen Gegensatz ausdrücken (e.g. Griechen-Barbaren),¹² doch lassen sich nicht alle Zeichen innerhalb eines Darstellungssystems auf simple Gegensatzpaare reduzieren. Das Konstrukt 'Homosexualität' etwa bezieht sich auf Zeichen wie 'Maskulinität', 'Femininität' oder 'Heterosexualität' und wird durch performative Akte konstruiert, die mit diesen Zeichen positiv oder negativ assoziiert sind.¹³ Zentral ist das Konzept der Performativität: Identitäten existieren nicht, sondern werden erzeugt. Das postmoderne Selbst ist, wie es sich in Wort und Schrift, in Bezug auf Raum und Zeit und in einem gegebenen sozialen Kontext vor sich selbst und anderen definiert; es ist eine gedachte Kategorie, keine unproblematisch existierende, die ihre Gültigkeit dadurch erhält, dass die beteiligten Akteure an sie glauben.¹⁴ Wenn etwa Telemach im ersten Gesang der Odyssee an der Identität seines Vaters zweifelt, aber darauf verweist, dass Penelope ihn als Sohn des Odysseus bezeichnet, wird eine Vater-Sohn Beziehung konstruiert, für die der performative Sprechakt ("Telemach ist der Sohn des Odysseus") entscheidend ist, nicht so sehr das biologische Faktum.¹⁵

Die Argumentation, dass für die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv Kultur (νόμος), nicht Natur (φύσις), die entscheidende Rolle spielt, stammt aus der Antike selbst. Im 5. Jahrhundert scheint ein Gefühl entstanden zu sein, dass man Grieche oder Barbar nicht nur sein, sondern auch werden kann.¹⁶ Bei Herodot finden sich essentialistische sowie performative Konzepte von Identität, sofern wir antike Texte mit moderner Terminologie beschreiben wollen:

Modern discussion, debating whether ethnicity is primordial or circumstantial, would not have appeared strange to ancient Greeks. Herodotus, as often, appears as the father of theories: in his writings we find both the kinship, primordial, "tribe" [...] perception of ethnicity (e.g., his view of the Dorians) and a constructed or "acculturated" ethnicity of the

12 Nach Rutherford (1990: 21-22) definieren sich ethnische und kulturelle Identitäten immer in Abgrenzung zu einem 'Anderen'. Vgl. auch Whitmarsh (2001a: 24): "Identity is predicated upon difference: It is a relative, not an absolute state. To be a Greek -a non-barbarian- requires a continual construction and parading of distinctions. The other is the shadow of the self."

13 Vgl. Whitmarsh 2001a: 296.

14 Knappe Einführungen zur postmodernen Identitätstheorie bietet Stuart Hall (1987, 1990, 1992). Benedict Anderson (1991) ist eine Studie über Nationalismus, in der Kollektividentitäten als 'imagined communities' definiert werden.

15 "Meine Mutter sagt, ich sei sein Sohn, aber ich weiß nicht; denn niemand hat jemals seiner eigenen Zeugung beigewohnt" (μήτηρ μὲν τ' ἐμέ φησι τοῦ ἔμμεναι, αὐτὰρ ἐγὼ γε / οὐκ οὔδ'· οὐ γὰρ πῶ τις ἐδὸν γόνον αὐτὸς ἀνέγνω, Od. 1.215-16). Vgl. Whitmarsh 1998: 113-14.

16 Mitchell 2007: 24 gibt zur Untermauerung des Arguments eine Stelle aus Euripides, *Orestes* (Tyndareus zu Menelaus): "Du bist ein Barbar geworden weil du unter Barbaren gelebt hast" (βεβαρβάρωσαι, χρόνιος ὢν ἐν βαρβάροις, 485).

Ionians [...] or the autochthonous Athenians who "became" Greeks.¹⁷

Die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv kann in diesem Modell also auf verschiedene Weise konstruiert werden, eine bestimmte ethnische Herkunft scheint hier jedoch Voraussetzung zu sein, um Grieche sein zu können. In der Zweiten Sophistik, als die griechische Identität bereits hauptsächlich kulturell gedacht wurde, war die ethnische Herkunft nicht länger ein bedeutsames Kriterium: Grieche sein konnte, wer einem bestimmten Katalog von moralischen und kulturellen Werten entsprach. In der Praxis war es für 'Barbaren' natürlich schwierig, sich selbst überzeugend als 'Griechen' zu konstruieren und vom Kollektiv als solche anerkannt zu werden.¹⁸

Identitäten sind nicht einheitlich: Zeitpunkte, Orte und Kontexte beeinflussen, wie ein Selbst konstruiert wird, und führen zum Wandel oder zur Entwicklung von Identitäten, die nicht nur in einem permanenten Dialog mit der Vergangenheit und der Gegenwart stehen, sondern auch bezüglich Erwartungen an die Zukunft ständig neu positioniert werden.¹⁹ Forsdyke erklärt 'historische Ungenauigkeiten' bei Herodot etwa damit, dass die Art, wie ein Kollektiv sich an die Vergangenheit erinnert und seine Geschichte schreibt, immer mit aktuellen Problemen und Bedürfnissen zusammenhängt. Bei Herodot werde Geschichte so erzählt, dass die soziale und politische Ordnung sowie die vorherrschenden Normen und Machtverhältnisse bestätigt würden. Sollte sich das Selbstbild eines Kollektivs ändern, würde darauf auch die Geschichtsschreibung reagieren und bestimmte Elemente stärker oder schwächer betonen, weglassen oder hinzufügen. Weiters würden auch innerhalb des Kollektivs verschiedene Versionen der Vergangenheit bewahrt, um eigene Interessen und Machtansprüche unterstreichen zu können.²⁰

Identitätskonstrukte werden inhaltlich von Ort und Zeit bestimmt und an verschiedenen Orten und Zeitpunkten auch verschieden stark empfunden. Das, was griechische Identität genau bedeutet, kann sich von Polis zu Polis unterscheiden. Die Zugehörigkeit zum Kollektiv kann für die eine Polis zentral, für die andere peripher sein.²¹ Wenn wir nun also von fragmentierten und konstruierten Identitäten ausgehen, müssen wir dennoch festhalten, dass sich Identitäten nicht willkürlich herausbilden. Ein Kollektiv braucht zwangsläufig einen Identitätskern, der innerhalb des Kollektivs als solcher erkannt und anerkannt wird.²² Im Selbstverständnis eines ethnischen Kollektivs sind das laut Malkin häufig

myths, memories, values, and symbols, often relating to an idea of a beginning in time

17 Malkin 2001: 15.

18 Vgl. Whitmarsh 2001a: 21.

19 Vgl. Smith 1991: 3-8, Hall 1992: 279-80, Mitchell 2007: 1-2.

20 Vgl. Forsdyke (2006) *Herodotus, political history and political thought*, bes. 226.

21 Das trifft vor allem für das panhellenistische Narrativ zu: "That the symbolic community could be at various times a more powerful idea for some than for others is [...] a significant feature of panhellenism" (Hesk 2010: 64).

22 Vgl. Jones 1998, Malkin 2001: 16.

(whether or not through an eponymous ancestor), a place of origin and a migratory destination, and sometimes a triad made up of a Golden Age, subjection and despondency, and liberation and rebirth.²³

All diesen 'Zeichen' wird als Teilen des Narrativs von Identität Bedeutung zugeschrieben. Diese Zuschreibung bildet die Grundlage für kulturelle und rituelle Praktiken und findet innerhalb verschiedener Medien wie Malerei, Architektur, Theater oder Literatur statt.²⁴ Eine vollständige Untersuchung von Identität müsste all diese Quellen heranziehen, um das jeweils relevante 'Darstellungssystem' insgesamt beschreiben zu können. Ich verfolge an dieser Stelle ein bescheideneres Ziel: Eine vergleichende Analyse von Identitätskonstruktionen in literarischen Texten.

Literatur bietet kein exaktes Abbild von Realitäten, sondern vielmehr Konstruktionen von Realität. Bei der Lektüre von Herodot und den Romanen versuche ich also nicht, ein essentialistisches Wesen der griechischen Identität im jeweiligen historischen Kontext ausfindig zu machen, sondern zu untersuchen, mit welchen literarischen Mitteln Identität erzeugt wird. Die (heterogene) Literaturtheorie, die mit performativen Zugängen zur soziohistorischen Rolle von Literatur in Verbindung gebracht wird, ist New Historicism. New Historicism geht davon aus, dass Literatur stets fest in ihren politischen und sozio-ökonomischen Kontexten verankert ist, während diese Kontexte gleichzeitig von den Texten konstruiert und bestätigt werden. New Historicism hat, um Montrose zu zitieren, ein zweifaches Interesse: "The historicity of texts and the textuality of history."²⁵

Vor diesem Hintergrund erscheint es fast überflüssig zu bemerken, dass literarische Texte nicht Produkte einer stabilen Autorenidentität sind, die sich mittels aufmerksamer Lektüre rekonstruieren lässt. Nach Barthes gehen wir davon aus, dass sich in jedem Text eine Vielzahl von widersprüchlichen Stimmen finden, hinter denen die Person des Autors unsichtbar wird.²⁶ Manchen dieser Stimmen kann vom Publikum jedoch allgemeine Gültigkeit zugeschrieben werden. Wenn wir Herodots Darstellung von griechischer Identität auch als konstruiert betrachten, kann man ihre Wirkung und Langlebigkeit dennoch nur dadurch erklären, dass Generationen von Lesern sie für wahr hielten.

Die Interpretierbarkeit von Identität, selbst wenn die konstituierenden Zeichen klar umrissen

23 Malkin 2001: 16.

24 Vgl. Whitmarsh 2007: 37.

25 Montrose 1989: 23. 'New Historicism' ist weniger eine einzelne, klar umrissene Theorie als eine Sammelbezeichnung für literarische Zugänge, die das Spannungsfeld von Texten und (historischen, politischen, sozialen, ökonomischen, literarischen) Kontexten erforschen. Veese (1989) bietet einen Überblick, Whitmarsh 2001a: 31-32 eine konzise Zusammenfassung samt Überlegungen zu den Implikationen für das Studium klassischer Literatur.

26 Vgl. Roland Barthes's Essays "The death of the author" und "From work to text" (in englischer Übersetzung zugänglich in Barthes (1986), 49-55 und 56-64.

sind, lässt sich am Spiel mit Identität in der Zweiten Sophistik erkennen: Ein Grieche war, wer über eine Reihe von moralischen und intellektuellen Werte verfügte, die nach Whitmarsh (2001a: 21) Sanftmut (πραότης), Selbstbeherrschung (σωφροσύνη), Anstand (ἐπιείκεια) Wohlwollen (φιλανθρωπία) und, als wichtigsten Wert, Bildung (παιδεία) umfasste. Das Wort παιδεία wird zwar auch im Zusammenhang mit musikalischen, künstlerischen und athletischen Leistungen verwendet, meint aber meist die Kenntnis des literarischen Kanons und (im Falle der Autoren) den gekonnten Umgang mit diesem literarischen Erbe. Literatur ist das ergiebigste Feld, um die Identität von Griechen in Rom zu studieren.²⁷ Hier werden Identitäten erzeugt, problematisiert, verschleiert, ironisiert, verheimlicht oder verleugnet. Griechen in Rom lassen in ihren Texten keine kohärente griechische Identität erkennen, sondern machen die Zweideutigkeit der eigenen kulturellen Identität zum literarischen Spiel.²⁸

Rasse, Ethnizität, Identität

βαρβάρων δ' Ἕλληνας ἄρχειν εἰκός, ἀλλ' οὐ βαρβάρους,
μη̄τερ, Ἕλλήνων: τὸ μὲν γὰρ δοῦλον, οἱ δ' ἐλεύθεροι.
(Eur. IA 1400f.)

Einleitung

Um mit größerer Präzision von 'griechischer Identität' sprechen zu können, ist es nun notwendig, jene Begrifflichkeiten zu definieren, die normalerweise verwendet werden, um über ethnische Kollektive zu sprechen. Diese Diskussion soll zunächst das Bedeutungsspektrum von oftmals vermischten und fälschlicherweise synonym gebrauchten Begriffen wie 'Rasse', 'Ethnizität' und 'kulturelle Identität' explizieren und klare terminologische Unterscheidungen treffen, um im nächsten Schritt die jeweiligen Präferenzen in wissenschaftlichen Publikationen für einen der genannten Begriffe nachzuvollziehen. Für diese Diskussion kann es keinen besseren Ausgangspunkt geben als Herodot selbst. Christopher Jones (1996) hat in einer systematischen Studie gezeigt, dass Herodot in seiner Beschreibung von Kollektiven eine bewusste Unterscheidung zwischen 'ethnos' und 'genos' trifft, wobei 'ethnos' eine geographische, politische oder kulturelle Einheit bezeichnet und zur Beschreibung eines Kollektivs zum Zeitpunkt des narrativen Kontexts verwendet wird, während 'genos' in historischen Partien begegnet und Gruppen bezeichnet, die ihre Zusammengehörigkeit auf gemeinsame Vorfahren zurückführen.²⁹ *Die Griechen* werden bei

27 Vgl. Whitmarsh 2001a: 38.

28 Vgl. Whitmarsh 2001a: 295.

29 In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass γένος sich (wie lat. gigno) auf eine indogermanische Wurzel zurückführen lässt, die 'erzeugen' oder 'gebären' bedeutet. Damit wird das Konzept von 'genos' als eine Gruppe, in die man nur hineingeboren werden kann, verständlicher (vgl. Jones 1996: 317). Der streng terminologische Gebrauch von 'ethnos' und 'genos' wird in den *Historien* nicht immer aufrechterhalten: "An 'ethnos' is sometimes a subdivision of the 'genos', and sometimes the contrary. It is true that [Herodotus] does not use language with the precision of a philosopher, and does not establish 'definitions'" (Jones 1996: 315, vgl. McCoskey 2012: 30). Dass

Herodot daher durchgängig als 'ethnos' bezeichnet, Dorer und Ionier, die ihre Herkunft auf Doros, Sohn des Hellen bzw. Ion, Sohn des Xouthos stützen, aber als 'genos' (Hdt. 1.56.2). Herodot verwendet 'ethnos' also dann, wenn wir im Deutschen 'Volk' sagen würden³⁰: So ist die Rede etwa vom "attischen Volk" (τὸ Ἀττικὸν ἔθνος, Hdt. 1.57.3) oder dem "persischen Volk" (τὸ Μηδικὸν ἔθνος, Hdt. 1.101), das wiederum aus sechs *Stämmen* ('genea') besteht. Hinter all dem steht das Konzept, dass ethnische Gruppen ihr Selbstverständnis aus der Vergangenheit und genetischen Faktoren ('genos') oder der Gegenwart und kulturell-politischen Faktoren ('ethnos') beziehen können. Grob vereinfacht gesprochen könnte man Herodots Auffassung von 'genos' und 'ethnos' als Äquivalente der modernen Termini 'Rasse' und 'Ethnizität' verstehen.³¹ Wir wollen uns zuerst dem Begriff 'Rasse' zuwenden und überprüfen wie sinnvoll es ist, im antiken Griechenland von 'Rassen' zu sprechen.

Rasse und antiker (Proto-)Rassismus

Der Begriff 'Rasse' entstammt wissenschaftlichen Theorien, die Menschen aufgrund von scheinbar objektiv messbaren biologischen Kategorien unterscheiden und klassifizieren. Rassentheorien entstanden zunächst im Zusammenhang mit dem europäischen Kolonialismus, der zu intensivem Kontakt zwischen Europäern und fremden, als anders empfundenen Völkern führte. Sie wurden auch zur Rechtfertigung der Sklaverei in den Vereinigten Staaten herangezogen. Dabei wurden unterschiedlichen Phänotypen, also biologischen Unterschieden (etwa Hautfarbe) des menschlichen Körpers, Eigenschaften zugeschrieben, die in scheinbar logischer Folge aus der Biologie erwachsen: Die weißen Europäer und Amerikaner wurden als überlegene und zivilisierte Rassen konstruiert, afrikanische, asiatische und indigene Völker als unterlegen, weniger zivilisiert und mit geringeren intellektuellen Kapazitäten.³² Der Schritt von diesem biologischen Essentialismus zu rassistischen Ideologien ist denkbar klein, wie die Erfahrung des Zweiten Weltkriegs und des Holocausts gezeigt haben; ein wissenschaftlicher Paradigmenwechsel war notwendig geworden, und die Anthropologie, Soziologie und Biologie hatten Konzepte von Rasse und biologischem Determinismus verworfen.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass man sich der Fragestellung, ob die Antike Konzepte wie 'Rasse' und 'Rassismus' kannte, bisher nur zögerlich angenommen hat. Die Arbeiten von Adrian Sherwin White (*Racial Prejudice in Ancient Rome*, 1967) und Frank Snowden, Jr.

die Skythen teilweise als 'ethnos', teilweise als 'genos' bezeichnet werden (Hdt. 4.5.1.-6.2.) werden, kann Jones jedoch damit erklären dass 'genos' nur dann verwendet wird, wenn Herodot die Abstammung der Sykthen bespricht; ansonsten verwendet er 'ethnos' (Jones 1996: 318).

30 Die von Jones (1996: 316) vorgeschlagene Übersetzung "Nation" ist für die Antike unpassend.

31 Ein gewichtiger Unterschied zwischen 'genos' und 'Rasse' ist, dass Herodot keinem 'genos' systematisch Eigenschaften mit genetischem Ursprung zuschreibt.

32 Eine knappe Einführung zur Geschichte des Rasse-Begriffs bietet Denise McCoskey (2012: 1-5).

(*Blacks in Antiquity*, 1970 und *Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks*, 1983) haben den Grundstein gelegt, die jeweiligen Forschungsergebnisse fasst Anthony Spawforth im *Oxford Classical Dictionary* zusammen:

Greeks and Romans were avid observers in art and text of departures among foreigners [...] from their own somatic norms, but it is difficult to discern any lasting ascription of general inferiority to any ethnic group in antiquity solely on the basis of body type. [...] Although profoundly ethnocentric and [...] idealizing one somatic norm (Graeco-Roman) over others, this outlook none the less inhibited the emergence of 'white' as a privileged somatic category (with 'black' as its antithesis).³³

Benjamin Isaac (*The Invention of Racism in Classical Antiquity*, 2004) und Denise McCoskey (*Race. Antiquity and its Legacy*, 2012) versuchen eine Gegendarstellung und beharren darauf, dass es in der Antike sehr wohl ein Denken in Rassenstrukturen gegeben habe. Dafür ist zunächst die Feststellung wichtig, dass Hautfarbe nicht das einzige biologische Merkmal ist, das zur Begründung von Rassenunterschieden herangezogen werden kann.³⁴ Nur weil die schwarzen Äthiopier von den Griechen nicht für eine inferiore Rasse gehalten wurden, wie die Werke von Frank Snowden, Jr., gezeigt haben, schließt das nicht aus, dass es womöglich in anderen Bereichen Rassismus gegeben hat.³⁵

Die Verwendung des 'Rasse'-Begriffs wäre nun sinnvoll, wenn man zeigen könnte, dass die Griechen selbst ein ähnliches Konzept verwendet haben. Wie bereits erwähnt, scheint sich der Begriff 'genos' dafür anzubieten. Beide Ausdrücke betonen Herkunft und Abstammung und implizieren somit keine 'erworbene', sondern eine 'angeborene' Kategorie. Jedoch tragen beide Begriffe auch eine (fiktive) Dimension in sich, die über reine Biologie hinausgeht, nämlich die Berufung auf mythische Vorfahren als Teil des Stammbaums der 'Rasse' oder des 'genos'.³⁶ Die Idee, dass ein 'genos' bestimmte Phänotypen erzeugt, scheint es in der Antike hingegen nicht gegeben zu haben, ebenso hat offenbar keine systematische Zuschreibung von positiven oder negativen Charakteristika an einzelne 'genea' stattgefunden.³⁷ Laut McCoskey (2012: 31) bietet der Begriff

33 OCD³ (2005) s.v. race.

34 Vgl. McCoskey 2012: 9.

35 Vgl. McCoskey 2012: 23. In diesem Zusammenhang muss erwähnt werden, dass Snowden mit seinen Werken letzten Endes auf den Rassismus in seiner Gegenwart (Amerika in der zweiten Hälfte des 20. Jhd.) aufmerksam machen wollte und griechische Perspektiven auf die Äthiopier vor diesem Hintergrund untersucht hat: "The relationship of blacks and whites continues to be a critical problem for the twentieth century. Not without meaning for the vital question is the experience of the Ethiopian in classical antiquity - the first major encounter in European records of blacks in a predominately white society" (Snowden 1970: 218). Seine Schlussfolgerung, dass Hautfarbe in der Antike keine Rolle gespielt habe, zielt letzten Endes darauf ab, dass das Gegensatzpaar 'schwarz' und 'weiß' historisch und sozial konstruiert ist und keine essentielle Grundlage hat (vgl. McCoskey 2004: 8). Benjamin Isaac kritisiert, dass diese Argumentationsführung die Antike gewissermaßen idealisiert: "In spite of the more generous views of Snowden and others who saw the classical period as untrammelled by the vices of racism and prejudice, Isaac casts light upon the seedy underside of Greek and Roman ways of representing the world and its peoples" (Johnson 2007: 268).

36 Ein offensichtliches Beispiel sind die Arier der Nazi-Ideologie, die als Nachfahren der Dorer konstruiert wurden, die sich wiederum selbst auf den mythischen Stammesvater Doros berufen haben (vgl. Hall 1997: 13-15).

37 Zu den Begriffen 'genos' und 'race' vergleiche McCoskey 2012: 29-30.

'Rasse' jedoch drei entscheidende Vorteile: Erstens mache er ein vermeintlich in der Antike vorherrschendes Konzept von Identität als ererbt und unveränderlich sichtbar. Zweitens sei 'Rasse' präziser als 'Ethnizität', weil die Unterschiede zwischen e.g. Athenern und Spartanern deutlicher würden, wenn sie als 'Rassen' und nicht als 'ethnische Gruppen' bezeichnet würden. Drittens erlaube der 'Rasse'-Begriff, von der in der wissenschaftlichen Literatur üblichen "Idealisierung der Antike" ('idealization of classical antiquity') abzuweichen und römische und griechische Ideologie und Praxis kritischer zu beurteilen.

Die Verwendung des Begriffs bringt jedoch Probleme mit sich, die McCoskey zwar einräumt, damit aber nicht aus der Welt schafft: Mit ihrer Verwendung von 'Rasse' will sie zeigen, dass die Griechen Identität als 'natürlich' und 'essentiell' betrachtet haben und von einer Hierarchie der Rassen ausgegangen sind.³⁸ Nun bringt das Wort 'Rasse' aber unweigerlich bestimmte Assoziationen mit sich, sodass der Leser sich hier immer wieder verdeutlichen muss, dass die beschriebene, nicht die beschreibende Instanz angeblich dem transportierten Weltbild anhängt. Auch das Argument, dass die Verwendung von 'Rasse' einen klareren Blick auf die Antike erlaubt, leidet schon darunter, dass die Griechen ein solches Konzept nicht gekannt haben. So wird der griechischen Antike vielmehr eine Ideologie übergestülpt, die den Quellen geradezu widerspricht, etwa wenn McCoskey von einem vermeintlichen Zusammenhang zwischen 'rassischen' Unterschieden und Imperialismus³⁹ spricht. Wenn Elemente des Rassenkonzeptes wie Genealogien und Ursprungsmythen für die Griechen auch eine große Rolle gespielt haben, ist Identität in der Antike doch komplexer. In diesem Fall stiftet der inhärent anachronistische Begriff, entgegen McCoskeys Beteuerungen, mehr Verwirrung als Klarheit.

Entgegen dem Titel seines Buches geht Benjamin Isaac nicht davon aus, dass es in der Antike Rassismus gegeben hätte, den er wie folgt definiert:

An attitude towards individuals and groups of peoples which posits a direct and linear connection between physical and mental qualities. It therefore attributes to those individuals and groups of peoples collective traits, physical, mental, and moral, which are constant and unalterable by human will, because they are caused by hereditary factors or external influences, such as climate or geography. The essence of racism is that it regards individuals as superior or inferior because they are believed to share imagined physical, mental, and moral attributes with the group to which they are deemed to belong, and it is assumed that they cannot change these traits individually.⁴⁰

38 Vgl. McCoskey 2004: 30-31. Rebecca Kennedy (2013: 261) bezeichnet die Verwendung von 'Rasse' in ihrer Rezension als "an intentional provocation", die dem Vorhaben des Buches mehr schadet als hilft.

39 "Although not all racial formations lead to racism, we will witness in this study a recurrent link between the designation of a group as fundamentally different - as racially 'other' - and a desire to dominate it" (McCoskey 2012: 32).

40 Isaac 2004: 23. Zu beachten ist Isaacs Unterscheidung von Rassismus und ethnischen Stereotypen (ethnic prejudices): Im Unterschied zu Rassismus setzen ethnische Stereotypen nicht voraus, dass Individuen oder Kollektive stabile, unveränderliche Eigenschaften besitzen, die aus ihrer Biologie und Umwelt erwachsen, sondern sprechen dem Individuum größere Flexibilität zu. Die in europäischen Ländern von bestimmten Gruppierungen eingebrachte Forderung, dass sich Immigranten anpassen sollen, sei daher eher Ausdruck von ethnischer

Das für die Antike passendere Konzept sei vielmehr Proto-Rassismus:

The term proto-racism [...] may be used when Greek and Latin sources attribute to groups of people common characteristics considered to be unalterable because they are determined by external factors or heredity.⁴¹

Demnach ist der wichtigste Unterschied zwischen Rassismus und Proto-Rassismus der, dass in letzterem einem Individuum oder einem Kollektiv zwar essentielle und unveränderliche Charakteristika zugeschrieben werden, darauf aufbauend diese Unterschiede aber nicht in einer Hierarchie der Rassen organisiert werden. Isaac kann Gedankengut dieser Form tatsächlich in einer Vielzahl von griechischen und römischen Texten aufspüren und macht die Verbindung zwischen antikem Imperialismus und (Proto-)Rassismus sowie antiker Literatur und modernem Rassismus deutlich. In den Worten eines Rezensenten ist es nach *The Invention of Racism in Classical Antiquity* unmöglich, die Existenz von rassistischem Gedankengut in der Antike abzustreiten.⁴²

Den Ursprung des antiken Proto-Rassismus sieht Isaac in der medizinischen und anthropologisch-philosophischen Literatur des 5. und 4. Jhdt. So wird die Theorie, dass menschliche Charakteristika von der geographischen und sozialen Umwelt determiniert werden, in der hippokratischen Schrift *Über die Umwelt* entwickelt. Asiaten seien den Europäern körperlich und intellektuell unterlegen, weil sie in einem angenehmen Land mit sanftem Klima leben. Außerdem habe sie das Leben in einer Monarchie feige und sklavisch werden lassen.⁴³ Solche von externen Einflüssen erworbene Eigenschaften galten in der Antike als erblich, unveränderlich und stabil, außerdem glaubte man, dass eine 'Vermischung der Rassen' (racial mixture, Noy 2005: 406) notwendigerweise zur Degeneration führe. Daraus erklärt sich der Wert, der reiner Abstammung zugeschrieben wurde, und die Dringlichkeit, mit der die Athener darauf beharren, ein autochthoner

Stereotypisierung als von Rassismus und trage einem nicht mehr als biologisch determiniert verstandenem Menschenbild Rechnung (Isaac 2004: 23-24).

41 Isaac 2004: 38.

42 "Isaac's citation of a broad swathe of sources certainly provides a solid case for the existence of racist thinking in antiquity and makes it almost unthinkable that a claim can now be made to the contrary [...]. The extensive breadth of sources containing racist thinking rendered untenable the denial of racism in classical antiquity" (Johnson 2007: 271).

43 Vgl. zum Beispiel Hipp. Aer. 16: "Über die Antriebslosigkeit und Feigheit der Einwohner ist zu sagen, dass die Asiaten in ihrem Charakter friedfertiger und zarter als die Europäer sind, und dafür sind hauptsächlich die Jahreszeiten verantwortlich, weil sie sich kaum verändern, weder zum Kalten, noch zum Warmen, sondern gleichförmig sind. So gibt es keine Anregungen für den Geist und keine Anpassung des Körpers, was mit größerer Wahrscheinlichkeit wilden und unbändigen Zorn aufflackern ließe als monotone Gleichmäßigkeit. Denn es sind vor allem Veränderungen, die den menschlichen Intellekt stimulieren und ihn nicht abstumpfen lassen. Deshalb halte ich den asiatischen Stamm für schwach, und außerdem wegen ihrer Institutionen" (περὶ δὲ τῆς ἀθυμίας τῶν ἀνθρώπων καὶ τῆς ἀνανδρείης, ὅτι ἀπολεμώτεροί εἰσι τῶν Εὐρωπαϊῶν οἱ Ἀσιηνοὶ καὶ ἡμερώτεροι τὰ ἦθεα αἱ ὥραι αἴτιαι μάλιστα, οὐ μεγάλας τὰς μεταβολὰς ποιούμεναι οὔτε ἐπὶ τὸ θερμὸν οὔτε ἐπὶ τὸ ψυχρὸν, ἀλλὰ παραπλησίως. οὐ γὰρ γίνονται ἐκπλήξεις τῆς γνώμης οὔτε μετὰστασις ἰσχυρὴ τοῦ σώματος, ἀφ' ὧν εἶκος τὴν ὄργην ἀγριοῦσθαι τε καὶ τοῦ ἀγνώμονος καὶ θυμοειδέος μετέχειν μᾶλλον ἢ ἐν τῷ αὐτῷ αἰεὶ ἔοντα. αἱ γὰρ μεταβολαὶ εἰσι τῶν πάντων αἱ ἐπεγεύρουσαι τὴν γνώμην τῶν ἀνθρώπων καὶ οὐκ ἐᾶσαι ἀτρεμίζειν. διὰ ταύτας ἐμοὶ δοκεῖ τὰς προφάσιας ἀναλκῆς εἶναι τὸ γένος τὸ Ἀσιηνὸν καὶ προσέτι διὰ τοὺς νόμους). Ähnliche Argumente finden sich bei Hipp. Aer. 24. Zu beachten ist, dass in *de aeris, aquis et locis* zur Erklärung der Identitätengenese trotz des Titels nicht ausschließlich biologischer Umweltdeterminismus bemüht wird, sondern auch linguistische, religiöse und soziale Faktoren herangezogen werden.

Stamm zu sein.⁴⁴ Eine weitere 'wissenschaftliche' Untermauerung findet der Proto-Rassismus in den berüchtigten Aussagen zur natürlichen Sklaverei von Aristoteles in der *Politik*: "Weil die Barbaren von Natur aus ein sklavisches Volk sind als die Griechen (generell sind die Asiaten sklavischer als die Europäer) können sie die Herrschaft eines Tyrannen leicht ertragen und beklagen sich nicht" (διὰ γὰρ τὸ δουλικώτεροι εἶναι τὰ ἤθη φύσει οἱ μὲν βάρβαροι τῶν Ἑλλήνων, οἱ δὲ περὶ τὴν Ἀσίαν τῶν περὶ τὴν Εὐρώπην, ὑπομένουσι τὴν δεσποτικὴν ἀρχὴν οὐδὲν δυσχεραίνοντες, Arist. Pol. 1285a).⁴⁵

Isaacs Studie liefert einen wichtigen Beitrag zur Ideengeschichte in der antiken Welt und beeindruckt mit einer hohen Bandbreite an eingearbeiteten Primärquellen und gelehrten Interpretationen. Die gezogenen Schlussfolgerungen sind auch deshalb überzeugend, weil Isaac von zu drastischen Formulierungen absieht: Die ethnische Stereotypisierung, die sich in Texten verschiedener Epochen, Genres und Lokalitäten findet, lässt nicht auf rassistisches, sondern proto-rassistisches Gedankengut schließen, womit die Griechen und Römer aber dennoch innerhalb der langen Tradition des westlichen Rassismus lokalisiert werden können.⁴⁶ Die sorgfältige Unterscheidung der Begrifflichkeiten (Rassismus, Xenophobie, ethnische Stereotypen) gibt das notwendige differenzierte Vokabular zur Besprechung ethnographischer oder historischer Schriften zur Hand, in denen Begegnungen zwischen verschiedenen Völkern und ethnische Unterschiede thematisiert werden, denn man wird nicht jeden Text, der verschiedene Kulturen beschreibt, als rassistisch bezeichnen wollen, wie Fergus Millar im Zusammenhang mit der Bibel erwähnt:

Attitudes to the ethnicity of others, as expressed in the Bible, represent, as is only to be expected, a much-discussed topic. Just as in Greek and Roman history, or historiography, it is hard to see how the story of one ethnos, with its own language, religious tradition, customs, and values, could ever have been written without the [...] attribution of distinctive characteristics to neighbouring 'others'.⁴⁷

Isaacs größtes Verdienst ist, ein differenziertes System von griechischem Denken über kulturelle Andersartigkeit deutlich gemacht zu haben, das bei der Interpretation der Quellen vor vorschnellen

44 Vgl. Isaac 2004: 56-57, Noy 2005: 406. Für Autochthonie in Aristophanes, *Wespen* und Euripides, *Ion* siehe Isaac 2004: 117-118.

45 Weitere relevante Stellen sind Arist. Pol. 1252a35-1252b5 und 1255a31-36. Isaac (2004: 175ff.) bietet eine ausführliche Diskussion von Aristoteles' Theorie der 'natürlichen Sklaverei' und ihrer Rezeption zumal im 16. Jhd.

46 Dass Isaacs Studie in den Altertumswissenschaften auf große Zustimmung stoßen würde, war nicht zu erwarten; hier ist die von McCoskey (2012: 31) angeprangerte "all too-frequent idealization of antiquity" mancherorts doch zu stark ausgeprägt. Interessant ist zunächst, dass gegen Isaacs Forschungsergebnis, in der antiken Literatur lasse sich rassistisches Gedankengut feststellen, kein Einwand erhoben wird. Man wirft ihm aber etwa vor, nur Textzeugen herangezogen zu haben, die sich durch eine "urban, elite and male bias" (Evans 2004: 167) auszeichnen und empfiehlt das Studium weniger voreingenommener Quellen. Ernstzunehmen ist der Einwand, dass Isaac sich der Frage nicht stellt, inwiefern der literarische Proto-Rassismus die Lebensrealitäten ethnischer Minderheiten beeinflusst hat (Evans 2004: 167, Millar 87-89, Noy 2005: 407). So waren trotz der Wichtigkeit, die der 'Reinheit der Rassen' beigemessen wurde, in Syrien Hochzeiten zwischen Griechen und der Lokalbevölkerung häufig (Isaac 2003: 337). Auch lesen wir bei Isaac nichts über etwaige historische Realitäten des Proto-Rassismus, also inwiefern er im Rahmen von Gesetzen, Konstitutionen, Privilegien und Institutionen zum System gemacht wurde (vgl. Millar 2005: 87-88).

47 Millar 2005: 87.

Schlüssen bewahrt. Wir wollen uns also den Schluss von Anthony Spawforths Definition von 'race' im *Oxford Classical Dictionary* zu Herzen nehmen:

Racism must be distinguished from - even if somatic judgements may form an element in - cultural prejudice (ethnocentrism), which by contrast certainly was a historical motor in antiquity.⁴⁸

Ethnizität

Wir wollen uns nun dem Konzept zuwenden, das in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts den Begriff 'Rasse' ersetzt hat und Kollektive bezeichnet, die sich zwar auf eine gemeinsame Abstammung berufen, sich aber auch über gemeinsame kulturelle Praktiken wie Sprache und Religion konstruieren: Ethnizität. Zunächst war dies pure Kosmetik: Ein in Ungnade gefallener Terminus wurde kurzerhand durch einen politisch korrekteren ersetzt, ohne das eigentliche Konzept anzuzweifeln oder zu modifizieren.⁴⁹ Aus dieser begriffsgeschichtlichen Stufe erklärt sich die primordiale⁵⁰ Dimension des Begriffs: Ethnizität hat immer mit (realen oder fiktiven)⁵¹ gemeinsamen Wurzeln, gemeinsamem Territorium und einer gemeinsamen Geschichte zu tun. Im Versuch, 'Rasse' und 'Ethnizität' scharf voneinander abzugrenzen, hat man versucht, 'Rasse' nur für biologische Faktoren und 'Ethnizität' nur für die soziale Dimension von Gruppenidentität zu verwenden.⁵² Die generelle Bevorzugung von 'Ethnizität' hat dann dazu geführt, dass in der Beschreibung von Gruppenidentitäten die primordiale Dimension zugunsten der sozialen Dimension vernachlässigt wurde,⁵³ die im Zusammenhang mit der Ablehnung essentieller Kategorien mit Begriffen wie Konstruktion und Performativität beschrieben wurde.⁵⁴ Die naheliegende Erkenntnis, dass es sich bei beiden Begriffen letzten Endes um Konstruktionen handelt, wobei keine ausschließlich auf objektiver Wissenschaft oder subjektivem Empfinden gründet, hat die beiden Begriffe wiederum zusammenrücken lassen,⁵⁵ wie auch Anthony Smiths

48 OCD³ s.v. *race*

49 Außerhalb der Anthropologie, wo der Begriff terminologisch gebraucht wird, hat man immer eine gewisse Nähe der beiden Begriffe bis hin zur Identität empfunden. Vgl. auch die Einleitung in Tonkin et al. (*History and ethnicity*, 1989): "'Ethnic group' is a collocation often used in covert synonymy for another term, 'race'" (16). Das führt soweit, dass ein Rezensent von Halls *Ethnic Identity in Greek Antiquity* anmerkt: "Ethnicity is seemingly a more politically correct and plausibly neutral term for racism [sic]" (Evans 2003: 122).

50 Malkin (2001: 15) gibt eine Definition der primordialen Dimension von Ethnizität: "Primordiality is a shared belief that the ethnic grouping has its origins in a remote past, often centered around founding ancestors and an ever-growing genealogical tree, as well as lieux de mémoire found in the territory of origins or constitutive historical events such as the Return of the Heraclids or the Hebrew Exodus from Egypt."

51 Die Erkenntnis, dass ethnische Gruppen ihre Wurzeln betonen, ist keine Rechtfertigung dafür, eine gemeinsame genetische Basis anzunehmen oder feststellen zu wollen. Mythen von gemeinsamer Abstammung konstruieren Identität nicht aufgrund ihrer faktischen Basis, sondern weil sie von den betreffenden Kollektiven geglaubt werden (vgl. Hall 1997: 25).

52 E.g. Banton 1987: xi.

53 Vgl. Hall 1997: 20.

54 Vgl. Malkin 2001: 1.

55 "Most scholars [...] now recognize that [...] race - like ethnicity - remains emphatically a product of social construction. It is therefore no longer possible to distinguish race as 'biological' from ethnicity as 'social', one based in 'objective' science, the other in 'subjective' belief, rather the two terms increasingly seem to converge. [In other]

Merkmale von ethnischen Gruppen nahelegen:

A collective name, [...] a common myth of descent, [...] a shared history, [...] a distinctive shared culture, [...]: an association with a specific territory [...] [and] a sense of communal solidarity.⁵⁶

Dass die Griechen ein solches Konzept kannten, dürfen wir voraussetzen. Terminologisch gebraucht ist 'Ethnizität' jedoch ein wesentlich flexiblerer Begriff, was sich wiederum mithilfe von Herodots Auffassung von 'genos' und 'ethnos' deutlicher machen lässt. Herodots Gebrauch von 'genos' meint essentiell-primordiale Aspekte von Gruppenidentität, während der Begriff 'ethnos' ein Kollektiv primär über gegenwärtige soziokulturelle, politische oder religiöse Kategorien definiert, was die konstruiert-instrumentelle Dimension von Ethnizität andeutet. Demnach können zu einem bestimmten Zeitpunkt bestimmte kulturelle, religiöse oder biologische Eigenschaften instrumentalisiert werden, um Zugehörigkeiten zu einer ethnischen Gruppe festzulegen. In den Worten von Jonathan Hall:

The primordialists consider ethnicity (along with religion, race, and territory) to be a basic and natural unit of history and humanity. Ethnicity is merely an extension of kinship and the normal vehicle through which common goals might be pursued. The instrumentalist view on the other hand, considers that ethnic groups exploit the symbol of shared, ancestral association to mask their real purpose - the pursuit of political and/or economic interests.⁵⁷

Das Konzept von Ethnizität ist sozusagen eine komplexe Symbiose der Begriffe 'genos' und 'ethnos'.

Beide Dimensionen von Ethnizität bemühen den Mythos von gemeinsamer Abstammung, der jeder Definition von Ethnizität zugrundeliegen muss. Wenn dem nicht so wäre, wären schließlich auch Hippies und Immobilienmakler ethnische Gruppen.⁵⁸ 'Primordial' und 'instrumentell' haben nicht nur terminologische, sondern auch praktische Funktion: So ist 'primordial' meist eine Eigenbezeichnung von ethnischen Minderheiten, während 'instrumentelle' Konzepte von Identität einer Außenperspektive oder der Perspektive einer dominanten ethnischen Gruppe in einem gegebenen Kontext entsprechen.⁵⁹

Ethnische Gruppen werden normalerweise im Sinne von Genetik, Sprache und Religion definiert.⁶⁰ Während gemeinsame (reale oder fiktive) Wurzeln für das Selbstverständnis eines

words [...], they 'play hide-and-seek with each other'" (McCoskey 2012: 28). Die moderne Anthropologie trifft folgende drei Unterscheidungen zwischen Rassen und ethnischen Gruppen: (1) Theorien von Ethnizität beinhalten nicht die Vorstellung, dass Eigenschaften und Persönlichkeit genetische Ursachen haben. (2) Theorien von Ethnizität schenken dem Phänotyp weniger Aufmerksamkeit und enthüllen die Willkür, phänotypischer Variation Bedeutung zuzuschreiben (3) Rassen werden als stabil, passiv und angeboren gesehen, ethnische Gruppen als durchlässig, gegenwartsbezogen und aktiv erworben. Grob gesprochen könnte man sagen, dass der Begriff Ethnizität der rein primordialen ('essentiellen') Dimension von Rasse eine instrumentelle ('konstruierte') Dimension hinzufügt (vgl. Hall 1997: 21, McCoskey 2012: 27-28).

56 Zusammengefasst aus Smiths *The ethnic origins of nations* (1986): 22-30.

57 Hall 1997: 18.

58 Vgl. McInerney 2003: 636.

59 Vgl. Hall 1997: 18.

60 Vgl. Hall 1997: 19.

Kollektivs relevant sind, glaubt die Wissenschaft nicht, dass sich für ethnische Gruppen eine gemeinsame genetische Basis feststellen lässt. Stattdessen hat man versucht, ethnische Gruppen im Sinne gemeinsamer Sprachen zu definieren.⁶¹ Eine gemeinsame Sprache kann zur ethnischen Eigendefinition herangezogen werden, ist aber ebenfalls kein objektives Merkmal: Mitteleuropäische Aristokraten waren meist bilingual, Juden in der ehemaligen Sowjetunion sprechen heutzutage Standard-Russisch und Serben und Kroaten sprechen (trotz anderslautender Eigendefinition!) eine gemeinsame Sprache.⁶² Eine gemeinsame Sprache ist also ebenfalls kein Kriterium, das ethnische Einheit erzeugt, vielmehr kann Sprache instrumentalisiert werden, um ethnische Gruppen zu konstruieren. Mit Religion verhält es sich ähnlich: Zwar kann religiöse Zugehörigkeit ein Unterscheidungsmerkmal zwischen Kollektiven mit gemeinsamer Sprache sein (e.g. arabischsprachige Kopten und Muslime in Ägypten, englischsprachige Protestanten und Katholiken und Nordirland), doch scheint es in solchen Fällen angebrachter, von religiösen Gemeinschaften zu sprechen, denn religiöse Identitäten müssen sich mit ethnischer oder linguistischer Identität nicht decken und stehen mit diesen in keinem logischen Zusammenhang.⁶³ Ein zentrales Element in Jonathan Halls Auffassung von Ethnizität ist, dass objektiv-messbare Kriterien versagen, wenn sie dazu herangezogen werden, als konstruiert, durchlässig und interpretierbar verstandene ethnische Gruppen zu definieren⁶⁴.

Letzten Endes ist die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe diskursiv und wird dadurch erzeugt, dass ein Individuum sich als Teil des Kollektivs empfindet und von diesem als Mitglied akzeptiert wird. Anstatt eine objektive Beschreibung antiker ethnischer Gruppen zu versuchen, wollen wir uns ihrem Selbstverständnis zuwenden: Haben antike Völker Zugehörigkeit an primordialen oder instrumentellen Begriffen gemessen? Welche Folgen haben diese Selbstbilder für die Interpretation kultureller und historischer identitätsstiftender Momente?

Untersuchungen zur griechischen Ethnizität versuchen meist, die verschiedenen 'Evolutionstufen' der griechischen Identität festzustellen und zu datieren. Jonathan Hall kann in seiner Untersuchung der verfügbaren archäologischen Daten und Linear-B-Texte für die Bronzezeit und die 'dunklen Jahrhunderte', also bis etwa 700 v. Chr., keine gemeinsame griechische Identität feststellen.⁶⁵ In der archaischen Zeit (700-480 v.) beginnen unterschiedliche ethnische Gruppen wie die Ionier, Dorer, Aioler und Achaier (um die bekanntesten Beispiele zu nennen) sich als sub-

61 Vgl. Hall 1997: 21.

62 Vgl. Hall 1997: 22.

63 Vgl. Hall 1997: 23

64 Hall erklärt diesen zentralen Gedanken an verschiedenen Stellen, e.g. Hall 1995 8-9 und (ausführlich) Hall 1997: 17-26.

65 Vgl. Kapitel 2 in Jonathan Hall's *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture* (2002): 30-55, zumal das Schlusswort: "Whenever we want to place the 'becoming of the Greeks', it is not in the Bronze Age (55).

hellenische Ethnizitäten zu verstehen, die schrittweise eine gemeinsame hellenische Kultur entwickeln. Jonathan Hall bezeichnet das als 'aggregative' Identitätsformation.⁶⁶ Bemerkenswert ist dabei das Interesse für Genealogien, in denen die verschiedenen subhellenischen Stämme auf einen Stammbaum mit dem Urvater Hellen gesetzt werden, obwohl sie sich ausdrücklich als ethnisch unterschiedlich empfinden und ihr Selbstverständnis auch in Abgrenzung zueinander beziehen.⁶⁷ Von der Theorie, dass es vor den Perserkriegen (480/479 v. Chr.) überhaupt kein Gefühl für eine gemeinsame griechische Identität gegeben hätte, ist die moderne Forschung daher abgerückt.⁶⁸ Lynette Mitchell stellt Elemente einer gemeinsamen griechischen Kultur in der archaischen Zeit zusammen und bespricht dabei Homer, Genealogien, die griechische Kolonisation, Delphi, Olympia und schließlich die Perserkriege.⁶⁹

Können die Griechen in dieser Phase als ethnisches Kollektiv bezeichnet werden? In anthropologischen Definitionen von Ethnizität spielt die oppositionelle Abgrenzung von einem kulturellen 'Anderen', was Jonathan Hall als 'oppositionelle Identitätsformation' bezeichnet,⁷⁰ eine zwingende Rolle.⁷¹ Diese Art der Identitätsbildung war in der archaischen Zeit jedoch kaum präsent (eine Ausnahme ist der Kontakt mit anderen Völkern im Rahmen der Kolonisation). Die gängige anthropologische Meinung ist, dass erst Konfrontation mit einem 'Anderen' die Einheit einer ethnischen Gruppe erzeugt und ihr Wesen deutlich macht.⁷² Miguel Versluys führt jedoch an, dass es starke Hinweise auf eine griechische Identitätsformation ohne kulturelle Oppositionen in der archaischen Zeit gibt und dass die Altertumswissenschaft sich in diesem Punkt von anthropologischen Theorien, die gewöhnlich auf nicht-antiken Daten und Kontexten basieren, nicht einschränken lassen sollte.⁷³

Mitchell geht davon aus, dass es spätestens seit der Mitte des 6. Jhdt. eine 'gemeinsame griechische Identität' (community of Hellenes)⁷⁴ gegeben hat, die jedoch erst nach den Perserkriegen ihre volle Ausformung erfährt und im politisch-ideologischen Programm des

66 Hall 1997, 2002: *passim*.

67 Treffend ist Halls (2002: 226) Formulierung, der sub-hellenische Stämme als "building blocks of which hellenicity was constructed" beschreibt.

68 Jüngst etwa Mitchell 2007 und Skinner 2012.

69 Vgl. Kap. 2. (*Defining the boundaries of the Hellenic community*, 39-75) in Mitchells *Panhellenism and the Barbarian* (2007). Die Bedeutung dieser 'identitätsstiftenden Momente' im Rahmen eines Aggregations-Modells von Identität werden im Folgenden ausführlich besprochen.

70 Hall 1997, 2002: *passim*.

71 Vgl. Eriksen (1993: 67): "Being us, people are loyal and socially integrated chiefly in relation to the other, through competition, enmity, symbiosis or the contrastive use of stereotypes and boundary symbols. Being we, on the other hand, entails being integrated because of shared activities within the collectivity."

72 Vgl. Hall 1997: Solche Argumentationen wurden herangezogen, um das Fehlen einer geteilten griechischen Identität vor den Perserkriegen zu untermauern: Vor 480 habe man sub-hellenische Identitäten stärker betont, danach wurden Ansätze einer schon vorhandenen gemeinsamen Kultur zu einer panhellenischen Identität konstruiert (31).

73 Versluys 2005: 164.

74 Vgl. Mitchell 2007: xix.

Panhellenismus mündet. Anders als Hall bezeichnet Mitchell weder die subhellenischen Stämme noch die Griechen des Panhellenismus als ethnische Gruppen, da sie Halls Definition von Ethnizität explizit ablehnt:

Jonathan Hall (2002) also emphasizes culture as a means of defining identity, although he sees this as an innovation of the late 5th century. However, he sees the expression of identity through 'culture' as a departure from earlier practice and draws a spurious contrast between this and identity based on 'ethnicity' which he defines narrowly as identity based purely on shared kinship.⁷⁵

Mitchell lehnt das Modell einer griechischen Identitätsformation in zwei Stufen (aggregativ und oppositionell) also deshalb ab, weil beide Prozesse der Identitätsformation permanent parallel stattfinden und eine Trennung daher methodisch nicht zulässig sei. Mit dieser Argumentation wird Halls differenziertem Konzept von Ethnizität aber unrecht getan, denn Aggregations- und Oppositionsmodell stehen bei ihm in keinem absoluten Kontrast, sondern betonen lediglich die verschiedene Schwerpunktsetzung bei identitätsbildenden Prozessen. Der Vorwurf, Halls Auffassung von griechischer Identität entspringe einem "ziemlich idiosynkratischen Verständnis von Ethnizität",⁷⁶ kann vor dem Hintergrund, dass Hall seine Theoriebildung stets auf anthropologische Forschungsergebnisse stützt, nur noch als polemisch gelten. Aus der Weigerung, subhellenische Stämme als ethnische Gruppen zu bezeichnen, ergeben sich einige Unstimmigkeiten in Mitchells Darstellung. So wird für die archaische Zeit eine hellenische Einheit suggeriert, die den (von Athen gesteuerten) Panhellenismus in Folge der Perserkriege als logische historische Folge, nicht als politisch-ideologisches Konstrukt erscheinen lässt. Der von Mitchell bevorzugte Begriff 'kulturelle Identität' (cultural identity) beschreibt die Griechen in klassischer Zeit zwar treffend, führt in der Diskussion des archaischen Materials aber zu allzu groben Vereinfachungen. Einzelne Momente von gemeinsamem Kult und gemeinsamer Kultur führen nicht automatisch zu einer gemeinsamen Identität und lassen sich mit Jonathan Halls Aggregationsmodell wesentlich präziser erklären: Eine panhellenische Identität wurde in der archaischen Zeit angelegt, aber nicht vollständig konstruiert.

Eine wichtige Erkenntnis, die das Konzept von 'Ethnizität' mit sich bringt ist, dass Individuen und ethnische Gruppen jeweils unterschiedlich gewichten können, ob sie in ihrem Selbstverständnis primordialen oder instrumentellen Aspekten größere Bedeutung zumessen, was für antike und heutige ethnische Gruppen zu gleichen Teilen zutrifft:

The realities of modern ethnicity still face the choice between exclusive, blood-related, primordial definitions and open-ended, acquirable cultural commonalities. Such choices also faced ancient peoples.⁷⁷

Kollektive, die sich primordial definieren und ihre genetischen Wurzeln betonen, werden im

⁷⁵ Vgl. das zweite Kapitel von Mitchell 2007, sowie 32n11 und 35n53.

⁷⁶ Mitchell 2007: 32n11.

⁷⁷ Malkin 2001: 24.

Deutschen meist als 'Stämme' bezeichnet. Wenn die instrumentelle Dimension in den Vordergrund rückt und die primordiale Basis eines Kollektivs den Hintergrund drängt oder völlig verdeckt, wird die Bezeichnung 'ethnische Gruppe' zunehmend unpassend. In solchen Fällen ist es angebrachter, von 'kulturellen Identitäten' zu sprechen.⁷⁸ Es wurde bereits gezeigt, dass linguistische oder religiöse Gemeinschaften sich nicht mit ethnischen Gruppen decken müssen, aber was ist mit kulturellen Gemeinschaften? Ähnlich wie bei Religion und Sprache kann es innerhalb einer ethnischen Gruppe eine Vielzahl von kulturellen Identitäten geben; oder eine kulturelle Identität kann in sich verschiedene ethnische Gruppen subsumieren und einzelne ethnische Identitäten überdecken.⁷⁹ Die Griechen der klassischen Zeit lassen sich eher als ein Konglomerat einzelner ethnischer Gruppen beschreiben als eine einzelne ethnische Gruppe, die einen starken Anspruch auf gemeinsame Wurzeln und ein gemeinsames Territorium erhebt. Wenn wir die Griechen also als kulturelles Konstrukt verstehen, macht es Sinn, sie im Sinne einer 'kulturellen Identität', nicht im Sinne von 'Ethnizität' zu beschreiben.

Kulturelle Identität

τοσοῦτον δ' ἀπολέλοιπεν ἡ πόλις ἡμῶν περὶ τὸ φρονεῖν καὶ λέγειν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ὥσθ' οἱ ταύτης μαθηταὶ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι γέγονασιν, καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκε μηκέτι τοῦ γένους ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἑλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείας τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας.

(Isoc. Pan. 50)

Der attische Redner Isokrates (4. Jhdt.) verleiht im *Pangyrikos* dem Gefühl Ausdruck, dass die Griechen sich ab der klassischen Zeit zusehends als kulturelle Gemeinschaft verstanden haben: "Die Bezeichnung Grieche betrifft nicht mehr die *Abstammung*, sondern eine *Mentalität*" (τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκε μηκέτι τοῦ γένους ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι). Dieser Gedanke sollte im Hellenismus seine Vollendung finden, als Städte von Spanien bis Afghanistan an der als griechisch bezeichneten Kultur teilnehmen konnten, die nunmehr jeder ethnischen Fundierung entbehrte.⁸⁰

Der Auslöser für den Umschwung von aggregativer zu oppositioneller Identitätsformation waren die Perserkriege, die das Konstrukt von gemeinsamer griechischer Identität durch die Erfahrung eines kulturellen Anderen erst möglich gemacht haben. Die Griechen haben ihre Einigkeit fortan aus gemeinsamen Institutionen, Werten und Zielen bezogen, wobei der Wunsch,

78 Vgl. McCoskey 2012: 93 für Argumente gegen den Begriff 'cultural identity'. McCoskey Kritik zielt vor allem darauf ab, dass 'cultural identity' wie 'ethnicity' nur als politisch korrektes Synonym für 'race' gebracht wird und nur dazu beiträgt, die problematischen Konnotationen des fortwährenden Denkens in Rassenstrukturen zu vermeiden.

79 Vgl. Hall (1997: 23): "Cultural traits, like genetic, linguistic or religious categories, do not map directly onto ethnic groups".

80 Vgl. Hall 1997: xiii.

möglichst viele subhellenische Stämme miteinzuschließen, dazu führte, dass Herkunft und Territorium weniger stark betont wurden.⁸¹ All das ist typisch für eine kulturelle Identität. Der Begriff betont vor allem das Wesen eines besprochenen Kollektivs als konstruiert. Zentral ist ein System aus Mythen, Traditionen und Selbstbildern, aus denen eine Kollektividentität konstruiert wird, die sich zwar aus ideologischen Gründen auf Herkunft und Territorium berufen kann, diese jedoch nicht primär als Teil des kulturellen Selbstverständnisses ansieht.⁸²

In Zusammenhang mit den Perserkriegen haben die Griechen eine Situation vorgefunden, in der sie die eigene Kultur in binärer Opposition zu den Barbaren konstruieren konnten. Die Wirksamkeit dieser Dichotomie zeigt sich auch darin, dass sie in der Forschung zu griechischer Identität häufig zur Basis der Untersuchung gemacht wird.⁸³ Die Präferenz für Analysen von Gegensatzpaaren erklärt sich erstens aus der Vorliebe der Griechen selbst, in Dichotomien zu denken,⁸⁴ und zweitens aus dem Einfluss der Strukturalisten um Claude Lévi-Strauss, die davon ausgehen, dass Menschen intellektuell dazu veranlagt sind, in Bipolaritäten zu denken.⁸⁵ Allerdings haben jüngere Studien nahegelegt, dass Bipolaritäten nicht der beste Zugang sind, um antike Konzepte von Identität und Kultur zu erforschen, da feinere Nuancen von dem erwarteten übergeordneten Gegensatz verdeckt würden.⁸⁶ Außerdem birgt die Analyse anhand der von einer Kultur oder einem Text vorgegebenen Kategorien die Gefahr, innerhalb der jeweiligen Argumentationsmuster befangen zu bleiben. Anders formuliert: Wenn wir auch den möglichen Erkenntnisgewinn, den wir aus dem Vergleich von Kategorien ziehen können, nicht bestreiten wollen, müssen wir doch hinterfragen, inwiefern Oppositionen zwischen Kategorien konstruiert sind und zu welchem Grad die angesetzten Kategorien in sich widersprüchlich sind.

Identitätsstiftende Momente

81 Dabei ist zu erwähnen, dass Genealogien und Ursprungsmythen in manchen Kontexten dennoch eine bestimmte Bedeutung zugemessen wurde (s.u.). Whitmarsh (2001a) führt im Zusammenhang mit der Zweiten Sophistik aus, dass für die Griechen in Rom vor allem das Fehlen eines Territoriums die griechische Identität verhandelbar und interpretierbar gemacht hat (24).

82 Dies entspricht dem Konzept von 'kultureller Identität' in Mitchells *Panhellenism and the Barbarian* (2007) und Whitmarshs *The Politics of Imitation* (2001a).

83 Hervorzuheben sind etwa Hartog, *The Mirror of Herodotus* (1988), E. Hall, *Inventing the Barbarian* (1989), Cartledge, *The Greeks: A Portrait of Self and Others* (1993).

84 Vgl. Paul Cartledges in *A portrait of Self and Others*: "The classical Greeks divided all humankind into two mutually exclusive and antithetical categories: Us and Them, or, as they put it, Greek and barbarians. In fact, the Greek-barbarian antithesis is a strict polar dichotomy, being not just contradictory but jointly exhaustive and mutually exclusive. Greeks + barbarians = all humankind. [...]For the classical Greeks the Greek-barbarian polarity was but one instance of the ideological habit of polarization that was a hallmark of their mentality and culture. Moreover, they pressed the polarization to its (ideo)logical limits. Thus, whereas Greeks were ideally seen as not-barbarians, barbarians were equally envisaged as being precisely what Greeks were not (93).

85 Vgl. Malkin 2001: 12-13.

86 So etwa Malkin 2001: 1-15 und Skinner (2012).

Jonathan Hall geht in seinem Modell von griechischer Identität davon aus, dass sich in der archaischen Zeit (700-480 v. Chr.) eine griechische Identität schrittweise herausgebildet hat. Dies sei durch politische und religiöse Institutionen, kulturelle Errungenschaften und bestimmte historische Entwicklungen geschehen, aus denen die Griechen ein Gefühl von Einheit gewonnen haben. Diese als 'aggregativ' bezeichnete Phase der Identitätsformation, in deren Zusammenhang man Homer, Kult, Delphi, Olympia, der griechischen Kolonisation, Genealogien und Gründungsmythen große Bedeutung beimisst, wird im Zuge der Perserkriege (490-479 v. Chr.) durch eine 'oppositionelle' Phase abgelöst, in der die Griechen zunehmend beginnen, ihr Selbstverständnis aus der Abgrenzung von einem kulturellen Anderen (besonders den Persern) zu beziehen. In der klassischen Zeit (480-323 v. Chr.) wird die griechische Identität weniger stark in Bezug auf Abstammung und Herkunft definiert, sondern mittels kultureller Faktoren. Die Griechen lassen sich ab dem 5. Jhdt. somit eher als ein kulturelles Kollektiv denn als ethnische Gruppe bezeichnen. Wenn subhellenische Identitäten wie Dorer und Ionier auch weiterhin sichtbar bleiben, treten sie dennoch hinter eine größere, panhellenische Identität zurück.

In der Forschung geht man überwiegend davon aus,⁸⁷ dass es in der archaischen Zeit bereits ein Konzept von einer gemeinsamen griechischen Identität gab, die subhellenische Stammesidentitäten transzendierte. Man ist sich jedoch uneinig darüber, wie stark dieses "Wir-Gefühl" ausgeprägt war, zumal anthropologische Daten auch nahelegen, dass Identitäten sich *nur* in Opposition zu anderen Identitäten formieren können. Würde das konsequent auf die archaische Zeit übertragen, hieße das, dass sich zwar einzelne griechische Stämme in Opposition zueinander definierten und daraus ihre Identität bezogen haben, dass eine größere Kollektividentität sich jedoch erst in Opposition zu den Persern gebildet hat und davor nur schwach ausgeprägt war. Ein erster Einwand dagegen ist der Verweis auf die griechische Kolonisation (734-580), in deren Rahmen die Griechen mit einer Vielzahl verschiedener Völker im gesamten Mittelmeerraum in Kontakt gekommen sind. Zweitens muss beachtet werden, dass anthropologische Daten zur Identitätsformation nicht aus der griechischen Antike gewonnen werden, sondern aus zeitlich und geographisch mitunter weit entfernten Kontexten, was eine unkritische Übertragung dieser Theorien auf die Antike problematisch erscheinen lässt. Dennoch nehme ich diese Einwände in meiner Diskussion der archaischen Zeit ernst. Wie Lynette Michell feststellt,⁸⁸ kann von gemeinsamer Kultur und gemeinsamem Kult noch nicht auf eine gemeinsame Identität geschlossen werden. Bei der Besprechung eines identitätsstiftenden Moments, etwa der Heldengenealogien, muss daher immer die Frage lauten, welche Identität vorrangig konstruiert wird: Eine subhellenische

87 Jüngst Hall 1997, 2002, Mitchell 2007, Zacharia 2008.

88 "Shared culture and shared cult do not of themselves amount to a communal identity" (Mitchell 207: 43).

Stammesidentität oder eine verbindende panhellenische Identität?

Der folgende Überblick über die historische Entwicklung der griechischen Identität fokussiert ausschließlich auf jene Zeitabschnitte, die für Herodot und den griechischen Roman relevant sind. Das sind für die *Historien* die archaische und klassische Zeit und für die Romane die römische Zeit, vor allem die Zweite Sophistik (1.-3. Jhdt.).⁸⁹

Homer

Es lohnt sich, einen historischen Überblick über die griechische Identität bei Homer zu beginnen, dem großen griechischen Dichter. Gerade die *Ilias* wurde häufig als ein Text verstanden, der eine panhellenische Mission gegen ein barbarisches Anderes beschreibt; doch bietet der Text dafür nur wenige Anhaltspunkte.⁹⁰ Zwar bietet der Schiffskatalog im zweiten Gesang der *Ilias* einen Überblick über die Städte und Völker, die als Teil des griechischen Heeres gegen Troja gezogen sind, doch wird dieses Kollektiv nicht etwa von einer gemeinsamen Kultur oder einer gemeinsamen Abstammung zusammengehalten, sondern lediglich von dem bei Helenas Hochzeit geschworenen Eid. Homer nennt keine genaueren Kategorien für die Zugehörigkeit zum griechischen Heerzug, wir erfahren nur die Namen derer, "welche die Anführer der Danaer und die Befehlshaber waren" (οἱ τινες ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν, Il. 2.487). Neben 'Danaer' verwendet Homer auch die Begriffe 'Argiver' und 'Achaier' als Bezeichnung für das gesamte vor Troja liegende Heer. Die scheinbare Austauschbarkeit dieser Begriffe zeigt laut Robert Fowler, dass ein Konzept von griechischer Identität entweder nicht vorhanden oder nur schwach ausgeprägt war.⁹¹

Die in klassischer Zeit für das griechische Selbstverständnis so zentralen Begriffe wie 'Hellas', 'Hellenen', 'panhellenisch' oder 'Barbar' verwendet Homer kaum: Im Schiffskatalog erfahren wir, dass die von Achill angeführten Männer "Myrmidonen genannt werden, und Hellenen und Achaier" (Μυρμιδόνες δ' ἐκαλεῦντο καὶ Ἕλληνες καὶ Ἀχαιοί, Il. 2.684) und unter anderem "Hellas, das Land der schönen Frauen" (Ἑλλάδα καλλιγύναικα, Il. 2.683) bewohnen. Hellas bezeichnet hier nur eine kleine Region im Norden Griechelands, deren Bewohner dem Heerführer Achill unterstellt sind. An anderer Stelle ist jedoch davon die Rede, dass der kleine Aias an Speerfertigkeit alle "Panhellenen und Achaier" (Πανέλληνας καὶ Ἀχαιούς, Il. 2.530) überragt. Sollte der (seit der Antike verdächtige) Vers echt sein, gibt er einige Rätsel auf: Wer ist mit den Panhellenen gemeint und warum werden sie geschieden von den Achaiern, die an anderer Stelle (Il.

89 Für das Studium der griechischen Identität im Hellenismus sei für einen Einstieg auf Stanley Bursteins *Greek Identity in the Hellenistic Period* (2008) verwiesen.

90 Vgl. Mitchell 2007: 44-49, die in ihrer Analyse v.a. des Schiffskatalogs zum Ergebnis kommt, dass die homerischen Epen im Grunde eine nur in Ansätzen entworfene 'proto-panhellenische' Identität abbilden, die nicht anhand eines Kontrastes zwischen Griechen und Nicht-Griechen konstruiert wird.

91 Fowler 1998: 9.

2.235) unmissverständlich als das *gesamte* Heer bezeichnet werden? Die einfachste Erklärung ist, dass es bei Homer noch kein fertig ausgeformtes Konzept von griechischer Identität gibt und daher mit einer gewissen terminologischen Unschärfe zu rechnen ist.⁹²

Einen nennenswerten Unterschied zwischen Griechen und Barbaren gibt es in den homerischen Epen nicht, auch wenn Homer das Wort 'Barbar' kennt, wie am Ende des Schiffkatalogs deutlich wird: "Nastes schließlich führte die Männer aus Karien an, die barbarische Laute von sich geben" (Νάστης αὖ Καρῶν ἠγήσατο βαρβαροφώνων, Il. 2.867). Weitere Hinweise auf mögliche Sprachbarrieren zwischen verschiedenen Völkern sind spärlich gesät: Am Beginn des Troerkataloges wird deutlich, dass die trojanischen Bundesgenossen eine Vielzahl verschiedener Sprachen sprechen (2.803), was an späterer Stelle in noch größerem Detail beschrieben wird: Das trojanische Heer setze sich aus Männern zusammen, die aus vielen verschiedenen Ländern kommen und daher eine hohe linguistische Vielfalt aufweisen würden (4.437). Diese angedeutete kulturelle Andersartigkeit mancher Bündispartner betrifft jedoch ausdrücklich nicht die Trojaner selbst.⁹³ Wie James Romm anmerkt, brauchen Achill und Priamos im 24. Gesang keinen Dolmetscher, um sich zu unterhalten.⁹⁴

Kulturelle Unterschiede zwischen Griechen und Nicht-Griechen sind bei Homer kein zentrales Thema. Wichtiger als die Beziehung zwischen verschiedenen Völkern ist das Verhältnis von Menschen und Göttern und das Vollbringen von Heldentaten. Aufgrund des Fehlens einer panhellenischen Identität finden sich keine Überlegungen dazu, was es bedeutet, ein Grieche oder ein Nicht-Grieche zu sein. Wenn die Athener der klassischen Zeit den trojanischen Krieg als die archetypische Auseinandersetzung eines Griechenheeres gegen eine Barbarenarmee gelesen haben, lässt sich das eher aus dem sozio-politischen Kontext denn aus dem Text selbst erklären.

Kult

Die überragende Rolle von Kult und Ritual für die griechische Identität in archaischer Zeit und

92 In der Literatur finden sich zahlreiche weitere Erklärungsversuche. Die Diskussion ist bei Mitchell (2007: 67-68) knapp zusammengefasst. Selbst wenn man mit West (1966: 292) akzeptiert, dass Ἕλληνας (Il. 2.684) und Πανέλληνες (Il 2.530) die nördlichen Griechen in Abgrenzung zum restlichen griechischen Heer bezeichnet, bleibt doch die Frage, warum gerade diese Gruppe vom restlichen Kollektiv abgegrenzt wird.

93 Im Gegenteil spricht manches dafür, dass die Trojaner in der *Ilias* ausdrücklich als Griechen konstruiert werden: Schiffskatalog und Troerkatalog decken zusammen das gesamte griechische Siedlungsgebiet des 7. Jhdts. ab, wobei das Heer der Achaier (als Vereinigung gleichwertiger Stämme mit identischem Interesse) aus dem griechischen Festland kommt und die Trojaner mit ihren Bündnispartnern (ein Heer, das durch Geld und Belohnungen zusammengehalten wird) aus dem Kolonialgebiet stammt. Dass die griechischen πόλεις des Kolonialgebietes an der Schwelle zu einem anderssprachigen, barbarischen Hinterland liegen, ist an den erwähnten *Ilias*-Stellen angedeutet.

94 Vgl. Romm 1998: 95 zum fehlenden Bewusstsein für kulturelle Unterschiede in der *Ilias* und (für eine Gegenposition) Hilary Mackie (1996) *Talking Trojan: Speech and community in the Iliad*, die den Versuch unternimmt, eine 'trojanische' Sprache in der *Ilias* nachzuweisen. Demnach sei die Sprache der Trojaner poetischer, respektvoller und zeuge von einer 'female inferiority'. Mackie stützt ihre These hauptsächlich auf den Vergleich der Reden von Hektor und Achill.

darüber hinaus kann kaum genug betont werden. Zunächst soll der Zusammenhang zwischen Kult und primordialem Identitätsverständnis gezeigt werden. Lynette Mitchell zieht aus gemeinsamen Kult das wichtigste Argument für einen vorklassischen Panhellenismus,⁹⁵ mit Apoll als zentraler panhellenischer Gottheit. Mitchells Interpretation des homerischen Apollonhymnos wirkt schlüssig: Apoll werde in Kleinasien bereits verehrt und will nun ein Heiligtum errichten für "all jene, die auf der üppigen Peloponnes wohnen, oder in Europa oder auf einer der meerumspülten Inseln" (ἡμὲν ὅσοι Πελοπόννησον πείραβ ἔχουσιν / ἡδ' ὅσοι Εὐρώπην τε καὶ ἀμφιρύτας κατὰ νήσους, / χρησόμενοι, 250-51). Die Gemeinschaft, die sich am Kult des Gottes beteiligt, sei somit geographisch klar umrissen. Der Hymnos sei panhellenisch, weil er die Wurzeln griechischer Identität erklärt und die (geographischen) Grenzen der Gemeinschaft festlegt, womit die Kategorie 'Territorium' als Zugehörigkeitsmerkmal markiert wird.

Noch in klassischer Zeit hebt der Redner Isokrates (4. Jhdt.) religiöse Feste als Institutionen hervor, die an die "Blutsverwandtschaft erinnern" (ἀναμνησθῆναι μὲν τῆς συγγενείας, 4.43), die zwischen allen Griechen bestünde. Kult hat demnach auch mit Abstammung zu tun. Das Praktizieren eines Kultes konstruiert Zugehörigkeit zu einer Stammesidentität.

Den vier großen panhellenischen Heiligtümern (Delphi, Isthmia, Olympia, Nemea) werden in der Forschung als zentralen identitätsstiftenden Institutionen fast einstimmig überragende Bedeutung zugeschrieben.⁹⁶ Delphi mit seinem sagenhaften Reichtum kann dabei als nicht nur metaphorischer Mittelpunkt bezeichnet werden: Das Heiligtum erteilte als verbindlich empfundene Anweisungen an Griechen (und Nicht-Griechen!) zur rituell korrekten Reinigung von einem μῖασμα (Besudelung, Befleckung), zur Gründung von Städten und Kolonien und zu Ritual und Kult.⁹⁷ Im ἄδυστον ('das Unzugängliche') befand sich der delphische Omphalos, den Zeus der Legende nach als Zentrum der Welt festgelegt hatte. In diesem Zusammenhang ist die These von Adalberto Giovannini zu nennen, dass der homerische Schiffskatalog die jährlichen Reisen der delphischen Gesandten zu den mit der delphischen Amphiktyonie verbundenen Städten widerspiegelt.⁹⁸ In diesem Erklärungsmodell wird Delphi zum Zentrum einer sich vom Heiligtum in konzentrischen Kreisen ausbreitenden hellenischen Identität.

95 Vgl. Mitchell 2007: 5ff.

96 Eine rezente Gegenstimme ist Skinner (2012: 221), der den verbindenden Aspekt von Delphi und Olympia abschwächt und ihren interkulturellen Charakter hervorstreicht. Er verweist dabei auf persische, lydische und ägyptische Weihgaben, die weniger auf hellenische Zentren, sondern eher auf Stätten des Kontakts zwischen verschiedenen Kulturen schließen ließen. Diese Argumentation steht im Zusammenhang mit der größeren Absicht des Buches, die Gültigkeit von binären Gegensätzen zur Analyse der griechischen Identität abzuschwächen.

97 Zu Funktion und Geschichte des Orakels von Delphi vgl. den Artikel von Christiane Sourvinou-Inwood (2005) im *Oxford Classical Dictionary* (OCD³ (2005) s.v. Delphic Oracle).

98 Giovannini (1969) *Étude historique sur les origines du Catalogue des Vaisseaux*. Hall bespricht die These in Kapitel 4 von *Hellenicity* (2002), lehnt ein Modell von 'Zentrum - Peripherie' zur Erklärung von griechischer Identität in archaischer Zeit aber schließlich ab.

Jonathan Hall schätzt die Rolle von Olympia jedoch noch höher ein. Aus Pindar erfahren wir, dass die zu Ehren des Göttervaters Zeus abgehaltenen Spiele von Herakles eingerichtet worden sein sollen (Ol. 10.24-77), um Pelops' Sieg im Wagenrennen gegen König Oenomaus zu gedenken (Ol. 1.67-88). Der antiken Tradition folgend kann man die ersten olympischen Spiele auf 776 v. Chr. datieren, was einige in Olympia gefundenen Inschriften zu bestätigen scheinen; dieses Datum wurde in der Moderne jedoch häufig angezweifelt.⁹⁹ Die Teilnahme an Olympia war ausdrücklich nur Griechen erlaubt.¹⁰⁰ Sogenannte Siegerlisten, wie sie etwa Hippias von Elis verfasst hat,¹⁰¹ haben demnach nicht nur die Namen der erfolgreichen Athleten festgehalten, sondern auch dokumentiert, wer zu welcher Zeit als Grieche gegolten hat. Im Zusammenhang mit Olympia kam es daher immer wieder zu Fällen, in denen ein Teilnehmer seinen Status als Grieche beweisen wollte oder musste, wobei man häufig Genealogien heranzog und versuchte, sich innerhalb des weit verzweigten hellenischen Stammbaums zu positionieren.¹⁰²

Berühmt ist die bei Herodot überlieferte Geschichte des Makedonenkönigs Alexander I., dem die Teilnahme an den olympischen Spielen zunächst nicht gestattet wird, "mit dem Argument, dass es sich nicht um einen Wettkampf für ausländische (βαρβάρων) Sportler handle, sondern für Griechen" (φάμενοι οὐ βαρβάρων ἀγωνιστέων εἶναι τὸν ἀγῶνα ἀλλὰ Ἑλλήνων, Hdt. 5.22). Alexander habe aber beweisen können, dass er ein Argiver sei, und somit am Wettlauf teilnehmen können. Die Frage, ob die Makedonier Griechen seien oder nicht, war in der Antike umstritten und wurde vor allem im 4. Jhd. im Zusammenhang mit Philipps Expansionsbemühungen kontrovers diskutiert (man denke an Demosthenes und Isokrates). Herodot jedoch erkennt die Makedonier auch an anderer Stelle (8.137-139) als Griechen an und vertritt somit eine Meinung, die auch von einem prominenten Teil der heutigen Forschung vertreten wird.¹⁰³

Jonathan Hall argumentiert in *Hellenicity* (2002: 154-171), dass Olympia der *eine* entscheidende Ort war, an dem sich eine *hellenische* Identität herausgebildet hat, und zwar unter dem Einfluss der Thessalier, deren Aufsicht Olympia unterstand. Wir erinnern uns: In der Ilias bezeichnet Hellas noch einen kleinen Teil von Achills Königreich in Nordgriechenland. Spätestens ab Hesiod scheint jedoch eine Genealogie anerkannt, die Hellen zum Sohn Deukalions und zum Vater von Doros und Aiolos macht. Es scheint also, als ob diese Genealogie direkt im Interesse der wichtigsten nordgriechischen Macht, Thessalien, steht, die nicht nur mit Deukalion eng verbunden

99 Vgl. OCD³ (2005) s.v. Olympia.

100 Vgl. Hdt. 5.22.

101 Vgl. DK 86 B3.

102 Vgl. Mitchell 2007: 64-65 zum Zusammenhang zwischen Olympia und einem erhöhten Interesse an Genealogien.

103 Zum umstrittenen Status der Makedonier vergleiche Hall (2001) *Contested Ethnicities*, Thomas (2001) *Ethnicity, Genealogy and Hellenism in Herodotus*, Hornblower (2008) *Greek Identity in the Archaic and Classical Periods* (bes. 55-58).

ist, sondern im 8. und 7. Jhdt. auch überwiegend äolisch war. Die Macht der olympischen Spiele bestand nun darin, dass die Teilnehmer sich glaubwürdig auf diesem Stammbaum verorten mussten, und somit Hellen als den genetischen Urvater zu akzeptieren hatten. Robert Fowler kann nachweisen, dass der Machtzuwachs von Thessalien direkt mit der allmählichen Ausweitung des Begriffs Hellas korrespondiert. Weiters scheint das nunmehr als Hellas bezeichnete Gebiet mit der von Thessalien kontrollierten delphischen Amphiktionie zu überlappen.¹⁰⁴ Olympia wurde schließlich zu dem Ort, an dem Nicht-Thessalische Griechen ihre Zugehörigkeit zu Hellas anstrebten und bestätigten.

Der konstruierte Charakter dieser neuen hellenischen Identität sei für einen Besucher bei Olympia laut Katerina Zacharia nur allzu deutlich gewesen: Selbst wenn die Teilnehmer aus benachbarten Städten wie Athen und Theben oder aus Torone und der benachbarten korinthischen Gründung Potideia gekommen sind, seien die sprachlichen und religiösen Unterschiede offensichtlich gewesen.¹⁰⁵ Ähnliches legen Pindars *Siegeslieder* nahe, deren Empfänger in allen Winkeln der griechischen Welt zu finden sind: Festland, Inseln und Kolonien.¹⁰⁶

Solche Überlegungen lassen Mitchells Argument attraktiv erscheinen, dass griechische Identität nicht an *einem* Ort zu *einem* Zeitpunkt generiert wurde, sondern an verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeitpunkten und mit verschiedenen Mitteln.¹⁰⁷ Dass Delphi und Olympia wichtige Zentren waren, die für das Kollektiv der Hellenen Zugehörigkeits- und Ausschlusskriterien definiert haben, wird jedoch niemand bestreiten wollen. Die Vorstellung eines Zentrums, von dem aus Identität an eine Peripherie transportiert wurde, begegnet im Wortsinne wiederum bei der griechischen Kolonisation.

Kolonien

In der Anthropologie geht man davon aus, dass Identitäten sich nur in Abgrenzung voneinander herausbilden können.¹⁰⁸ In anderen Worten: Die Formulierung von Zugehörigkeitskriterien zu einem Kollektiv bedingt auch immer die Formulierung von Ausschlusskriterien. Jonathan Hall (2002: 121) räumt ein, dass die Griechen der archaischen Zeit in intensivem und zahlreichem Kontakt mit indigenen Bevölkerungen verschiedener Länder standen, hält die Perserkriege aber für den ersten nennenswerten Moment einer Begegnungen zwischen Griechen und einem nicht-griechischen

104 Vgl. Fowler 1998: 10-12.

105 Vgl. Zacharia 2008: 27.

106 Vgl. Hornblower 2008: 51.

107 Vgl. Mitchell 2007: 64.

108 Dieses Konzept ist etwa bei Thomas Eriksen (1993) klar formuliert: "For ethnicity to come about, the groups must have a minimum of contact with each other, and they must entertain ideas of each other as being culturally different from ourselves. If these conditions are not fulfilled, there is no ethnicity, for ethnicity is essentially an aspect of a relationship, not a property of a group" (11-12). Der Zusammenhang zwischen griechischer Kolonisation und Identität ist bei Antonaccio (2001) *Ethnicity and Colonization* herausgearbeitet.

Kollektiv, der erstmals zu einer Definition von griechischer Identität im oppositionellen Sinn führte. Überzeugender erscheint mir Mitchells Konzept einer Identitätengese, das nicht auf *eine* Generation und *einen* Moment des Kontaktes mit dem Anderen beschränkt ist, sondern mit verschiedenen geographischen und temporalen Kontexten der Identitätskonstruktion rechnet.¹⁰⁹ Schon in archaischer Zeit haben die Griechen sich selbst in Abgrenzung nach innen (e.g. Ionier vs. Dorer) *und* außen (e.g. griechische Kolonien vs. indigene Bevölkerungen) definiert.¹¹⁰ Die griechische Kolonisation ist für die Identitätsbildung daher von immenser Bedeutung und vereint in sich aggregative und oppositionelle Prozesse.

Warum die Griechen im 8. Jahrhundert begannen, Kolonien zu gründen, hat verschiedene Gründe. Ronald Mellor (2008: 87) listet wirtschaftliche Überlegungen, Armut und die nach den dunklen Jahrhunderten herrschenden sozialen Unruhen als mögliche Gründe. Dank guter archäologischer Zeugnisse ist unser Wissen über die griechische Kolonisation umfangreich: Zwischen 734 und 580 entstanden an so gut wie allen geeigneten Plätzen der bekannten Welt griechische Besiedlungen. Chalkis, Eretria, Korinth, Megara, Milet und Phokaia waren die wichtigsten Gründerstädte.¹¹¹ Wie Antonaccio feststellt (2001: 122), ereigneten sich diese Reisen in fremde Gebiete und damit der Kontakt mit verschiedenen Völkern des Mittelmeerraumes und des Orients bereits an einem sehr frühen Punkt der griechischen Geschichte.

Die Griechen haben dabei meist nicht unbesiedeltes Land vorgefunden, sondern Orte, die oftmals seit Jahrhunderten von einer indigenen Bevölkerungsschicht bewohnt waren. Blutige Gründungsmythen sind häufig ein Reflex gewaltsamer Auseinandersetzungen zwischen indigener Bevölkerung und Kolonisten, häufig kam es jedoch auch zu Integration und Vermischung der beiden Gruppen.¹¹² Was bedeutet das für die Nachkommen der Koloniegründer? Sind sie Griechen oder Nicht-Griechen? Antonaccio (2001) liest Kolonien als *loci*, an denen sich neue subhellenische Identitäten bilden, und versucht das anhand einer ausführlichen Diskussion der sizilischen Griechen während des peloponnesischen Krieges zu belegen.¹¹³ Tatsächlich lässt sich für die Kolonien ein

109 Vgl. Mitchell 2007: 45-46.

110 Carla Antonaccio (2001) betont dies in ihrer Studie der sizilischen Kolonien: "This contestedness [of ethnicity] arises from conflicts and competitions both with the local barbarians and among the various Greek communities" (115) und streicht die Bedeutung der Kolonisation für das griechische Selbstverständnis hervor: "The colonian experience of the Greeks then, as much as the Persian and other encounters, is important to the crystallization of an oppositional notion of identity (121-122).

111 David W. R. Ridgway (2005) gibt im *Oxford Classical Dictionary* (s.v. colonization, Greek) einen Überblick über die wichtigsten historischen Eckdaten.

112 Die verschiedenen Möglichkeiten des Kontakts im kolonialen Kontext sind bei Hornblower (2008: 42) zusammengestellt. Meine Interpretation der Kolonisation ("overlap and mixture rather than contrast are key-words", 14) fußt im Wesentlichen auf Malkin 2001: 12-15.

113 "The Greek colonists created their own version of Greekness and were seen as different. Furthermore, the natives' presence at the limits of and within Greek territory and their significance for the politics and economies of the colonies were important (if often implicit) agents in forming the notion of Sikeliote identity finally articulated by Hermocrates" (Antonaccio 2001: 127). Dieses Argument ist insofern mit Vorsicht zu genießen, als das Konzept

verstärktes Bemühen feststellen, den eigenen Status als griechisch zu untermauern: Das Gros der Auftraggeber für Siegeslieder von Dichtern wie Pindar oder Bakchylides stammt aus den Kolonien. Weiters traten die Herrscher in Kolonien häufig als Mäzene für Heiligtümer, athletische Wettbewerbe oder Dichter in Festland-Griechenland auf:¹¹⁴ Sie konstruieren sich als Mitglieder des hellenischen Kollektivs.

Ein deutliches Beispiel dafür ist die Einrichtung des Hellenion von Naukratis um 570 v. Chr.¹¹⁵ Das von Psammetichus I. (664-610) als Handelsumschlagplatz gegründete Naukratis südöstlich von Alexandria wurde zur Heimat für Griechen verschiedenster Herkunft. Das als Hellenion bezeichnete Heiligtum für Zeus, Hera und Apoll wurde zu gleichen Teilen von ionischen, dorischen und äolischen Griechen erbaut und kann somit als eine echt-panhellenische Institution bezeichnet werden.

In der Zeit der griechischen Expansion sind Institutionen, die eine übergreifende griechische Identität betonen, jedoch die Ausnahme. Griechische Kolonisten sind sich bis in die klassische Zeit ihrer Stammeszugehörigkeit bewusst und bewahren enge Verbindungen zu den Mutterstädten (μητρόπολις). Sowohl Mutterstadt und Kolonie berufen sich auf einen mythischen (oder historischen) Gründer und konstruieren somit ein Verwandtschaftsverhältnis zueinander,¹¹⁶ wobei die Zugehörigkeit zum panhellenischen Kollektiv nur hintergründig mitgedacht wird. Das Bild einer von einem panhellenischen Zentrum aus gesteuerten Kolonisation gerät dadurch ins Wanken. Die Griechen selbst hatten kein Bewusstsein für ein geographisches Zentrum und eine Peripherie, wie schon ein oberflächlicher Überblick beweist: Makedonier, Dryoper (mit Siedlungen in Euboea, den Kykladen und der Peloponnes) und Kaukonen (mit Siedlungen in der westlichen Peloponnes) galten in der Antike als nicht-griechisch oder (wie im Fall der Makedonier) von zumindest zweifelhaftem Status, während viel weiter entfernte Städte in Magna Graecia, Sizilien, Libyen und Ägypten als eindeutig griechisch galten.¹¹⁷

In archaischer Zeit ist die Zugehörigkeit zu einem wie auch immer verstandenen Zentrum des Panhellenismus also weitaus weniger relevant als eine jeweilige subhellenische Stammesidentität. Dass dieses Narrativ bis in die klassische Zeit hineinwirkt, zeigt die Erfahrung des peloponnesischen Kriegs. Aufgrund interner Unruhen stellt Epidamnus 425 ein Hilfsgesuch an

einer sizilischen subhellenischen Identität, das Antonaccio zu identifizieren glaubt, sich bei genauer Prüfung als Konstruktion des athenischen Historikers Thukydides entpuppt.

114 Simon Hornblower (2008: 43) führt etwa den Herrscher von Kyrene, Arkesilaos IV. (ca. 460 v. Chr.), an.

115 Vgl. zum Hellenion von Naukratis Hall 1997: 50, Malkin 2001: 9, Mitchell 2007: 57, 62.

116 Daraus erklärt sich das Bild von Mutter- und Tocherstädten. Vgl. zur Verwandtschaft von Kolonien und Gründerstädten Zacharia 2008: 29-31.

117 Zu diesen Ausführungen über Zentrum und Peripherie vgl. Jonathan Hall (2001) *Contested Ethnicities*, bes. 166, der sich auf Herodot, Diodor und Thukydides stützt, um herauszufinden, welche Städte als griechisch oder nicht-griechisch gegolten haben.

Korkyra (ionisch) als auch an Korinth (dorisch), da laut Gründungsmythen beide als Mutterstädte in Frage kommen. Der folgende Zwist zwischen Korkyra und Korinth schaukelt sich auf zum peloponnesischen Krieg zwischen Athen und Sparta, in dessen Verlauf weite Teile der griechischen Welt aufgrund ihrer (entweder dorischen oder ionischen) Abstammung für die eine oder die andere Seite Partei ergreifen.

Das mit der Kolonisation einhergehende erhöhte Interesse an Abstammung hat konkret zur Folge, dass zur Beschreibung von Identität vermehrt Genealogien herangezogen werden. Dieses Interesse gipfelt in einem derart ausgereiften und komplexen System, dass es bald für jede Stadt und für jeden Stamm einen Gründungsmythos und einen Stammesvater zu geben scheint.

Genealogien¹¹⁸

Sowohl Kult als auch Kolonisation sind Bereiche, die mitunter Notwendigkeiten erzeugen, den eigenen Status als Griechen nachweisen zu können. Dieser Nachweis erfolgt anhand von Genealogien. Dass in der archaischen Zeit subhellenische Identitäten stark betont wurden und Hellen als griechischer Urvater einzig auf Bestrebungen der Thessalier hin etabliert wurde, haben wir bereits gezeigt. Die Praxis, die eigene Identität innerhalb einer Genealogie festzumachen, findet sich natürlich bereits in den homerischen Epen. Bevor etwa Glaukos und Diomedes im 6. Gesang der Ilias in einen Zweikampf treten, erzählt Glaukos zunächst mit Stolz von seiner Abstammung (145-211). In Jonathan Halls aggregativem Modell von griechischer Identität in der archaischen Zeit nehmen Genealogien einen wichtigen Platz ein: Sie beweisen die Verwandtschaft zwischen den subhellenischen Stämmen und konstruieren somit ein Gefühl von Zusammengehörigkeit, das stark in einem primordialen Stammesverständnis verhaftet ist: Schenkt man der Genealogie Glauben, haben die Griechen in entfernter Vergangenheit einen gemeinsamen Ursprung und können auf einen Stammesvater zurückgeführt werden.

Die Basis der Griechen sind die Stämme, die nach dem Ende der mykenischen Zivilisation historisch greifbar werden und sich im 8. und 7. Jhdt. anhand von Ursprungsmythen als unabhängige Stämme definieren. Die bekanntesten von ihnen sind heißen Achaier, Ionier, Aiolier und Dorer.¹¹⁹ Als wichtigste subhellenische Unterscheidung muss dabei jene zwischen Ioniern und Dorern bezeichnet werden, die teils eine Frage des Dialekts, teils eine Frage der Religion ist, doch knüpft sich daran auch die Frage, welcher Stamm der ursprünglichere sei. Die Dorer wurden als

118 Einen Einstieg zur Beschäftigung mit Genealogien bieten zum Beispiel das dritte Kapitel von Jonathan Halls *Ethnic Identity in Greek Antiquity* (1997) und Robert Fowler (1998) *Genealogical Thinking*. Speziell zu Ps.-Hesiod, *Frauenkatalog*, sei auf Martin West (1985) *The Hesiodic Catalogue of Women* verwiesen.

119 Zu den Ursprungsmythen der genannten Stämme vgl. das 3. Kapitel (*Hellen's Sons: Blood and Belonging in Early Greece*, 56-89) in Hall (2002). Die angeführten Stämme sind jeweils auch eponym für einen griechischen Dialekt. Neben diesen bekanntesten Stämmen gibt eine Vielzahl von kleineren Stämmen wie Arkader, Aetolier, etc., die eine über die einzelne Polis hinausgehende Einheit gebildet haben (vgl. Zacharia 2008: 29).

Neuankömmlinge oder Eindringlinge bezeichnet und daher weniger hoch eingeschätzt als die vermeintlich autochthonen Ionier. Das Argument fußt auf dem als "Rückkehr der Herakliden" bezeichneten Mythos, der häufig als Beleg der (in ihrer Historizität inzwischen angezweifelte¹²⁰) sogenannten 'Dorischen Wanderung' gelesen wird.¹²¹ Die zwischen Dorern und Ioniern bestehende Opposition wirkt lange nach und entscheidet etwa auch im peloponnesischen Krieg über Loyalitätsverhältnisse.

Der in der Antike Hesiod zugeschriebene *Frauenkatalog* (*Γυναικῶν Κατάλογος*)¹²² zeigt jedoch ein Stemma, das Ionier und Dorer zum Teil der gleichen, vom Urvater Hellen abgeleiteten Familie macht. Der Detailreichtum und das erkennbare Bemühen, disparate Elemente zu vereinen, lassen darauf schließen, dass die im *Frauenkatalog* enthaltenen Stemmata das Produkt einer längeren Phase von Revision und Modifikation sind.¹²³ So wurden etwa die autochthonen Athener mit dem Kunstgriff, Ion zum Sohn einer athenischen Mutter zu machen, in den hellenischen Stammbaum eingeschrieben und gleichzeitig zu den ionischen Stammesvätern. Trotz einiger überraschenden Lücken (die Arkader und die Inachiden finden auf dem Stemma keinen Platz¹²⁴) lässt sich doch die Bemühung erkennen, eine gesamtgriechische Gemeinschaft zu definieren. Die eponymen Stammesväter der wichtigsten subhellenischen Stämme werden auf den Urvater Hellen, nunmehr Vater der Hellenen, zurückgeführt. In der Anthropologie würde man dies als bewusste Konstruktion einer primordialen Stammesidentität beschreiben.

Es ist nicht unproblematisch, Genealogien zur Erklärung des griechischen Selbstverständnisses in archaischer Zeit heranzuziehen, denn wie Rosland Thomas einwendet, ist fraglich, inwieweit Stammbäume von den Griechen tatsächlich als Erklärung von sozio-kulturellen Realitäten verstanden wurden.¹²⁵ Wenn etwa Hippias von Elis seine Publikum mit der kunstvollen Rezitation von Genealogien beeindruckt (Plat. Hipp. Mai. 285d) muss die Frage erlaubt sein, ob den Genealogien hier neben dem Unterhaltungswert tatsächlich größere Bedeutung beigemessen wurde. Doch können wir nicht wissen, inwiefern den Griechen die einem aitologischen Mythos ähnliche Konstruiertheit der Genealogien bewusst war,¹²⁶ ihre Manipulierbarkeit erscheint jedoch nur zu offensichtlich. Etwa eineinhalb Jahrhunderte nach dem *Frauenkatalog* bringt Euripides seinen *Ion*

120 Hall 1997: 34-66.

121 Zur Konkurrenz von Dorern und Ioniern vgl. Zacharia 2008: 27-28.

122 Es handelt sich bei dem Werk um eine fragmentarisch erhaltene Fortsetzung der Theogonie in 5 Büchern, die mit zahlreichen Anekdoten ergänzte Stammbäume von Helden liefert. Anspielungen im Text erlauben eine grobe Datierung auf 580-520 v. Chr (vgl. OCD³ (2005) s.v. *Hesiod*).

123 So argumentiert Fowler 1998: 9.

124 Vgl. Mitchell 2007: 64-65.

125 "It may be asked very pertinently how seriously these legendary genealogies were really taken at any level (political, ethnic, or spatial), how common it was for them to be taken as signs of ethnicity, and whether at any point they became merely conventional" (Thomas 2001: 222).

126 Aus diesem Grund lehnt Robert Fowler (1998: 5) ab, hinter genealogischen Systemen einen historischen Kern zu vermuten.

auf die Bühne und ist in dem Stück offenbar in der Lage, einige grundlegenden Variationen an dem nur scheinbar fest etablierten Stemma vorzunehmen. Ion wird zum Sohn Apolls aufgewertet und Doros (nicht Ion wie im *Frauenkatalog*) ist nunmehr der Sohn von Xuthos und Kreusa, was Doros zu einem Nachfahren von Erechtheus macht, dem mythischen Gründer und König Athens. Das in der Atmosphäre des peloponnesischen Kriegs entstandene Stück spiegelt in seiner Manipulation der Genealogie also deutlich athenisch-ionische Interessen wider.¹²⁷

Ein weiterer Punkt, der dagegen spricht, dass die von Genealogien festgelegten Zugehörigkeitskategorien bis in die klassische Zeit hinein als verbindlich erachtet wurden, sind die Lücken und Widersprüche, die sich in den Stammbäumen der Griechen finden. Die eindeutig als griechisch geltenden Arkadier und Aetolier finden sich nicht in den Genealogien. Hätte man diese tatsächlich als vollständige Beschreibung des griechischen Kollektivs betrachtet, ist davon auszugehen, dass man beide Stämme irgendwann in den Stammbaum hineingeschrieben hätte. Außerdem halten sowohl Athener als auch Aetolier an ihren autochthonen Ursprungsmythen fest, was einem Genealogiemodell von Abstammung direkt widerspricht. Robert Fowler interpretiert diese Unstimmigkeit so, dass viele Stämme trotz offensichtlicher Bemühungen, eine einheitlich hellenische Identität zu konstruieren, sich eine unabhängige Stammesidentität bewahrt haben. So erklärt sich auch, dass Inachos, Kekrops und Kadmos in keiner überlieferten Genealogie zu Deukalioniden gemacht worden sind.¹²⁸ In klassischer Zeit und darüber hinaus sind Verweise auf eine gemeinsame Abstammung deutlich seltener zu finden als Verweise auf eine gemeinsame Kultur. Irad Malkin (2001: 11) bemerkt bei Autoren von Isokrates bis Cassius Dio eine zunehmende Vernachlässigung von 'Abstammung' (φύσις) zugunsten von 'Kultur' (νόμος). Nach den Perserkriegen gab es keine Notwendigkeit mehr, Ursprungsmythen und Genealogien heranzuziehen, um zu beweisen, dass ganz Griechenland eins ist. Die ideologische Instrumentalisierung von historischen und politischen Faktoren sowie die Abgrenzung von den 'Barbaren' sind zu zugkräftigeren Erklärungsmodellen geworden.

Perserkriege und das klassische Griechenland

All were agreed that there was an entity called Greece, inscribed by tradition; but there was little agreement what that entity was, or by what traditions it was constituted.

(Whitmarsh 2001a: 37)

Es wäre nicht übertrieben, die Perserkriege als entscheidenden Wendepunkt in der griechischen Geschichte zu bezeichnen. In der archaischen Zeit haben subhellenische Stämme schrittweise eine gemeinsame Identität entwickelt und sind dabei, etwa im Zuge der Kolonisation, in gewissem

127 Vgl. Fowler 1998: 9 und Zacharia 2008: 28-29 für diese Interpretation des *Ion*.

128 Vgl. Fowler 1998: 16.

Ausmaß auf ethnisch und kulturell andersartige Gruppen gestoßen. Erst in der Konfrontation mit dem mächtigen Perserreich hat sich jedoch eine griechische Identität herausgebildet, die hauptsächlich durch kulturelle Faktoren definiert war und in sich verschiedene Stammesidentitäten vereint hat. Dieses Verständnis von griechischer Identität bildete die Basis für den athenozentrischen Panhellenismus der klassischen Zeit, also des 5. und 4. Jahrhunderts.

Die Griechen der klassischen Zeit lassen sich als ein durch kulturelle, linguistische und religiöse Praktiken vereintes Kollektiv beschreiben,¹²⁹ das offensichtlichen internen Differenzen (meist) weniger Bedeutung beimaß als der Abgrenzung von einem barbarischen Anderen, in der Hauptsache von Persern und Ägyptern. Innerhalb dieses Konstrukts, das für die klassische Literatur immens produktiv war, beanspruchen die Griechen Werte wie Freiheit und Gerechtigkeit für sich, während den Barbaren Unterwürfigkeit, Genusssucht und der Hang zum Luxus nachgesagt wird.¹³⁰ Die (von Versluys so bezeichnete) Erfindung des barbarischen Anderen¹³¹ erlaubt den Griechen, sich nicht länger durch mythisch-genealogische, sondern durch kulturelle Faktoren zu definieren. Gelegentliche Hinweise auf die Konstruiertheit der Kategorien 'Griechen' und 'Barbaren', wie sie sich etwa in Platons *Politikos* finden, haben der Wirksamkeit des Narrativs keinen Abbruch getan: Dort erklärt der Fremde aus Elea dem jungen Sokrates, es sei falsch, dass die meisten Menschen "zwischen den Griechen, einem vermeintlich einheitlichen Kollektiv, und allen anderen Menschen einen Unterschied machen und all die zahllosen, getrennt lebenden und miteinander nicht verwandten nicht-griechischen Stämme unter nur einem Begriff, Barbaren, zusammenfassen, und der Meinung sind, dass es sich wegen der einheitlichen Bezeichnung um nur einen Stamm handle".¹³² Für ein Konstrukt von Identität(en) ist nicht wichtig, dass es auf empirisch nachprüfbareren Fakten beruht, sondern dass es geglaubt wird.

Ein locus, an dem das oben skizzierte Konstrukt von Griechen und Barbaren entwickelt wurde, ist die attische Bühne des 5. Jhdts.¹³³ Mit *Bakchen*, *Troerinnen* und *Hekuba* bringt etwa Euripides eine Reihe von Stücken auf die Bühne, in denen der sklavische und genusssüchtige asiatische Barbar gegen den freien Griechen ausgespielt wird. Unser frühester Beleg für dieses Narrativ auf der Bühne Athens ist jedoch Aischylos, *Die Perser* (472 v. Chr.), die erste Tragödie, in der explizit ein Bild vom asiatischen Barbar als Nicht-Griecher gezeichnet wird. Die Zeichnung von

129 Vgl. Whitmarsh 2001a: 298. Dass es tatsächlich auch in klassischer Zeit zwischen einzelnen Stadtstaaten große Unterschiede gab, ist etwa Thema von Aristophanes' *Lysistrata*.

130 "They characterized themselves as people who valued freedom, law, and justice. Non-Greeks, on the other hand, did not share the same language or the same values as the Greeks and lived lives of luxury, as a consequence of which they were both enervated and enslaved to tyrannical rule" (Mitchell 2007: xv).

131 "Invention of the Barbarian Other" (Versluys 2005: 454).

132 τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ὡς ἐν ἀπὸ πάντων ἀφαιροῦντες χωρὶς, σύμπασι δὲ τοῖς ἄλλοις γένεσιν, ἀπείροις οὐσι καὶ ἀμείκτοις καὶ ἀσυμφώνοις πρὸς ἀλλήλα, βάρβαρον μῖα κλήσει προσειπόντες αὐτὸ διὰ ταύτην τὴν μίαν κλήσιν καὶ γένος ἐν αὐτὸ εἶναι προσδοκῶσιν (Plat. Pol. 262d).

133 Edith Hall hat dazu mit *Inventing the Barbarian* (1989) eine wegweisende Studie vorgelegt.

Xerxes als grausamer, gewalttätiger und die Götter nicht achtender Despot fußt laut Mitchell auf dem gesamten Repertoire, das während der archaischen Zeit zur Darstellung des Anderen entwickelt wurde.¹³⁴ In klassischer Zeit kommt nun die Komponente hinzu, dass die Griechen sich selbst verstärkt vor dem Hintergrund eines solchen Anderen definieren.

Die präzisere Formulierung von griechischer Identität nach den Perserkriegen ist kein Zufall: Laut Versluys (2005: 455) ist griechische Identität eine athenische Erfindung,¹³⁵ die vor allem den politischen Interessen des klassischen Athens zugute kommt. Im Narrativ der klassischen griechischen Identität wird der Polis Athen vor anderen Stadtstaaten nämlich eine Vorreiterrolle eingeräumt, die dadurch gerechtfertigt wird, dass die Athener bei der Verteidigung Griechenlands gegen die Perser den Löwenanteil geleistet hätten. So wird in den *Persern* zwar beiläufig eingeräumt, dass der Sieg von Plataiai den Spartanern zuzuschreiben sei (805-6), der athenische Sieg bei Salamis sei jedoch höher zu bewerten (249-55, 532-96). Dieser Fokus auf Athen macht das Studium der griechischen (nicht: athenischen) Identität schwierig. Viele der besten noch verfügbaren Quellen haben athenischen Ursprung¹³⁶ und viele der großen griechischen Errungenschaften (e.g. Demokratie) sind tatsächlich Leistungen Athens.¹³⁷ Die Gleichsetzung Athens mit Griechenland hat ihren Ursprung in der Antike und wird bei Thukydides auf einen prägnanten Punkt gebracht. "Zusammenfassend sage ich", erklärt Perikles in der Grabrede, "dass unsere Stadt ganz Griechenland Bildung geschenkt hat" (ζυνηλών τε λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παιδευσιν εἶναι, Thuc. 2.41.2). Ein Grieche zu sein bedeutet daher, einen Anteil zu haben an athenischer Bildung und Kultur. Die überragende Rolle von griechischer Bildung (παιδεία) als Zugehörigkeitsmerkmal zu den Griechen ist hier explizit ausgesprochen.

Nach den gewonnen Schlachten von Marathon (490), Salamis (480) und Plataiai (479) ist παιδεία also zum Schlüsselbegriff geworden, zu einem Wert, den es vor den barbarischen Persern zu verteidigen gilt und der allen Griechen gleichermaßen zusteht. Vor diesem Hintergrund konnten die Athener ihre politischen und militärischen Expansionsbemühungen als Rachekrieg und Krieg zur

134 Mitchell (2007: 114) verweist zum Beispiel auf Parallelen zwischen Xerxes und Polyphem (Missachtung der Götter) bzw. den Lastrygonen (Gewalttätigkeit). Vgl. dazu auch Versluys (2005: 454) mit dem Hinweis, dass die Darstellung von Griechen und Persern in den *Persern* in Wahrheit vielschichtiger ist und sich anhand starrer Kategorien wie 'freie Griechen' und 'unterwürfige Perser' nur unzulänglich interpretieren lässt.

135 Vgl. dazu Whitmarsh (2001a: 297), der eine 'Erfindung von griechischer Identität' in zwei Schritten annimmt: "Greeks' were defined by antithesis to 'barbarians', a process that began apace when the Athenians began to mythologize their victories over the Persians at Marathon and Salamis, partly in order to justify their imperial strategy in the Aegean sea [...]. Athens had much at stake in representing Greece as a unified territory, since it was attempting to engineer for itself a position as panhellenic leader. [...] 'Athenianness' [...] was constructed by means of a different trope, the rhetoric of genetic traditions." Für die Konstruktion der athenischen Identität ist der Mythos der Autochthonie, der mit dem perikleischen Bürgerrechtsgesetz (451 v.) realpolitische Bedeutung gewinnt, also nach wie vor relevant.

136 Vgl. Mitchell 2007: 30, die davor warnt, die Herkunft der verwendeten Quellen zu ignorieren und somit das Studium der athenischen Identität mit einem Studium der griechischen Identität zu verwechseln.

137 Vgl. zur Rolle Athens in der Entwicklung der Demokratie Farrar 1988: 1ff.

Befreiung aller Griechen konstruieren.¹³⁸ Griechen, die es zu befreien und beschützen galt, fanden sich hauptsächlich in Kleinasien: Man wollte politischen und kulturellen Einfluss des Perserkönigs in diesem Gebiet um jeden Preis vermeiden.

Die hohe Präsenz von Barbaren im Theater, aber auch auf öffentlichen Bauten¹³⁹ hatte nicht zuletzt die Funktion, dem Volk die permanente Bedrohung durch die Barbaren vor Augen zu halten, und hat so zur Langlebigkeit des attisch-delischen Seebundes beigetragen, für dessen Gründung (478/7 v. Chr.) es zunächst gute Gründe gegeben hat, wie wir aus Thukydides erfahren: "Wir jedenfalls sind nicht zur Unterwerfung der Griechen unter die Athener Verbündete geworden", berichten die Mytelener, "sondern zur Befreiung der Griechen von den Persern"¹⁴⁰. Die Athener seien von den Verbündeten darum gebeten worden, die Führung zu übernehmen (1.75.2), denn man habe die Barbaren gefürchtet (1.75.3). Doch es gab ein weiteres Motiv: "Die Absicht war, durch die Verwüstung des Landes des Perserkönigs Rache zu nehmen für das erlittene Unrecht."¹⁴¹ Mit fortlaufender Zeit wird der attisch-delische Seebund für Athen jedoch zu einem Mittel, um die eigene Machtposition auszubauen und sich an den Mitgliedstaaten zu bereichern. Thukydides erlaubt den Athenern eine Rechtfertigung: "Wenn wir eine Machtposition, die uns angeboten wurde, angenommen und nicht abgelehnt haben, weil wir uns von den drei wichtigsten Faktoren, nämlich Ehre, Furcht und Nutzen, beeinflussen ließen",¹⁴² entspreche das gänzlich der "menschlichen Natur" (ἀπὸ τοῦ ἀνθρωπείου τρόπου). Das Narrativ des Befreiungskriegs hatte in der zweiten Hälfte des 5. Jhd. seine einzige Gültigkeit noch darin, den athenischen Imperialismus und die damit verbundene Machtanhäufung zu legitimieren,¹⁴³ war jedoch nicht auf Athen beschränkt. Der spartanische König Agesilaos II. beginnt 396 v. Chr. seine Kampagne gegen das Perserreich in Aulis, um dem Feldzug in der Parallele mit Agamemnons Zug gegen Troja einen panhellenischen Anstrich zu verpassen (Xen. Hell. 3.4.). Schließlich hat Alexander der Große die erste Phase seiner Unternehmungen im Osten unter das Motto der Befreiung der Griechen von Kleinasien gestellt und als Rachekrieg für das 480-479 verübte Unrecht bezeichnet (Diod. 17.24.1).

Die Machtanhäufung Athens sollte den lange schwelenden Konflikt mit Sparta in den 30er Jahren des 5. Jhd. schließlich eskalieren lassen; Thukydides bezeichnet sie als "wahrscheinlichste Ursache" (ἀληθεστάτην πρόφασιν, 1.23) des Kriegs zwischen den beiden Stadtstaaten, die auf dem

138 Zum Narrativ des Rache- und Befreiungskriegs vgl. Mitchell 2007: 11.

139 Man kann dabei an den Parthenon-Fries denken, der an die militärische Erfolge der Griechen in den Perserkriegen erinnert, oder an die Darstellungen am Tempel der Athena Nike, die Griechen im Kampf mit Nicht-Griechen zeigt (vgl. Mitchell 2007: 4, 129).

140 ξύμμαχοι μέντοι ἐγενόμεθα οὐκ ἐπὶ καταδουλώσει τῶν Ἑλλήνων Ἀθηναίους, ἀλλ' ἐπ' ἐλευθέρωσει ἀπὸ τοῦ Μήδου τοῖς Ἑλλησιν (3.10.3).

141 πρόσχημα γὰρ ἦν ἀμύνεσθαι ὧν ἔπαθον δηοῦντας τὴν βασιλέως χώραν (1.96.1).

142 εἰ ἀρχὴν τε διδομένην ἐδεξάμεθα καὶ ταύτην μὴ ἀνεῖμεν ὑπὸ τριῶν τῶν μεγίστων νικηθέντες, τιμῆς καὶ δέους καὶ ὠφελίας (1.76.2).

143 Vgl. zum athenischen Imperialismus Polly (2008) *The Athenian Empire*.

Kontinuum von griechischer Identität als Gegenpole bezeichnet werden können.¹⁴⁴ Im Vergleich zum idealisierten Athen wurde Sparta in der Wissenschaft häufig stark negativ gezeichnet:

A militaristic and totalitarian state, holding down an enslaved population, the helots, by terror and violence, educating its young by a system incorporating all the worst features of the traditional English public school, deliberately turning its back on the intellectual and artistic life of the rest of Greece.¹⁴⁵

Der locus classicus für den unterschiedlichen Charakter der beiden Poleis findet sich wiederum bei Thukydides. In ihrer Rede vor der spartanischen Volksversammlung versuchen die Korinther die Spartaner zum Krieg zu drängen und vergleichen die beiden Poleis; ein Vergleich, der zum Nachteils Spartas ausgeht: Die Athener seien mutig, geistreich und dynamisch, die Spartaner langsam, zögerlich und starr im Geiste (1.68-71).¹⁴⁶ Dass es sich bei den Spartanern (und im weiteren Sinne den Dorern) trotz evidenter Unterschiede trotzdem um Griechen handelt, wird dennoch niemand bezweifeln wollen.

Die Zeit nach den Perserkriegen ist eine Zeit eines neuen griechischen Selbstbewusstseins und eine Zeit der kulturellen Blüte. Fragen der Identität sind zu einem zentralen Anliegen geworden und werden im erstarkenden athenozentrischen Panhellenismus auch politisch instrumentalisiert. Ein Teil des panhellenistischen Narrativs war, dass sich das gesamt-griechische Kollektiv erst durch das Abwenden von inneren und äußeren Bedrohungen formieren konnte (Lys. 2.47-48), wobei eine überwiegende Mehrheit der Quellen Athen die wichtigste Rolle beimisst. Untrennbar verbunden mit der Ideologie des Panhellenismus ist der als Akt der Befreiung oder Rache verstandene Krieg gegen die Barbaren.

All diese Ideen spielen in der gesamten klassischen Zeit eine große Rolle, sind aber nirgends so explizit formuliert wie bei den beiden großen attischen Rednern Demosthenes und Isokrates. Trotz unterschiedlicher politischer Programme verbindet die beiden ein unerschütterlicher Glaube an den Panhellenismus. Während Demosthenes für einen gemeinsamen Feldzug gegen den Makedonenkönig Philipp Stimmung macht, tritt Isokrates für eine panhellenische Kampagne gegen den Perserkönig unter Führung Philipps ein.¹⁴⁷ Eine solche Kampagne könne den internen Streitigkeiten zwischen griechischen Poleis und der Armut in Teilen Griechenlands ein Ende bereiten¹⁴⁸ und die nunmehr wichtigste politische Macht, Makedonien, miteinschließen. Isokrates stellt sich somit direkt gegen Demosthenes, der die Makedonen für Barbaren hält. Das bei Isokrates formulierte Konzept von griechischer Identität sollte lange Gültigkeit behalten und wird etwa von

144 Für Sparta als 'Das Andere' im Inneren vgl. Cartledge 1993: 80-82 und die beiden Aufsätze von Millender: *Athenian Ideology and the Empowered Spartan Woman* (1999) und *Herodotus and Spartan Despotism* (2002).

145 Rawson 1969: 1.

146 Zur Darstellung von Athen und Sparta bei Thukydides vgl. Marincola 2001: 93.

147 Vgl. Hall 2001: 159-60 für die Gemeinsamkeiten zwischen Isokrates und Demosthenes.

148 Vgl. Mitchell 2007: xix, Hesk 2010: 214.

Mitchell als treffendste Definition des Panhellenismus bezeichnet:¹⁴⁹ Primordiale Faktoren treten fast ganz hinter einer (von Athen geprägten) griechischen Kultur zurück, der auch die Makedonen, später die Bewohnern der von Alexander eroberten Gebiete und schließlich die unter römischer Herrschaft im Imperium Romanum lebenden Griechen angehören können.¹⁵⁰ An den Reden des Isokrates erkennen wir, dass die alte, auf unterschiedlichen Dialekten basierende Unterteilung der Griechen in Stämme (e.g. Dorer, Ionier, Aiolier), Abstammungsmythen und Genealogien im 4. Jhdt. stark an Bedeutung verloren haben. Außerdem bilden die Inschriften ab dem 4. Jhdt. einen deutlichen Rückgang der Dialekte in Richtung Koine ab: Die Differenzen zwischen griechischen Stämmen verschwinden allmählich. Schon im peloponnesischen Krieg sind es Verträge und Verfassungen, nicht ethnische Verwandtschaften, die über Loyalitätsverhältnisse entscheiden. Das schwächere Bewusstsein für ethnische Identitäten, wie es im 4. Jhdt. fassbar wird, sowie der barbarenfeindliche Panhellenismus der klassischen Zeit lassen darauf schließen, dass die Griechen sich nach den Perserkriegen zunehmend in Opposition zu Nicht-Griechen definiert haben.¹⁵¹

Isokrates verkennt jedoch nicht, dass Kult und Ritual nach wie vor eine verbindende Funktion ausüben: Gemeinsame religiöse Handlungen seien eine Möglichkeit, sich "an die Verwandtschaft zueinander zu erinnern" (*ἀναμνησθῆναι μὲν τῆς συγγενείας*, Isoc. 4.43), heißt es etwa im *Panegyrikos*. Auch der Wunsch, für die Griechen des Panhellenismus eine gemeinsame Vergangenheit zu konstruieren, die den trojanischen Krieg und die Perserkriege miteinschließt, ist in den Werken des Redners klar erkennbar.¹⁵² Das Stichwort heißt Konstruktion: An einer zentralen Stelle des *Panegyrikos* erklärt Isokrates dass die richtige "Geisteshaltung" (*διάνοια*), nicht die "Abstammung" (*γένος*) über die Zugehörigkeit zum griechischen Kollektiv entscheidet: Der Status Grieche wird durch Bildung/Kultur (*παιδεία*), nicht durch Geburt (*φύσις*) erworben.¹⁵³ Dies wurde zurecht als "erste und beste Beschreibung des Griechentums als kulturelle Identität" bezeichnet.¹⁵⁴ Wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, sollte Isokrates' Konzept von griechischer Identität bis weit über das Ende der klassischen Zeit hinaus nicht an Gültigkeit verlieren.

Griechenland und Rom

Old Greece was a country learning how to be a museum; cultivated Romans admired Greece romantically for what she had been.

149 "For many, the fourth century, and in particular the work of Isocrates, represents the culmination of the panhellenic programme" (Mitchell 2007: xix).

150 Zu Isokrates' Konzept von Panhellenismus vgl. Malkin 2001: 6, McInerney 2003: 637-38. Im *Panegyrikos* unterstreicht er, dass Athen aufgrund kultureller und historischer Verdienste in Sonderrang vor den übrigen Poleis zukommt (Isoc. 4.86-98, vgl. Mitchell 2007: 15).

151 Für den Bedeutungsverlust früherer identitätsstiftender Faktoren vgl. Said 2001: 277-78.

152 Vgl. Said 2001: 280.

153 Vgl. Isoc. 4.50. Meine Interpretation der Stelle basiert auf Said 2001: 282.

154 Tréde (1991: 72): "the first and best statement of a cultural definition of Hellenism."

Die Diskussion der klassischen Zeit hat gezeigt, dass panhellenische Themen stets offen für Interpretation waren. Für das Athen im attisch-delischen Seebund bedeutet Panhellenismus etwas anderes als für Alexander den Großen oder für die Griechen des Hellenismus. Die Langlebigkeit panhellenischer Themen erklärt sich daraus, dass sie nicht an einen institutionalisierten griechischen Staat geknüpft waren, sondern an abstraktere Konzepte wie griechische Kultur, griechische Bildung und Narrative einer gemeinsamen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Um der Interpretation von griechischer Identität im Roman ein Fundament zu geben, wollen wir nun das Fortleben panhellenischer Ideen im Kontext des römischen Reiches diskutieren und der Frage nachgehen, welchen Platz griechische Identität(en) in Rom hatte(n).

Die römische Epoche der griechischen Geschichte kann einigermaßen sinnvoll von 146 v. (Integration Griechenlands ins römische Reich) bis 395 n. (Reichsteilung) angesetzt werden. Mit Augustus' Gründung der Provinz Achaia nach der Schlacht von Actium (31 v.) wurden die griechischen Stadtstaaten erstmals zentralisiert verwaltet.¹⁵⁵ Die Griechen hatten ihre politische Unabhängigkeit verloren und lernten zu akzeptieren, das römische Reich als legitimen Nachfolger des idealisierten athenischen Imperiums anerkennen.¹⁵⁶ Griechische Identität wurde daher hauptsächlich anhand von folgendem bei Whitmarsh (2001a: 21) zusammengestellten Wertekatalog definiert: Sanftmut (πραότης), Selbstbeherrschung (σωφροσύνη), Anstand (ἐπιείκεια) Wohlwollen (φιλανθρωπία) und Bildung (παιδεία). Wie Zacharia (2008: 6-7) bemerkt, hatten die Griechen zu diesem Zeitpunkt bereits Erfahrung darin, ihre Identität auch unter ungünstigen Umständen zu behaupten: Im 5. Jhdt. hatten sie sich damit gebrüstet, die Perser vollständig besiegt zu haben, obwohl die Kontrolle der Perser über die kleinasiatischen Griechen lange Zeit ungebrochen blieb. Im 4. Jhdt., als die Makedonen begannen, weite Teile Griechenlands zu beherrschen, wurden die Makedonen mancherorts kurzerhand als Griechen bezeichnet, und im römischen Reich nahmen die Griechen für sich in Anspruch, den Römern Kultur gebracht zu haben.

Diese Idee ist in einmaliger Prägnanz in Horaz' häufig zitiertem *dictum* zusammengefasst: "Das eroberte Griechenland hat den Eroberer für sich eingenommen und dem bäuerlichen Latium seine Künste geschenkt."¹⁵⁷ Das Griechenlands Rolle als Erzieherin Roms dabei auch immer untrennbar mit Roms Rolle als Eroberer verknüpft ist, zeigen die Verse Vergils: Andere mögen bessere Bildhauer, Juristen oder Astronomen sein, "die Rolle Roms aber ist es, über die Völker zu herrschen; das soll dein Handwerk sein, unter der Bedingung Frieden zu halten, den Unterwürfigen

155 Zur Gründung der Provinz Achaia vgl. Whitmarsh 2001a: 21-23.

156 Vgl. Bowersock (1994: 30): "[The] Graeco-Roman world [...] created a sense of security and cultural identity that had not been seen in this part of the world since the time of the Athenian empire, more than four centuries earlier".

157 *Graecia capta ferum victorem cepit et artis / intulit agresti Latio* (Hor. Ep. 2.1.156-57).

die Hand zu reichen und die Aufmüpfigen niederzuringen."¹⁵⁸ Ein Narrativ, das Griechen mit Kultur und Römer mit Macht in Verbindung bringt war im römischen Reich akzeptiert und galt auch der Forschung lange als *communis opinio*.¹⁵⁹ Rom sei vor dem Kontakt mit den Griechen idyllisch, aber kaum zivilisiert gewesen: Erst die Hellenisierung Roms habe Kultur gebracht, aber als Kehrseite dieser Medaille auch Luxus und Dekadenz.¹⁶⁰ Die Bedeutung von griechischer Bildung war also ambivalent: Einerseits konnte sie von Römern erworben und dazu eingesetzt werden, um in der gesellschaftlichen und politischen Hierarchie aufzusteigen, andererseits fürchtete man, dass sie zu einer Verwässerung der altrömischen Werte und Ideale führen könnte. Wenn Griechen am öffentlichen Leben Roms teilnehmen wollten, mussten sie diese beiden Pole ihrer Identität geschickt ausbalancieren: Für die Römer war παιδεία Resource und Bedrohung zugleich.¹⁶¹ Daraus erklären sich die Bemühungen in augusteischer Zeit, sich auf echt-römisches Kulturgut wie die vermeintlich indigenen Priesterschaften der Arvalbrüder, Titii Sodales und Vestalinnen rückzubesinnen. Bei Autoren wie Livius und Vergil ist außerdem das Interesse an römischer Frühgeschichte deutlich erkennbar.¹⁶² Die literarischen Texte der römischen Epoche sind ergiebige Quellen zur Beschreibung der griechischen und römischen Identität. Tim Whitmarsh hat in *Greek Literature and the Roman Empire* (2001a) die These verfolgt, dass diese Darstellungen jedoch nicht nur soziologische Realitäten widerspiegeln, sondern Identitätskonstrukte destabilisieren, modifizieren und neu zu interpretieren versuchen. In erhöhtem Maße gilt das für die Autoren, die wir der Zweiten Sophistik zuordnen.

Eine Methode, um auf militärische und wirtschaftliche Unterlegenheit zu reagieren, ist die Glorifizierung einer besseren Vergangenheit, die soweit führen kann, dass die Gegenwart weitestgehend ausgeblendet wird. Wenn Autoren der Zweiten Sophistik Rom wenig Beachtung schenken, hängt das auch damit zusammen, dass der Osten, hauptsächlich Athen und reiche Städte in Kleinasien, mit Beginn des 1. Jhdt. wieder ein kulturelles Zentrum geworden ist.¹⁶³ Es ist eine Literatur, die an der Peripherie des Reiches entsteht, unter der politischen Dominanz Roms, und von

158 *Tu regere imperio populos, Romane, memento; / hae tibi erunt artes; pacisque imponere morem, / parcere subiectis, et debellare superbos* (Verg. Aen. 6.851-53).

159 Vgl. Gwynn (1964: 34) in seiner Studie zur Entwicklung des römischen Schulsystems: "The contrast is extreme between the older tradition of Roman education and the new Graeco-Roman culture which was soon to take its place. On the one side a tradition of family life and national customs with no higher form of literary education than the elementary instruction necessary for life's work. On the other, an ideal of culture which included Greek literature, rhetoric and philosophy."

160 Vgl. Whitmarsh 2001a: 9.

161 Zur römischen Skepsis gegenüber den Griechen vgl. Whitmarsh 2001a: 11-15. Gedanken zum ambivalenten Wert der 'Hellenisierung Roms' finden sich bei vielen Autoren der augusteischen Zeit, e.g. Vergl. Aen. 8.97-368; Tib. 2.5.23-38; Prop. 4.1.1-38; 4.4.1-14, 4.9; Ov. Ars 1.103-8.

162 Vgl. Whitmarsh 2001a: 9-10.

163 Vgl. Swain 1996: 3; Mellor 2008: 113 ("Most of the second-century writers, called "Second Sophistic" by their biographer Philostratus, only came to the capital for brief visits. They did not need to be in Rome; their intellectual center had returned to the East").

Autoren verfasst wird, die sich als Nachfolger der klassischen Griechen verstehen, womit meistens die Athener des 5. und 4. Jhdt. gemeint sind; daher die Forderung nach klassischem Attisch als einzig gültiger Literatursprache.¹⁶⁴ Ähnlich wie die Athener des 5. Jhdt. verschiedene Elementen der archaischen Zeit zu einem gemeinsamen Griechenland-Narrativ verbunden haben, wählen die Autoren der Zweiten Sophistik Fragmente aus der Vergangenheit aus, um griechische Identität zu konstruieren.¹⁶⁵ Dies wurde als "nostalgischer Panhellenismus" (Malkin 2001: 19-20) gelesen, der kein politisches Programm mehr verfolgt, als Konstruktion von Identität durch Fragmente einer glorreichen Vergangenheit, um einen gegenwärtigen Verlust an Macht und Einfluss zu kompensieren (Whitmarsh 2001a: 17). Dabei stützen sie sich vor allem auf jene Werke, die sich im Hellenismus als klassischer Kanon der griechischen Literatur herausgebildet haben.¹⁶⁶ Den Umgang mit diesem Kanon fasst Whitmarsh (2001a) mit dem komplexen Terminus 'μίμησις' zusammen, der sowohl die Nachahmung als auch die Darstellung eines literarischen Vorbildes meint. μίμησις erschöpft sich nicht im bloßen Zitat, sondern bedeutet immer auch eine Transformation, eine Adaptierung für neue Kontexte.¹⁶⁷

Das lässt sich zum Beispiel am Begriff παιδεία erklären. Allgemein gesprochen ist παιδεία in der griechischen Antike der Wert, der Griechen von Barbaren unterscheidet; im römischen Reich scheidet er die Elite von den Nicht-Eliten (ιδιώται). Schon ein kurzer Überblick über Autoren der Zweiten Sophistik zeigt, dass es viele Arten gibt, diesen Begriff zu verstehen: Für den Stoiker Epiktet (1/2. Jhdt.) ist λογισμός, nicht παιδεία das Ziel philosophischer Bemühungen. Dion Chrysostomos (1/2. Jhdt.) spricht von einer παιδεία, die über bloße Erziehung hinausgeht und zu einem gebildeten Charakter (ἥθος) führt, der genauso sehr zu einem Griechen gehört wie die passende Abstammung (γένος), während bei Favorinus (1/2. Jhdt.) und Chariton παιδεία selbst als wichtigster Wert erscheint, der griechische Identität definiert.¹⁶⁸

Das Zelebrieren der großen Vergangenheit ist nur ein Betätigungsfeld der Protagonisten der Zweiten Sophistik: Es ist eine Zeit, in der Identitäten zunehmend komplexer werden und verschwimmen. Wir denken an Josephus Flavius, einen in Rom lebenden jüdischen Priester, der eine griechische Geschichte seines Volkes verfasst; den aus Syrien stammenden Lukian, der als Redner auf Reisen gegangen ist und in Gallien griechisch gelehrt hat; oder den Nordafrikaner

164 Vgl. Mellor 2008: 116.

165 Vgl. Mellor 2008: 124.

166 In Abwandlung von Bowersocks berühmten Zitat können wir den Hellenismus als die Epoche bezeichnen, in der Griechenland begonnen hat zu lernen, ein Museum zu werden. Whitmarsh (2001a: 9) streicht dabei die bedeutende Rolle Ägyptens in diesem Prozess hervor.

167 Vgl. Whitmarsh 2001a: 26-27.

168 So die bei Bowie in *Hellenes and Hellenism in Writers of the Early Second Sophistic* (1991) zusammengestellten Forschungsergebnisse.

Apuleius, den Platoniker, der griechische Geschichten in lateinischer Sprache präsentiert.¹⁶⁹ Wie fließend die Grenze zwischen griechischer und römischer Identität war, sehen wir bei Arrian, dem Autor zahlreicher (griechischsprachiger) Geschichtswerke, der es als Lucianus Flavius Arrianus bis zum Suffektkonsul und Statthalter von Kappadokien gebracht hat.¹⁷⁰ Wenn wir schließlich an Mark Aurel denken, den bärtigen römischen Kaiser und Verfasser von griechischer Philosophie, stellt sich die Frage, ob 'Griechen sein' in der römischen Epoche tatsächlich nur mehr ein Wert war, der unabhängig von Herkunft und Abstammung von jedermann erworben werden konnte.

In klassischer Zeit und später im Hellenismus hat griechische Identität sich zu einer kulturellen Identität entwickelt, die in sich teilweise stark unterschiedliche ethnische Gruppen miteinschließen konnte. Als solche hat griechische Identität zwischen geographisch weit entfernten Gebieten der Mittelmeerwelt linguistische und kulturelle Einheit gestiftet.¹⁷¹ Kann man durch Teilnahme an der griechischen Kultur und den Erwerb von griechischer παιδεία aber tatsächlich ein Grieche werden? Eine so radikale Formulierung der griechischen Identität findet sich nur bei einem Vertreter der Zweiten Sophistik, dem in der Provinz Gallien geborenen Favorinus: Durch Bildung (παιδεύθηναί) könne man genauso gut Griechen werden wie durch Geburt (φῦναι),¹⁷² argumentiert er in einer Rede in Korinth. Doch selbst wenn das Bildungsideal, das die Zugehörigkeit zu den Griechen erlaubt, möglichst hoch angesetzt wird, wird immer ein Unterschied bestehen bleiben zwischen Favorinus und seinen echt-griechischen Zeitgenossen wie Dionysios von Halikarnass, Plutarch und Dion Chrysostomos, die höchstens bereit sind einzuräumen, dass griechische Identität verloren und zurückgewonnen, nicht aber von einem Nicht-Griechen erworben werden kann.¹⁷³ Schlussendlich gilt das anthropologische Prinzip, dass ein Individuum einem Kollektiv nur dann angehören kann, wenn seine Zugehörigkeit von einer dazu berechtigten Instanz bestätigt und anerkannt wird.

Die An- oder Aberkennung von griechischer Identität bekommt mit der Gründung von Hadrians Panhellenion (132 n.) in Athen auch eine politische Dimension.¹⁷⁴ Es handelt sich dabei um eine Institution, von der geregelt wird, welche Städte sich als 'griechisch' bezeichnen dürfen, um unter anderem gewisse Steuererleichterungen zu erhalten. Es handelt sich dabei um den ersten Versuch, griechische Identität nach objektiven Kriterien messen.¹⁷⁵ Vor allem Städte in Kleinasien

169 Vgl. Stephens 2008: 57.

170 Vgl. Whitmarsh 2001a: 21. Musonius, Favorinus, Dion Chrysostomos (Whitmarsh 2001b: 272) und Aelian (Whitmarsh 2001a: 21) sind weitere Beispiele für 'griechische' Autoren der Zweiten Sophistik, die gleichzeitig einflussreiche römische Bürger waren.

171 Vgl. Whitmarsh 2001a: 299.

172 Ps.Dio 37.27.

173 Vgl. Said 2001: 292.

174 Einführende Informationen zum Panhellenion finden sich bei Spawforth and Walker (1985, 1986) und Jones (1996).

175 Vgl. Whitmarsh 2001a: 23.

versuchten, ihren Platz in den archaischen Mythen und Genealogien durch religiöse Feiern für einen mythologischen Gründer zu beweisen,¹⁷⁶ häufig mit dem Ziel, eine Verbindung zu einer Stadt am griechischen Festland herzustellen.¹⁷⁷ So wurden etwa auch die italienischen Städte Neapel und Tarent aufgenommen, da sie eine Verbindung zu Sparta belegen konnten.¹⁷⁸ Eine Kritik daran, Abstammung mit Verweisen auf Mythos und Genealogien zu belegen, findet sich bei Favorinus in der fragmentarisch erhaltenen Schrift *Über das Exil* (περὶ φυγῆς).¹⁷⁹ "Weißt du nicht, dass wenn du all deine altehrwürdigen und edlen Vorfahren weiter zurückverfolgst, dass du sie dann auf prometheischen Schlamm oder die Steine des Deukalion zurückführst (20.5)?" Zwei Gedanken stechen hervor: Erstens geht Favorinus von einem gemeinsamen Ursprung aller Menschen aus. Alle kulturellen Identitäten, die sich auf Abstammung berufen, sind demnach ein Konstrukt. Zweitens deckt Favorinus auf, dass die Suche nach Ursprüngen nur ein mythisches Narrativ preisgeben kann, das seine Bedeutung nur daraus gewinnt, das es geglaubt wird.¹⁸⁰

Griechische Identität in der römischen Epoche wird zunehmend komplexer, heterogener und widersprüchlicher. Flinterman bemerkt, dass sich in Texten der Zweiten Sophistik vielerlei Aussagen zur griechischen Identität finden, die sich nicht problemlos zusammenführen lassen: Die Kenntnis des klassischen Literaturkanons und eine philosophische Veranlagung seien ebenso griechisch wie ein von Sport gestählter Körper. Das Streben nach Unabhängigkeit und Freiheit und die unbedingte Forderung nach archaisierendem Attisch als einzig gültige Literatursprache stehen ebenso nebeneinander. Während die einen auf Abstammung als zentrales Zugehörigkeitsmerkmal pochen, ist griechische Identität für andere ein lern- und erwerbbares Gut. Zuletzt geht die Verherrlichung des klassischen Griechenland Hand in Hand mit dem Bemühen um eine Eingliederung ins gesellschaftliche und politische System des römischen Reichs.¹⁸¹

Dabei kommt es zu einem Spannungsverhältnis zwischen römischen und griechischen Identitätskonstruktionen, das sich nur unzulässig dadurch beschreiben lässt, dass das eine mit 'Macht' und das andere mit 'Kultur' gleichgesetzt wird. Am Beispiel von Arrian sehen wir, dass es manchen Individuen scheinbar mühelos gelang, die Grenzen von Identität zu überschreiten und schwimmen zu lassen. Die Kaiser Trajan und Hadrian haben griechische Identität schließlich auf höchster politischer Ebene zu einem Teil der römischen Identität werden lassen. Sie sind nicht nur als Mäzene für griechische Intellektuelle in der Hauptstadt aufgetreten, sondern haben auch die

176 Vgl. Swain 1996: 10, Said 2001: 288.

177 Vgl. Whitmarsh 2001b: 300.

178 Bei Tarent handelt es sich tatsächlich um eine spartanische Gründung, Neapel ist eine Gründung von Cumae in Kampanien, das vermutlich von euböischen Kolonisten gegründet wurde (Mellor 2008: 123).

179 Der Titel ist unsicher, hat sich aufgrund anderer bekannter Titel von Favorinus-Schriften im Format 'περὶ...' jedoch eingebürgert. Der Text wird hier nach der Edition von Barigazzi (1966) übersetzt.

180 Vgl. Whitmarsh 2001b: 300-301.

181 Flinterman 1995: 125.

Errichtung von Bibliotheken und Theatern im alten Griechenland unterstützt und sich nicht zuletzt selbst ikonographisch als griechische Philosophen darstellen lassen.¹⁸² Das politische System Roms war den Griechen nicht verschlossen: Sie konnten das römische Bürgerrecht erlangen, Senatoren werden und weitere öffentliche Ämter anstreben.¹⁸³ In diesem Zusammenhang ist auch zu erwähnen, dass viele Funktionen am kaiserlichen Hof hauptsächlich von Griechen ausgeübt wurden.¹⁸⁴ Die Wertschätzung und Unterstützung, die den Griechen von offizieller Seite im 1. und 2. Jhdt. entgegengebracht wurden, hat mitunter auch zu einer neuen Blüte der alten griechischen Städte und einem neuen griechischen Selbstbewusstsein geführt, das sich etwa in der Neuinterpretation des literarischen und kulturellen Erbes im Rahmen der Zweiten Sophistik äußerte.¹⁸⁵

Das römische Reich und seine gesellschaftliche Struktur hat die Griechen gezwungen, ihr Selbstverständnis zu überdenken. In der klassischen Zeit war es für die Griechen problemlos möglich, die eigene Identität in Abgrenzung von nicht-griechischen Barbaren zu definieren, doch die Römer ließen sich in diese Dichotomie nur schwer einfügen.¹⁸⁶ Sie waren Nicht-Griechen, aber auch keine Barbaren, schließlich war Rom ein neues kulturelles Zentrum geworden. Gleichzeitig waren viele Griechen auch römische Bürger.¹⁸⁷ Sind sie dadurch weniger griechisch geworden? Gibt es im römischen Reich noch einen Kern von griechischer Identität, der über ein erwerbbares Bildungsideal und einen umstrittenen Katalog von Persönlichkeitsmerkmalen hinausgeht?

Die Stammesidentitäten der archaischen und klassischen Zeit haben in der römischen Epoche ihre Bedeutung verloren. Wenn einzelne Städte sich vor politischen Institutionen wie dem Panhellenion auf eine dorische oder ionische Identität berufen, hat dies keine identitätsstiftende Funktion mehr.¹⁸⁸ Territorium und das Konzept eines griechischen Zentrums bleiben weiterhin

182 Vgl. Whitmarsh 2001a: 16.

183 Vgl. Whitmarsh 2001a: 18.

184 Ronald Mellor (2008: 112) argumentiert, dass Ärzte, Buchführer und Sekretäre, die eng mit dem Kaiser zusammenarbeiteten oder zumindest am kaiserlichen Hof beschäftigt waren, sich meist als Griechen identifizierten. In der Medizin hat man generell fast ausschließlich auf Griechen vertraut: Augustus und Marc Aurel hatten mit Musa und Galen etwa berühmte griechische Leibärzte. Die beiden wichtigsten Berater des Kaisers Claudius, Pallas und Narcissus, waren ebenfalls Griechen. In den genannten Funktionen erwarben griechische Römer oft sagenhaften Reichtum.

185 Vgl. Bowie 1991: 182.

186 Dabei gilt es generell zu bedenken, dass die Funktion der Barbaren als 'das Andere' im römischen Reich Hadrians, der einen neu formierten Osten mit Rom, Gallien oder Afrika zusammenführte, generell an Bedeutung verloren hat (Whitmarsh 2001a: 25). Wenn Aristides die Griechen-Barbaren Dichotomie in seiner *Romrede* um die Römer als *tertium quid* ergänzt (e.g. 41, 96, implizit 11, 14, 100), folgt darauf eine lange und nuancierte Definition der verwendeten Kategorien, die mit den Kategorien der klassischen Zeit nur noch wenig gemein haben (Said 2001: 287-88). Die Römer sind kein 'Anderes', denn sie integrieren die Kultur und das Erbe der Griechen in ihre eigene Identität: "The unity of the Graeco-Roman world [...] was essentially unquestioned, and its culture was essentially homogenous" (Bowersock 1994: 29).

187 Für die Neuformulierung von griechischer Identität im römischen Reich und der damit verbundenen Probleme vgl. Whitmarsh 2001a: 300.

188 Said 2001: 286-87.

schwache Zugehörigkeitsmerkmale,¹⁸⁹ Genealogien hatten als Nachweis für griechische Abstammung nur mehr eine rein politisch-ideologische Funktion.

Religion spielt jedoch weiterhin eine wichtige Rolle: Dionysios von Halikarnass betont in seinen *Antiquitates Romanae*, dass alle Griechen an dieselben Götter glauben (1.89.4) und hebt die identitätsstiftende Wirkung gemeinsamer Rituale, Opfer und religiöser Feste hervor (38.46, 40.28).¹⁹⁰ In den griechischen Texten der römischen Epoche lässt sich außerdem das Bemühen feststellen, eine gemeinsame griechische Geschichte zu konstruieren, die alle Stadtstaaten miteinschließt. Simon Swain interpretiert das permanente Schreiben und Um-Schreiben der griechischen Geschichte als einen performativen Akt, der griechische Identität definiert und den im römischen Reich lebenden Griechen eine Einheit schenkt.¹⁹¹ Als Beweis dafür, dass ein Individuum das für einen Griechen notwendige Ideal von παιδεία erreicht hat, gilt schließlich die Fähigkeit, ein "reines und unverfälschtes"¹⁹² Griechisch sprechen zu können. Für die Intellektuellen der Zweiten Sophistik bedeutet das nicht nur, sich auf Griechisch verständigen zu können (ἐλληνίζειν), sondern vor allem die Fähigkeit, Literatur im Stile der klassischen athenischen Autoren verfassen zu können, also den längst zur Kunstsprache gewordenen attischen Dialekt zu beherrschen.¹⁹³

Schluss

Schon in archaischer Zeit formiert sich eine griechische Identität, für die gemeinsamer Kult, Kolonisation und Genealogien von Bedeutung sind. Wir haben diese Phase als Zeit der aggregativen Identitätsformation bezeichnet, in der subhellenische Stämme mit Betonung auf ethnisch-primordiale Faktoren allmählich zu einem größeren Kollektiv verschmelzen. In klassischer Zeit definieren die Griechen sich in Abgrenzung von den Barbaren und räumen dabei ethnischen, sprachlichen, religiösen und kulturellen Faktoren die gleiche Bedeutung ein. Dies ist die Phase der oppositionellen Identitätsformation.¹⁹⁴ Das Narrativ eines Rache- und Befreiungskrieges gegen die Barbaren gewinnt im Panhellenismus des 5. und 4. Jhdt. an Zugkraft; Athen wird dabei eine Vorreiterrolle vor den anderen griechischen Stadtstaaten eingeräumt. In der von Rednern wie Isokrates und Demosthenes konstruierten griechischen Geschichte spielt Athen demnach stets eine herausragende Rolle.¹⁹⁵ In der römischen Epoche sind die Griechen schließlich gezwungen, ihre Identität neu zu definieren. Wir können diesen Prozess hauptsächlich an den Texten der Zweiten Sophistik nachvollziehen, die häufig eine glorreiche griechische Vergangenheit zelebrieren. Dies

189 Vgl. Said 2001: 288.

190 Vgl. Said 2001: 289.

191 Vgl. Swain 1996: 78, 87.

192 "[P]ure and not perverted" (Swain 1996: 55).

193 Vgl. Said 2001: 291.

194 Für diese Zusammenfassung vgl. Hall 2001: 166.

195 Vgl. Said 2001: 283.

zeugt einerseits vom Bewusstsein der eigenen kulturellen Errungenschaften, andererseits von der Notwendigkeit, im römischen Reich griechische Identität zu behaupten und davor zu bewahren, gänzlich von den Römern vereinnahmt zu werden. Das komplexe Zusammenspiel verschiedener ethnischer und kultureller Identitäten im römischen Reich wird durch den allmählichen Aufstieg des Christentums ab dem 1. Jhdt. noch weiter verkompliziert,¹⁹⁶ sodass die aus klassischer Zeit ererbte und in Folge abgeschwächte Griechen-Barbaren-Dichotomie nicht nur um das *tertium quid* der Römer ergänzt werden muss, sondern in Folge auch durch neue religiöse Identitäten (e.g. Christen, Heiden).

Der vorangegangene Überblick hat die generellen Linien in der diachronen Entwicklung der griechischen Identität zusammengefasst. Im Rahmen der Interpretation von Herodot und den griechischen Romanen soll nun überprüft werden, zu welchem Grad die festgestellten Tendenzen sich in den genannten Texten widerspiegeln. In anderen Worten: Sind die Konzepte von griechischer Identität bei Herodot und im Roman ein bloßer Reflex auf den gegebenen historischen Kontext, oder dekonstruieren unsere Texte das jeweils dominante Narrativ von griechischer Identität?

196 Vgl. Goldhill 2001: 25.

2. Herodots Weltkarte der Kulturen: Ideologie, Ethnographie und die Konstruktion von Identität(en)

Einführung

Ἄνδρῖ σοφῶι πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρις ὁ
ξύμπας κόσμος.

(Democr. fr. DK B 247)

Das fünfte Jahrhundert hat für die Griechen große historische Umwälzungen und ein neues Selbstverständnis gebracht. Rein formal erkennen wir das daran, dass die Historiker die Periode nach den Perserkriegen in Abgrenzung zur Archaik als klassische Epoche bezeichnen. Zu den vielen Neuerungen, die als Gründe für diese neue Epochenbezeichnung angeführt werden können, gehört auch, dass der Grieche des fünften Jahrhunderts seine Identität nicht mehr primär durch die Abstammung vom mythischen Stammesvater Hellen beschreibt und die jeweiligen Stammeszugehörigkeiten betont, sondern die Zugehörigkeit zu einem größeren griechischen Kollektiv durch die Teilnahme an einer gemeinsamen griechischen Kultur begründet sieht.¹ Herodots *Historien* bilden dieses neue griechische Selbstverständnis nicht nur ab, sondern konstruieren es auch permanent. Viel beachtet wird dabei jene Stelle am Ende des 8. Buches, an der ein anonymer athenischer Redner die Spartaner mit Verweis auf die gemeinsame Identität zur Einheit gegen den gemeinsamen persischen Feind gemahnt: "Wir Griechen haben das gleiche Blut, sprechen die gleiche Sprache, teilen Tempel und Opferrituale und haben gleichartige Bräuche."² Natürlich findet sich auch in dieser Definition von griechischer Identität der Verweis auf gemeinsames Blut, doch darf davon ausgegangen werden, dass Herodot die Faktoren, die τὸ Ἑλληνικόν beschreiben, nach aufsteigender Wichtigkeit angeordnet hat.³ Der gemeinsamen griechischen Kultur kommt demnach die höchste Bedeutung zu.

Der besondere Wert von Herodots Werk ergibt sich daraus, dass er seine Aufmerksamkeit nicht allein den Griechen schenkt, sondern vielmehr die gesamte bekannte Welt in den Blick nimmt und fremde Bräuche, Völker und Länder nach bestem Wissen zu beschreiben versucht: Wer Herodot in die Hand nimmt, lernt von Griechen, Persern, Ägyptern, Lydern, Skythen und vielen mehr. Man kann das Werk mit Recht als eine Enzyklopädie der damals bekannten Welt bezeichnen.⁴ Herodot beschreibt die Geographie der ihm bekannten Welt und die Geschichte und Kultur der Völker, die sie bewohnen. Er gibt seinen Lesern und nachfolgenden Generationen eine kulturelle Landkarte zur

1 Vgl. Hall 2001: 170.

2 τὸ Ἑλληνικὸν ἐὸν ὁμαίον τε καὶ ὁμόγλωσσον καὶ θεῶν ἰδρύματά τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἡθεῖα τε ὁμότροπα (8.144.2).

3 "[W]hen this definition is set within the larger context of the Histories as a whole, one gains the distinct impression that Herodotus has listed the four criteria of τὸ Ἑλληνικόν in ascending order of significance" (Hall 2001: 170).

4 So etwa Fowler 2006: 32.

Hand, die den Griechen forthin als Ausgangs- und Orientierungspunkt dient, um ihre eigene Stellung in der antiken Welt in Relation zu anderen Völkern und Kulturen zu definieren und zu begreifen. Diese Landkarte ist keine objektive Abbildung einer wie auch immer verstandenen Wirklichkeit: Herodot schreibt Geschichte aus griechischer Sicht, mit der selbstbewussten Überzeugung, dass die griechische Kultur eine Norm sei, an der alle anderen Kulturen gemessen und beurteilt werden können. Das Aufschreiben der eigenen Geschichte wird somit zu einem zentralen identitätsstiftenden Akt.

Das im Proömium beschriebene Vorhaben, von den großen Taten der Griechen und Barbaren und den Kriegen, die sie gegeneinander führten, zu berichten, damit sie bei der Nachwelt nicht in Vergessenheit geraten, lässt Herodots sensibles Gespür für kulturelle Unterschiede bereits erahnen. In der Tat haben alle militärischen Auseinandersetzungen bei Herodot auch immer eine kulturelle Komponente, und nicht selten befindet er es für notwendig, auf kulturelle Unterschiede ausführlich einzugehen. Warum dieses Interesse an fremden Kulturen? Die Perserkriege haben die Griechen in intensiven Kontakt mit einem 'Anderen' gebracht und somit ein Interesse geweckt, diese andere Seite zu verstehen und kennenzulernen. Wer sind diese Perser? Und wer sind die vielen Völker, mit denen sie Krieg führten, bevor sie begannen, gegen Griechenland zu ziehen? Es sind Fragen wie diese, die Herodot in seiner Beschreibung des Aufstiegs der persischen Macht bis zur Konfrontation mit einem vereinten Griechenheer zu beantworten hat. Um seinen Landsleuten die Geschichte der Welt verständlich zu machen, muss er auch ihre Schauplätze, Völker und Protagonisten greifbar machen, die Motive und Konsequenzen ihrer Handlungen offenlegen und an den geeigneten Stellen Lob oder Tadel aussprechen.

Vielleicht gibt es aber eine viele einfachere Erklärung für Herodots ausgesprochene Feinfühligkeit für kulturelle Unterschiede, die in der Biographie des Autors zu finden ist. Wie wir aus dem Proömium erfahren, stammt Herodot aus Halikarnassos, einer dorischen Gründung mit karischen Einflüssen⁵ an der südlichen Westküste Kleinasiens, die zumindest ihren offiziellen Dokumenten nach dem ionischen Kulturkreis zuzuordnen ist. Die Stadt liegt somit an der Grenze des persischen und später des athenischen Reiches. In der Seeschlacht von Salamis beteiligte Halikarnassos sich unter Königin Artemisia mit fünf Schiffen - auf persischer Seite. Die dürre antike biographische Tradition verzeichnet, dass Herodot zweimal aus Halikarnassos ins Exil geschickt wurde, worauf er auf ausgedehnte Reisen durch die meisten Teile der damals bekannten Welt ging und sich schließlich in der panhellenischen Kolonie Thurioi im tarentinischen Golf an der Südküste Italiens niederließ.⁶ An seinem in ionischem Dialekt abgefassten Geschichtswerk arbeitete

5 Herodot beschreibt Halikarnassos (ohne weiteren Hinweis auf die eigene Biographie) an drei Stellen als dorische Gründung: 1.144, 2.178 und 7.99.

6 Zu Herodots Biographie vgl. Thomas 2001: 228, Friedmann 2006: 166, Thomas 2006: 61.

er ein Leben lang. Zu einem ungefähren Abschluss gelang es wohl zwischen 430 und 425, nach Ausbruch des peloponnesischen Krieges.

Bei einer solchen Biographie verwundert es nicht, dass der Autor Herodot einen besonders geschärften Blick für kulturelle Unterschiede entwickelt hat. Gleichzeitig war er wohl besser als jeder andere Grieche seiner Zeit dazu geeignet, das komplexe neue griechische Selbstverständnis des fünften Jahrhunderts intellektuell zu begreifen und in klare Gedanken zu fassen. Die Perspektive der *Historien* ist nicht ionisch, dorisch oder kleinasiatisch, sondern im weitesten Sinne des Wortes panhellenisch. Herodot geriert sich als Reisender, der imstande ist, die gesamte Welt in den Blick zu nehmen, und kann seinem Werk somit eine Illusion von Objektivität und Weitblick ankleiden, die es als gültiges und verlässliches Dokument erscheinen lassen. Er tritt uns als wacher und rationaler Forschergeist entgegen, der kulturübergreifend sehen und denken kann.⁷ In seinen Beschreibungen fremder Kulturen und Sitten lässt er sich nur in seltenen Fällen von Sensationslust treiben, und anstelle von Spott oder Hohn über Skurriles, Merkwürdiges und Befremdliches gibt es bei Herodot ehrliches und aufrichtiges Interesse.

Das Wohlwollen, mit dem Herodot die Barbarenvölker beschreibt, wurde nicht nur positiv aufgenommen. In einer Schrift mit dem Titel *De Herodoti malignitate* (Über Herodots Böswilligkeit), die man Plutarch zuschreibt, wird Herodot als ein Verräter am Griechentum beschimpft, der die Rivalitäten zwischen griechischen Stadtstaaten betont und barbarische Stämme über die Maßen lobt.⁸ Herodots Konzepte von Griechen und Barbaren haben also nicht allorts Zustimmung gefunden. Dass sie jedoch die griechische Geisteswelt maßgeblich beeinflusst haben, steht außer Frage. Die Wahl des Stoffes der *Historien* und die jeweiligen Schwerpunktsetzungen mögen sich, wie anskizziert wurde, aus den komplexen historischen und biographischen Kontexten ergeben. Im Folgenden wollen wir untersuchen, wie Herodot zu seinem Wissen über seine Welt gelangt ist und nach welchen Prinzipien er das, was er im Laufe seiner Forschungen zusammentragen konnte, angeordnet hat.

Zu Forschungsmethode und Aufbau des Werkes

Herodots *Historien* haben seit der Antike höchst unterschiedliche Reaktionen hervorgerufen, die sich jeweils auf eine der folgenden zwei Extrempositionen zurückführen lassen: (1) Bezugnehmend auf Ciceros *dictum* sei Herodot der Vater der Geschichtsschreibung und habe der modernen

7 Vgl. Rachel Friedman: "Herodotos' particular wisdom is derived from the ability of the scientist to see and think cross-culturally" (2006: 169).

8 Zu *De Herodoti malignitate* vgl. Romm 1998: 97-98.

Geschichtswissenschaft den Anstoß gegeben. (2) Herodot vermennt sein Geschichtswerk in nicht mehr nachvollziehbarem Ausmaß mit Fabel- und Märchenhaftem, ist insbesondere bei der Beschreibung fremder Länder wenig präzise und in der Darstellung des griechischen Heeres als streitsüchtig und gespalten voreingenommen.⁹

Man wird sich abhängig davon, ob man Herodots Methode für wissenschaftlich oder unwissenschaftlich hält, stärker zur einen oder anderen Position hingezogen fühlen. In modernen Disziplinen formuliert ist Herodot Anthropologe, Ethnograph, Geograph, Historiker und nicht zuletzt Literat,¹⁰ der die Auseinandersetzungen zwischen Griechen und Barbaren von mythischer Vorzeit her beschreibt und bis zu den epischen Schlachten zwischen Griechen und Persern heraufführt, wobei die literarische Form des Werkes die Beschreibung aller bekannten Völker und Erdteile nötig erscheinen lässt. Wenn die genannten Bezeichnungen auch zu einem gewissen Grad zutreffen mögen, sind sie dem untersuchten Autor und seinem Werk doch zu groß und werden ihm gleichzeitig nicht gerecht. Die Frage, welches Konzept wir uns von den genannten Disziplinen machen und ob Herodot als einer ihrer Vertreter bezeichnet werden soll oder nicht, kann für unser Verständnis von Wissenschaftlichkeit und Methoden nur förderlich sein.

In *Herodotus the Tourist*¹¹ hat James Redfield etwa die Fragestellung erörtert, ob Herodots Tätigkeit als Anthropologie bezeichnet werden kann, mit einem Ergebnis, das schon vom Titel vorweggenommen wird: Auch wenn Herodot die Beschreibung fremder Kulturen unternimmt und mit der Verwendung der ersten Person die Subjektivität seiner Erfahrung bloßstellt, sind das Vokabular und die Maßstäbe, die er zur Beschreibung heranzieht, doch unverkennbar griechisch. In den *Historien* wird keines der beschriebenen Völker von innen heraus beschrieben; Herodots Perspektive bleibt stets eine Außenansicht, die Perspektive eines Touristen, der das Fremde heranzieht, um das Selbst besser verstehen und beschreiben zu können.¹²

An einigen Stellen thematisiert Herodot seine Forschungsmethode und gibt bisweilen Quellenangaben im Stile von "Die Spartaner/Athener/Ägypter erzählen." Das muss natürlich nicht bedeuten, dass Herodot tatsächlich in allen Fällen mit Einheimischen gesprochen hat, sondern nur, dass eine Tradition existiert, die dem Autor (auf welchem Wege auch immer) bekannt geworden ist. Wenn Quellenangaben auch eher die Ausnahme als die Regel sind, lässt die verwendete

9 Für eine ähnlich knappe Einschätzung der Herodotrezeption vgl. Dewald & Marincola 2006: 1.

10 Dieser scheinbar willkürliche Mix aus wissenschaftlichen Disziplinen könnte einen Leser, der an moderne Historiographiekonventionen gewohnt ist, überraschen. Zu Herodots Zeiten waren die genannten Forschungsrichtungen jedoch noch nicht rigide getrennt; auch in den Werken seiner literarischen Vorgänger, etwa Hekataios von Milet, finden sich ähnliche Gestaltungsprinzipien (vgl. Rood 2006: 290-291).

11 Redfield, J (1985) "Herodotus the Tourist", *Classical Philology* 80: 97-118.

12 Neben dem Aufsatz von Redfield ist dazu noch Hartogs einflussreiche Arbeit *The Mirror of Herodotus* (1980) zu erwähnen, der besonders Herodots Beschreibung der Skythen untersucht und als *Spiegel* der athenischen Sitten und Gewohnheiten deutet. Zur Beurteilung von Herodots anthropologischer Tätigkeit vgl. auch Zacharia 2008: 24.

Terminologie dennoch auf eine gewisse Systematik schließen. Im Proömium spricht Herodot davon, *ιστορίη* (Forschung) zu betreiben, und diese Forschung wird mit dreierlei Methoden durchgeführt: *ἀκοή* (Berichte von Einheimischen/Experten), *ὄψις* (Augenzeugenbericht/Autopsie) und *γνώμη* (rationales Abwägen). Informationen werden also nach Herkunft (*ἀκοή* oder *ὄψις*) geschieden und vom Forscher mittels *γνώμη* beurteilt. Manchmal lässt Herodot den Leser an diesem als *ιστορίη* verstandenen Prozess teilhaben, in anderen Fällen bleibt die Herkunft einer Information im Dunkeln. Bemerkenswert ist eine Passage aus dem zweiten Buch, die einen Bericht über die Geschichte Ägyptens einleitet:

Das bisher Berichtete ist ein Augenzeugenbericht und Ergebnis meines Abwägens und meiner Forschung. Nun werde ich darangehen, ägyptische Geschichten zu erzählen, die ich gehört habe. Das aber werde ich durch das ergänzen, was ich selbst gehört habe.¹³

Die verwendete Terminologie beschreibt unterschiedliche Methoden der Geschichtsforschung, die von jeweils unterschiedlicher Wertigkeit sind und einander ergänzen bzw. korrigieren können. Es ist ein Bemühen erkennbar, eine verlässliche Methode zum Wissenserwerb zu entwickeln, die der subjektiven Forschermeinung dennoch viel Raum lässt.¹⁴

Modernen Ansprüchen an Geschichtswissenschaft kann der Text daher nicht standhalten. Zwar wird manches, was an fantastischer Exotik leicht hätte überboten werden können, etwa die Krokodile (2.68) und Ibisvögel (2.76) von Ägypten, in nüchtern-sachlichem Ton geschildert. Zwischen diesen beiden Beschreibungen befinden sich jedoch zwei berüchtigte Stellen, die den Bericht wiederum ins Bereich des Fabelhaften rücken: So ist von einem Flusspferd (2.71) die Rede, dessen Beschreibung einzig auf den beiden Teilen des Namens - Fluss und Pferd - zu beruhen scheint. Die geflügelten Schlangen von Buto (2.75), deren Skelette Herodot mit eigenen Augen gesehen haben will, gehören schließlich zum Skurrilsten, was es in den *Historien* zu lesen gibt. Die Priester Ägyptens erzählen, so Herodot, dass jedes Jahr geflügelte Schlangen von Arabien nach Ägypten ziehen, wo sie von den Ibisvögeln totgebissen werden. Der überzeugte Tonfall und der Hinweis, der Autor habe sich mit eigenen Augen von der Richtigkeit des Berichteten überzeugt, machen stutzig: Wurde Herodot selbst hinters Licht geführt, oder versucht er, den Text mit solch märchenhaften Details interessanter zu machen?¹⁵

Als Politikwissenschaftler hat man Herodot stets niedriger als seinen Zeitgenossen Thukydides eingeschätzt, der als scharfer politischer Analyst die wesentlichen Motivationen politischen Handelns enthüllen wollte und für skurril-unterhaltsame Praktiken fremder Völker

13 μέχρι μὲν τούτου ὄψις τε ἐμὴ καὶ γνώμη καὶ ἱστορίη ταῦτα λέγουσα ἐστὶ, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦδε Αἰγυπτίους ἔρχομαι λόγους ἐρέων κατὰ τὰ ἤκουον· προσέσται δὲ αὐτοῖσι τι καὶ τῆς ἐμῆς ὄψις (2.99).

14 Herodots Methode wird ausführlich in Nino Luraghi's *Meta-historiē: Method and genre in the Histories* (2006) analysiert.

15 Eine Beurteilung der genannten Stellen findet sich auch bei Romm 2006: 180-182.

wenig übrig hat.¹⁶ Als Geograph vertritt er die These, dass eine Art kosmische Balance existiere, und Fauna, Botanik und Geographie desto extremer werden, je weiter man sich auf die Ränder der Welt zubewegt, wo demnach mancherlei schier Unglaubliches zu finden sei (3.106). Nach den Beschreibungen der weit entfernten südlichen und östlichen Regionen räumt Herodot jedoch selbst ein, dass sein Wissen über die nördlichen und westlichen Ränder der Welt nur sehr beschränkt sei; so habe er keine Augenzeugenberichte darüber, ob es am Rande Europas ein Meer gebe (3.115-116). Manche geographischen Angaben in den *Historien* sind erstaunlich präzise; andere sind, wie auch der Autor selbst einräumt, nur mit Vorsicht zu genießen.

Unbestreitbar wissenschaftlich ist jedoch das Bestreben, durch eine Untersuchung der Völker und der Länder, die sie bewohnen, allgemeingültige Erkenntnisse über das Mensch-Sein an sich zu gewinnen. Herodot bietet seinen Lesern eine umfangreiche Sammlung von empirisch gewonnenen Daten, die menschliches Verhalten in seinen Konstanten und Variationen abbildet.¹⁷ Im 9. Buch erzählt Herodot von einem Gastmahl, an dem Perser und Thebaner teilgenommen haben. Auf Weisung des Gastgebers, des Thebaners Attaginos, blieben die Völker nicht unter sich, sondern es sei jeweils ein Perser neben einem Thebaner gesessen. "Siehst du diese Perser, die am Gastmahl teilnehmen und die Truppe, die wir in einem Lager am Fluss zurückgelassen haben?", fragt ein namenloser Perser einen Thebaner namens Thersandros. "Du wirst sehen, dass von all diesen bald nur noch wenige am Leben sein werden." Herodot fügt hinzu: "Das sprach der Perser, und zugleich weinte er bitterlich."¹⁸ Der Gedanke an den baldigen Tod von Freunden und Landsleuten bringt dem Perser Kummer, doch dieser Kummer ist keine persische Erfahrung: Er ist identisch mit dem Leid, das auch ein Ägypter, ein Skythe oder ein Grieche in dieser Situation fühlen würde. Die *Historien* mögen nicht in allen Punkten streng wissenschaftlich sein, doch bieten sie Betrachtungen zur menschlichen Natur, deren Gültigkeit nicht angezweifelt werden kann.

Entscheidend für die Wirkung von Literatur ist immer auch die Anordnung des vorgestellten Stoffes, weshalb hier auch der Aufbau der *Historien* in gebotener Kürze besprochen werden soll. Zur Genese des Werks gibt es seit dem frühen 20. Jahrhundert zwei konkurrierende Theorien: Analytiker im Gefolge von Felix Jacoby (1913)¹⁹ gehen davon aus, dass Herodot zunächst

16 Sara Forsdyke versucht in *Herodotus, political history and political thought* (2006) diese Beurteilung von Herodot und Thukydides zu korrigieren. Herodot biete ein vollständigeres Bild des politischen Lebens des 5. Jahrhunderts, weil er sich nicht auf technische Abläufe beschränke, sondern eine Quelle für die Werte, Überzeugungen und Ideologien der handelnden Personen anbiere.

17 Vgl. Rood (2006: 291): "Herodotus built on the work of his predecessors, especially Hecataeus of Miletus [...] to produce something more substantial: a collection of empirical data that lets Herodotus and his (contemporary and future) audience examine both the variety and the constants of human behaviour." Ähnlich ist auch Dewald & Marincola 2006: 8.

18 ὄρῃς τούτους τοὺς δαινυμένους Πέρσας καὶ τὸν στρατὸν τὸν ἐλίπομεν ἐπὶ τῷ ποταμῷ στρατοπεδεύομενον: τούτων πάντων ὄψει ὀλίγου τινὸς χρόνου διελθόντος ὀλίγου τινὰς τοὺς περιγενομένους.' ταῦτα ἅμα τε τὸν Πέρσην λέγειν καὶ μετιέναι πολλὰ τῶν δακρύων (9.16).

19 Jacoby, F. (1913) "Herodotus", *RE Suppl. II*. 205-520.

genealogische und ethnographische Einzelbetrachtungen verfasst hat, die durch das verbindende Element der Perserkriege schließlich zu einem Ganzen verwoben wurden, während Unitarier in Anschluss an Otto Regenbogen (1930) argumentieren, dass das Werk stets als ein Ganzes geplant war. Beide Positionen werden bei Charles Fornara vereint: "The one describes what we possess, the other attempts to explain how what we do possess could have come into the world" (1971: 13); die meisten heutigen Herodot-Forscher könnte man als Unitarier beschreiben.²⁰

Der Aufbau des Werks ist nicht zufällig sondern folgt logisch aus dem gewählten Stoff. Die moderne Forschung neigt dazu, das Schreiben von Geschichte ähnlich wie das Schreiben eines Romans zu verstehen: Was in das Werk aufgenommen wird und was nicht, wie die verschiedenen Teile angeordnet werden, ob der Autor kommentierend eingreift oder schweigt, all das sind bewusste Entscheidungen, die letztlich auch den Leser lenken und dessen Interpretation des Textes beeinflussen. Ein Geschichtswerk, das eine objektive Wahrheit abbildet, gibt es nicht. Die *Historien* sind ein Text, der ganz offensichtliche Spuren von bewusster Strukturierung trägt. Der Aufstieg des Perserreiches wird nicht linear beschrieben, sondern durch eine Vielzahl von Exkursen, Vor- und Rückblenden, Schauplatzwechseln und beschreibenden Passagen verschiedener Länge unterbrochen.²¹ Am häufigsten gibt es die genannten Abweichungen vom übergeordneten Erzählstrang, wenn die Perser auf ein neues Volk treffen, das es nun zu beschreiben gilt. Diese Strategie entspringt der Überzeugung, dass es zwischen Kultur, Politik und Geschichte einen engen Zusammenhang gibt und dass das eine nur durch das andere verständlich wird.²² Die längsten Exkurse gibt es zu den Ägyptern (das gesamte Buch 2) und den Skythen (etwa die Hälfte von Buch 4), wobei mit *Exkurs* möglicherweise ein Ausdruck gewählt ist, der das Gemeinte nicht ganz trifft.²³ Herodots Ethnographien gehören nicht umsonst zu den berühmtesten und meist diskutierten Stellen der *Historien*, denn sie stellen nicht nur wertvolle kulturgeschichtliche Informationen zusammen, sondern sie forschen auch nach allgemein gültigen Erkenntnissen zur menschlichen Natur und sind daher mit einer Kernabsicht der *Historien* eng verwoben.

Ethnographische Exkurse: Funktion und Perspektive

Die Herodotforschung hat zu den Ethnographien, neben dem ständigen Zweifeln am Quellenwert,

20 Die Debatte zur Komposition der *Historien*, die freilich ein Reflex auf die in ähnlichen Begriffen diskutierte homerische Frage war, ist bei Dewald & Marincola 2006: 1-3 zusammengefasst.

21 Vgl. Marincola 2001: 28.

22 Vgl. Forsdyke 2006: 225. Ethnographische Passagen sind in den Büchern 5-9, in denen Herodot den Krieg zwischen Griechen und Persern beschreibt, wesentlich seltener als in den frühen Büchern der *Historien*, doch finden sich auch dort regelmäßig Anmerkungen zu fremden Kulturen: "[A] prevailing concern for Herodotus is that of difference, made most evident in the contrast between Greek and non-Greek. In the early Odyssean books of the *Histories*, Herodotus is the expounder of foreign cultures ranging from the Ancient Near East to North Africa; even in the later books he does not lose sight of foreign cultures completely." (Marincola 2001: 52).

23 Bei der Wahl der Ausführlichkeit, mit der eine fremde Kultur beschrieben wird, ist wiederum das subjektive Ermessen des Autors am Walten (vgl. Rood 2006: 292).

drei große Fragenkomplexe entwickelt: (1) Wie können Herodots Ethnographien literaturgeschichtlich eingeordnet werden?²⁴ (2) Waren die Perserkriege und die damit einhergehenden sozio-kulturellen Umwälzungen ein Impuls für das verstärkte Interesse an Ethnographien im 5. Jahrhundert? (3) Wie sind die Ethnographien in das Gesamtwerk integriert und welche Funktion erfüllen sie in den *Historien*? Für das hier bearbeitete Thema ist vor allem die dritte der angesprochenen Fragestellungen unmittelbar relevant.

Herodots Ethnographien sind gewöhnlich nach einem festen Schema aufgebaut: Geographie, Kultur, Bemerkenswertes, Geschichte.²⁵ Unter dem Stichwort *Kultur* lässt sich dabei alles zusammenfassen, was Herodot berichtenswert erscheint: Begräbnisriten, Religion, Speisen und Getränke, Wohnungen, Kleidung, Hochzeitszeremonien, etc. Einige Themen scheinen ihn dabei mehr zu interessieren als andere: Religiöse Praktiken, das Verhältnis der Geschlechter zueinander und die Rolle der Frau in den beschriebenen Gesellschaften beschreibt Herodot besonders ausführlich.²⁶ Natürlich ist Herodot sich seines (griechischen) Publikum bewusst: Nach Tim Rood (2006: 296) kann man das auch an der Faszination für Flüsse und gewaltige Bauwerke ablesen, denn beides gebe es nicht in Griechenland. Beizeiten macht Herodot die didaktische Absicht seiner Ausführungen auch explizit: "Wie ein Kamel aussieht, beschreibe ich den Griechen, die darüber doch Bescheid wissen, nicht", heißt es an einer Stelle, "aber was sie über das Kamel nicht wissen, das will ich erzählen."²⁷ Es folgt das offenbar in Griechenland wenig bekannte Detail, dass die Genitalien bei Kamelen nicht nach vorne, sondern nach hinten zeigen.

Meist wird die griechische Perspektive jedoch implizit vorausgesetzt und verrät sich dann, wenn die griechische Kultur als eine Norm angenommen wird und andere Praktiken als Abweichungen von dieser Norm beschrieben werden:

Über die persische Kultur weiß ich zu berichten, dass es nicht ihr Brauch ist, Statuen, Tempel und Altäre zu errichten. Wenn das jemand macht, halten sie den für einen Narr; meiner Meinung nach, weil sie nicht an menschengestaltige Götter glauben, wie das etwa

24 Die Geschichte der griechischen Ethnographie ist aufgrund der dünnen Quellen nur schwer zu erforschen. Von Jacobys Theorie einer linearen Evolution der griechischen Geschichtsschreibung in fünf Schritten (Genealogie/Mythographie, Ethnographie, Zeitgeschichte, Chronographie und Horographie (Lokalgeschichte) ist man inzwischen abgerückt (vgl. Jacoby 1909 und Marincola 2001: 1-2), doch können wir annehmen, dass das Interesse der Griechen an fremden Kulturen im Rahmen der Koloniegründungen erwacht ist und man darauf begonnen hat, Kulturen und Praktiken von Nicht-Griechen aufzuzeichnen. Skinner (2012) betont die Rolle von Ethnographien in der Herausbildung griechischer Identität und betont, dass das Verfassen einer Ethnographie immer gleichzeitig ein identitätsstiftender Akt sei, weil in der Beschreibung einer fremden Kultur auch immer implizit die Beschreibung der eigenen Kultur steckt. Eine Trennung von Ethnographie als Geschichte fremder Völker und Geschichtsschreibung als Geschichte des eigenen Volkes lehnt er daher strikt ab (248). Da die Griechen sich seit der Archaik mit immer neuen Kulturen konfrontiert sahen, die als ein Anderes eine Abgrenzung nötig machten, sei es auch sinnvoll, von griechischen Identitäten im Plural zu sprechen, weil die Griechen sich in Abgrenzung nach innen und außen ständig neu positionieren mussten (249).

25 Vgl. Hornblower 2006: 312.

26 Vgl. Marincola 2001: 53, Rood 2006: 292.

27 τὸ μὲν δὴ εἶδος ὀκοῖόν τι ἔχει ἢ κάμηλος, ἐπισταμένοισι τοῖσι Ἕλλησι οὐ συγγράφω· τὸ δὲ μὴ ἐπιστέεται αὐτῆς, τοῦτο φράσω (3.101).

die Griechen tun.²⁸

Fremde Götter werden normalerweise mit griechischen Göttern gleichgesetzt. Es gibt in den *Historien* keine Anzeichen dafür, dass Menschen sich in einer Art, die sich von den Griechen grundlegend unterscheidet, Gottesvorstellungen machen können. Herodots einschlägige Beschreibungen lassen daher den Eindruck entstehen, dass religiöse Gefühle und Gedanken überall auf der Welt identisch seien.²⁹ Das größte Verdienst von Hartogs *The Mirror of Herodotus* (1980) ist die Erkenntnis, wie fundamental Herodots griechische Perspektive seine ethnographischen Abhandlungen formt. Das Land der nomadischen Skythen wird zu einem Anti-Griechenland stilisiert; die gesamte Kultur der Skythen verhalte sich wie ein Negativbild zur Kultur der Griechen. Die hellenozentrische Verfremdung des beschriebenen Volkes ist nirgends so deutlich wie bei den Skythen, doch sie ist auch in sämtlichen anderen ethnographischen Passagen ein nicht zu ignorierender Faktor.³⁰

Erfüllen Herodots Ethnographien also die Funktion, die Griechen als eine superioren Kulturmacht zu zeichnen? Ein Unterschied zwischen den Ethnographien der *Historien* und ähnlichen Berichten des 19. oder 20. Jahrhunderts ist, dass Herodots Ethnographien nicht aus der Sicht eines imperialistischen Aggressors, sondern aus der Sicht der überfallenen Völker unternommen werden. Aus diesem Grund wird Völkern, die sich den Persern aktiv widersetzen, etwa den Ägyptern und den Skythen, besonders viel Platz eingeräumt.³¹ Die genauen Beschreibungen der verschiedenen Völker, die Opfer der persischen Invasion werden, und die vielen Ähnlichkeiten, die sich zwischen ihnen offenbaren, können die Gültigkeit vieler für starr gehaltener binärer Gegensatzpaare gehörig abschwächen. Die ethnographischen Passagen sind nicht nur Narrative des Unterschiedes: Sie sind ebenso Narrative der Gemeinsamkeiten.

Ein in diesem Zusammenhang zu nennendes Leitmotiv ist Herodots Kulturrelativismus (cultural relativism),³² der jedes Konzept von kultureller Superiorität kategorisch ablehnt. Wie eine fremde Kultur beurteilt wird, hängt von der Perspektive der beurteilenden Instanz ab: Im zweiten Buch berichtet Herodot davon, dass der ägyptische Pharao Necho II. einen Kanal von Bubastis bis zum Roten Meer graben ließ, eine Arbeit, die von Dareius fertiggestellt werden sollte. Herodot gibt den Grund, warum Necho die Arbeit unterbrochen hat: "Necho gebot die laufenden Arbeiten zu

28 Πέρσας δὲ οἶδα νόμοισι τοιοῖσιδε χρεωμένους, ἀγάλματα μὲν καὶ νηοὺς καὶ βωμοὺς οὐκ ἐν νόμῳ ποιευμένους ἰδρῦεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖσι ποιῆσι μωρήν ἐπιφέρουσι, ὡς μὲν ἐμοὶ δοκέειν, ὅτι οὐκ ἀνθρωποφυέας ἐνόμισαν τοὺς θεοὺς κατὰ περὶ οἱ Ἕλληνας εἶναι (1.131).

29 Vgl. Marincola (2001: 53): "A foreign nation's pantheon is [...] almost always assimilated to its Greek counterparts. What is lacking, however, is the sense that any nation could have a completely different notion of the divine, and thus Herodotus' exposition never proceeds beyond a certain level, and imparts a certain sameness to the religious views of other people."

30 Vgl. Marincola 2001: 52-53.

31 Vgl. Dewald & Marincola 2006: 9.

32 Vgl. z.B. Rood 2006: 298.

beenden, weil er von einem Orakelspruch gehemmt wurde, der besagte, dass er nur die Vorarbeit für einen Barbaren leiste. Die Ägypter nennen jeden einen Barbaren, der nicht ihre Sprache spricht."³³ Dieser letzte Satz ist gerade wegen seiner Beiläufigkeit bemerkenswert. Wie die Griechen haben also auch die Ägypter für alle, die nicht ihre Sprache sprechen, ein einziges Wort: Barbar. Für die Ägypter sind die Griechen Barbaren, genauso wie umgekehrt die Ägypter für die Griechen Barbaren sind. Vor diesen Hintergrund erscheint es absurd, den absoluten Wert einer Kultur feststellen zu wollen oder der einen Kultur eine höhere Wertigkeit zuzuschreiben als einer anderen.

Eine weitere Stelle, die diesen Punkt gut illustriert, ist die Beschreibung eines vom Perserkönig Dareios durchgeführten Experiments zu Begräbnisriten:

Als Dareios König war, ließ er einmal die gerade anwesenden Griechen zu sich kommen und fragte sie, für welchen Preis sie ihre toten Väter essen würden: Die aber antworteten, dass sie dies um keinen Preis der Welt machen würden. Danach rief er Inder zu sich, die sogenannten Kalatier, die ihre Toten verzehrten, und fragte, wobei die Griechen anwesend waren und dem Gespräch dank eines Dolmetschers folgen konnten, für welchen Preis sie erwägen würden, die toten Eltern zu verbrennen: Die aber schrien laut auf und befahlen ihm, über solches zu schweigen.³⁴

Es wäre ein Leichtes gewesen, die Stelle zum Nachteil der Inder mit ihren vermeintlichen primitiven Bräuchen auszugestalten. Das Entsetzen über eine für die Griechen völlig normale Begräbnispraxis leitet das griechische Publikum aber im Gegenteil dazu an, auch die eigenen Bräuche zu hinterfragen, eine andere Perspektive einzunehmen und sich in Toleranz zu üben. Denn jedes Volk hält die eigene Kultur für die beste.³⁵

Die Erkenntnis der Subjektivität jedes Kulturempfindens hat aus Herodot aber keinen Kulturrelativist um jeden Preis gemacht. Er gemahnt zur Toleranz, scheut sich aber nicht, auch selbst fremde Kulturpraktiken zu beurteilen: Er lobt den babylonischen Brauch, einmal im Jahr heiratsfähige junge Frauen zu versammeln und erst die schönsten zu versteigern, um eine Mitgift für die hässlichen Frauen zu sammeln (1.196), denn dadurch erreiche man Gerechtigkeit und Gleichheit. Die Sitte, dass alle babylonischen Frauen in einem Aphroditetempel sitzen müssen um Geschlechtsverkehr mit einem Fremden zu praktizieren, bezeichnet er hingegen als "verwerflichsten von allen babylonischen Bräuchen."³⁶ Wenn Herodot also auch anerkennt, dass der Glaube an die eigene kulturelle Überlegenheit sozio-kulturell konstruiert ist, gibt er doch auch wertende Beurteilungen ab. John Marincola (2001: 52) weist aber zurecht davon hin, dass Herodot sich mit

33 Νεκῶς μὲν νυν μεταξύ ὀρύσσων ἐπαύσατο μαντηίου ἐμποδίου γενομένου τοιοῦδε, τῷ βαρβάρῳ αὐτὸν προεργάζεσθαι. βαρβάρους δὲ πάντας οἱ Αἰγύπτιοι καλέουσι τοὺς μὴ σφίσι ὁμογλώσσους (2.158). Vgl. o. Anmk. 4. Zur Interpretation der Stelle vgl. auch Rood 2006: 298.

34 Δαρεῖος ἐπὶ τῆς ἐωυτοῦ ἀρχῆς καλέσας Ἑλλήνων τοὺς παρεόντας εἶρετο ἐπὶ κόσῳ ἂν χρήματι βουλοῖατο τοὺς πατέρας ἀποθνήσκοντας κατασιτέεσθαι· οἱ δὲ ἐπ' οὐδενὶ ἔφασαν ἔρδειν ἂν τοῦτο. Δαρεῖος δὲ μετὰ ταῦτα καλέσας Ἰνδῶν τοὺς καλεομένους Καλλατίας, οἱ τοὺς γονέας κατεσθίουσι, εἶρετο, παρεόντων τῶν Ἑλλήνων καὶ δι' ἔρμηνης μανθανόντων τὰ λεγόμενα, ἐπὶ τίνι χρήματι δεξάιατ' ἂν τελευτῶντας τοὺς πατέρας κατακαίειν πυρί· οἱ δὲ ἀμβώσαντες μέγα εὐφημέειν μιν ἐκέλευον (3.38).

35 Vgl. Hdt. 3.38.1.

36 ὁ δὲ δὴ αἰσχιστος τῶν νόμων ἐστὶ τοῖσι Βαβυλωνίοισι (1.199).

Beurteilungen aller Art, positiv oder negativ, erstaunlich zurückhält, ob er nun von Kannibalismus, Polygamie oder extremer sexueller Freizügigkeit berichtet, zweifelsohne aufgrund der Überzeugung, dass das Urteil eines Außenseiters sich immer auf ein notwendigerweise limitiertes Verständnis der beschriebenen Kultur stützt.

Entgegen einer erwartbaren ersten Intuition werden strukturalistische Gegensatzpaare (e.g. Griechen vs. Barbaren) durch eine genaue Lektüre der herodoteischen Ethnographien eher dekonstruiert als bestätigt. In den *Historien* gibt es ein klares Bewusstsein dafür, dass die Barbaren kein einheitliches und klar definiertes Kollektiv sind. Außerdem macht Herodot an vielen Stellen klar, dass Griechen und Barbaren nicht nur vieles trennt, sondern auch vieles verbindet. Die Welt sei ein regelrechter kultureller Marktplatz, auf dem kulturelle Praktiken übernommen, ausgetauscht und kopiert werden können. "Die Perser übernehmen fremdes Kulturgut am bereitwilligsten von allen",³⁷ heißt es an einer Stelle. Die Perser verwenden nämlich Medische Kleider, versuchen ägyptische Rüstung nachzuahmen und haben von den Griechen die Päderastie übernommen. Die Griechen wiederum hätten große Teile ihrer Kultur von den Ägyptern übernommen, die jedoch selbst die Praxis der Beschneidung von den Aithiopiern gelernt haben.³⁸ Daraus können wir zwei Erkenntnisse ziehen: Erstens sind die Grenzen zwischen verschiedenen Ethnizitäten fließender als das gemeinhin angenommen wird, und zweitens sind auch die Ethnizitäten selbst ständig im Wandel begriffen und von inhärent hybrider Natur. Bei der Konstruktion von Identitäten ist der Weg das Ziel, oder in anderen Worten, der Prozess selbst ist ein aktiveres Konstruktiv als die vielen Zwischen- und Teilergebnisse.³⁹

Herodot begnügt sich nicht damit, nur das Wesen und den Charakter der vielen ethnischen Gruppen zu beschreiben, die er im Laufe seiner Reisen und Recherchen erforscht. Für eine vollständige Beschreibung der kulturellen Vielfalt seiner Zeit ist es auch notwendig, den Ursprung dieser Vielfalt zu beschreiben: Wie entstehen unterschiedliche Kulturen; und warum unterscheiden sie sich so stark voneinander?

Ethnogenese und Umweltdeterminismus

Bei der Beantwortung dieser Fragen konnte Herodot sich auf Theorien von Ethnogenese und

37 ξεινικὰ δὲ νόμια Πέρσαι προσίενται ἀνδρῶν μάλιστα (1.135). Vgl. auch Romm 1998: 99-100.

38 Vgl. Room 1998: 100. Herodot glaubt nicht an starre ethnische Kategorien und stellt immer wieder fest, dass zwischen verschiedenen Völkern permanent kultureller Austausch stattfindet. Vor allem die Griechen hätten viele Kulturtechniken von den Barbaren importiert: "Many Greek customs came from Egypt, including the very knowledge of the gods and a great many religious rituals central to Greek cult practice (2,43-53); other customs, among them the use of the chariot, came to Greece from Libya (4,189; 2,50)" (Thomas 2001: 216).

39 Vgl. Rebecca Kennedys Besprechung von Joseph Skinners *The Invention of Greek Ethnography* (2012): "Skinner asserts that it was never as simple as a Greek-Barbarian binary for the Greeks, although that could be one facet of an identity, and that the process of how ethnographic knowledge was used in self-definition is more important than the outcome of that process. Perhaps, Skinner notes, the difficulty in understanding Greek identity is that we have been searching for a single, specific "Greekness", and Greek identity was by its nature hybrid" (2014: 291).

Umweltdeterminismus stützen, die im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts bereits fest verankert waren. Allerdings gehen die bei Herodot angebotenen Erklärungsmodelle darüber hinaus. Er will sich nicht damit begnügen, dass etwa klimatische Bedingungen alleine ein Volk formen sollten, sondern sucht den Ursprung von Bräuchen und Charaktereigenschaften bestimmter Völker auch in ihren politischen Systemen und in ihrer Geschichte.

Die Ideologie, die man als Umweltdeterminismus beschreiben kann, legt Herodot an einer Stelle auch Kyros in den Mund: "In sanften Ländern pflegen sanfte Menschen zu leben: Denn wunderbare Früchte und kräftige, kriegstüchtige Männer entstammen nie derselben Erde."⁴⁰ In zeitgenössischer medizinischer Literatur, etwa im Corpus Hippocraticum, werden solche Theorien detailliert beschrieben: Wasservorkommen- und -qualität, die Fruchtbarkeit des Landes sowie Frequenz und Stärke der Winde entscheiden demnach nicht nur über die Gesundheit, sondern auch über den kollektiven Charakter eines Volkes.⁴¹ Die Beschaffenheit eines Landes präge die Lebewesen, die es bewohnen, also ganz entscheidend: Laut Robert Fowler (2006: 31) einer der Gründe für Herodots Faszination für Geographie.

So sei etwa das Klima dafür verantwortlich, dass Rinder im Land der Skythen keine Hörner haben, in Libyen hingegen schon. "In heißen Ländern wachsen Hörner schnell," heißt es weiter, "in kälteren Gefilden aber hat das Vieh entweder überhaupt keine Hörner oder es wachsen ihnen nur ganz kleine."⁴² Eine ähnliche Logik liegt dem Text *Über die Umwelt* aus dem Corpus Hippocraticum zugrunde, in dem mit ähnlichen Argumenten begründet wird, dass die Bewohner Asiens feig und antriebslos seien, was an der Gleichförmigkeit der Jahreszeiten liege. Die Griechen hingegen, bewohnen sie doch ein hartes Land mit unwirtlicherem Klima, seien abgehärtet und widerstandsfähig.⁴³ Damit ist im Kern ein Erklärungsmodell für die große Frage gegeben, die im Hintergrund der *Historien* steht: Wie ist es den schlecht organisierten, zahlenmäßig weit unterlegenen Griechen gelungen, das übermächtige Perserheer niederzuringen?

Zunächst müsse man die persischen Erfolge neu bewerten: Bis zur Invasion Griechenlands hätten sie nur in milden Ländern mit mäßigem Klima Krieg geführt und deshalb leicht Erfolge erzielt. So seien etwa die ionischen Griechen in Kleinasien leicht zu erobern gewesen, bewohnen sie

40 φιλέειν γὰρ ἐκ τῶν μαλακῶν χώρων μαλακοὺς γίνεσθαι: οὐ γὰρ τι τῆς αὐτῆς γῆς εἶναι καρπὸν τε θωμαστὸν φύειν καὶ ἄνδρας ἀγαθοὺς τὰ πολέμια (9.122).

41 Vgl. Hipp. Aer. 24 und o. Anm. 4, sowie Hall 1997: 6.

42 ἐν τοῖσι θερμοῖσι ταχὺ παραγίνεσθαι τὰ κέρα, ἐν δὲ τοῖσι ἰσχυροῖσι ψύχεσι ἢ οὐ φύειν κέρα τὰ κτήνεα ἀρχὴν ἢ φύοντα φύειν μόγις (4.29).

43 Theorien wie diese entstammen dem Gefühl, das Paul Cartledge (1993: 3) als griechischen Nationalismus beschreibt: "Many ancient Greeks shared a feeling very like what would now be called nationalism: they despised other peoples and some [...] even put this on a theoretical plane by claiming a Hellenic superiority based on the geographical situation of Greece." Gleichzeitig räumt er ein, dass vor allem die gebildete Schicht, der auch ein Herodot angehörte, fremden Völkern wie den Ägyptern, Phöniziern oder Mesopotamiern mit großem Respekt begegnet sind.

doch besonders malerische Gegenden. Zu Beginn ihrer Unternehmungen seien die Perser ein hartes und tapferes Volk gewesen, doch der lydische Luxus und das angenehme Leben, das sie nun führten, hätten diesen Charakter allmählich verdorben. Als sie schließlich gegen das raue und unwirtliche Griechenland gezogen waren, seien sie bereits selbst soweit verweichlicht gewesen, dass es für die Griechen ein leichtes gewesen sei, Xerxes' Armeen auseinanderzunehmen.⁴⁴

Doch Herodot will Klima und Geographie nicht als alleinige Erklärungsmodelle für unterschiedliche menschliche Charaktereigenschaften akzeptieren. Neben der geographischen Beschaffenheit eines Landes formen auch das politische System und die Kultur die Menschen, die es bewohnen. Der Grund dafür, warum Herodot sich nicht völlig dem Umweltdeterminismus verschreiben wollte, könnte wieder in seiner eigenen Biographie liegen: Als Grieche aus Kleinasien hätte er sonst akzeptieren müssen, dass er den Griechen des Festlands von Natur aus unterlegen sei.⁴⁵

Dass es für manche Bräuche auch simple historische Erklärungen geben kann, ist in den *Historien* ebensowenig ausgeschlossen. Die Lyder hätten deswegen Spiele erfunden, die sich übrigens auch bei den Griechen großer Beliebtheit erfreuten, um sich während einer Hungersnot abzulenken. Man habe abwechselnd an einem Tag gespielt und am nächsten gegessen (1.94). Herodot kennt auch den Grund, warum Athenerinnen statt dorischen nur ionische Kleider tragen dürfen: Dies sei die Strafe dafür, dass sie den einzigen Überlebenden der nach Aigina entstandenen athenischen Truppe mit ihren Kleidernadeln erstochen haben: Ionische Kleider haben nämlich keine Nadeln (5.87).⁴⁶

An entscheidender Stelle gibt Herodot der Kraft von Kultur und Institutionen den Vorzug vor einem umweltdeterministischen Modell. Die Überlegenheit der Griechen im Krieg gegen die Perser sei letzten Endes also nicht auf die Abhärtung durch das Leben in einem kargen Land zurückzuführen, wenn dies auch ein nicht zu vernachlässigender Faktor ist. Die eigentliche Stärke der Griechen liege in ihren νόμοι, ihrer Kultur, begründet. Dies ergibt das Gespräch zwischen Xerxes und dem Griechen Demaratos vor dem Zug nach Griechenland (7.101-104), in dem Demaratos zwar einräumt, dass die Griechen den Persern numerisch unterlegen seien, doch zumal den Spartanern einen eisernen Willen, unerbittliche Entschlossenheit und furchtlosen Mut zugesteht. Es seien die νόμοι der Griechen, die sie zu einem gefährlichen Gegner für die Perser werden lassen.⁴⁷

Herodots Ethnographien und das in ihnen transportierte Weltbild sind komplex. Für das

44 Vgl. für diese Interpretation Forsdyke 2006: 230-231 und Thomas 2006: 64-65.

45 Vgl. Thomas 2006: 70-71.

46 Vgl. Rood 2006: 292-293.

47 Vgl. Thomas 2001: 18.

Wesen und die Entstehung von Kulturen gibt es stets mehr als eine Erklärung; und die Kluft zwischen ethnischen Gruppen ist oft geringer, als dies eine oberflächliche Lektüre des Werkes vermuten ließe. Nichts würde dem Inhalt der *Historien* weniger gerecht als die Interpretation, es handle sich hier um die Beschreibung des Krieges zwischen den kulturell überlegenen Griechen und dem primitiven Barbarenvolk der Perser. Für ein tieferes Verständnis der *Historien* ist es deshalb notwendig, sich ein genaueres Bild von dem zu machen, was Herodot unter "Griechen" und "Barbaren" versteht.

Vater der Geschichtsschreibung, Hebamme der Griechischen Identität? Herodots Griechenbild

Herodot führt die Dichotomie der Griechen und Barbaren im Proömium, also an frühestmöglicher Stelle seines Werkes ein. Diese Dichotomie ist ein wesentliches strukturierendes Moment in den *Historien* und zu ihrer Definition wird eine ausführliche Karte der bekannten Welt entworfen, deren Bestandteile wir nun einer genaueren Betrachtung unterziehen wollen.⁴⁸ Ein Motiv für die Abfassung des Werkes war Herodots Überzeugung, dass es sich bei den Griechen um ein herausragendes Volk handelt, und zumal die Griechen seiner Generation durch die Abwehr der Perser eine Leistung vollbracht haben, die in ihrer historischen Bedeutung vergleichbar ist oder sogar höher bewertet werden muss als die Leistung der Achaier im trojanischen Krieg.⁴⁹ Doch wer sind Herodots Griechen? Lässt sich aus den *Historien* eine griechische Identität herauslesen, oder doch eher eine Myriade von griechischen Einzelidentitäten?

Wir können uns ein relativ klares Bild davon machen, was es im 7. und auch 6. Jahrhundert bedeutet hat, ein Grieche zu sein: Ein Teilnehmer an den panhellenischen Spielen von Olympia, der in den Genealogien der homerischen Epen seinen eigenen Stamm auffinden kann, mit dem er sich stärker verbunden fühlt als mit einem Griechen von einem anderen Stamm, der möglicherweise einen kaum verständlichen Dialekt spricht und befremdliche religiöse Riten praktiziert. Doch er erkennt an, dass auch ein solcher Mensch ein Grieche ist und somit beide zum gleichen Volk gehören, anders als all die Menschen, die eine völlig andere Sprache sprechen und unbekanntem Gottheiten huldigen: Die Barbaren. In der archaischen Zeit wäre es einem Griechen wohl schwer gefallen, präzise zu beschreiben, was Griechen und Nicht-Griechen unterscheidet. Das griechische

48 Vgl. Romm (1998: 94): "Starting from his opening sentence [...] Herodots sets up a contrast in his *Histories* between Hellenic peoples and the others who surround them in all directions. [...] In other words, Herodots has included in his *Histories* a comprehensive map of humankind."

49 Vgl. Flower 2006: 275.

Volk hat seinen langsam gewachsenen Zusammenhalt eher gespürt als verstanden.⁵⁰

Erst im 6. Jahrhundert werden die Begriffe Grieche (Ἕλλην) und Barbar (βάρβαρος) weiträumig verwendet, um der gefühlten Unterscheidung auch einen Namen geben zu können.⁵¹ Alle subhellenischen Gruppen, die Ionier, Dorer, Achaier etwa, mit all ihren ethnischen, linguistischen und regionalen Unterschieden, werden nun als Hellenen bezeichnet. Der gesamte Rest der Menschheit, auf den dieser Name nicht passen mag, pauschal als Barbar. Die Perserkriege geben diesem Kontrast stärkere Konturen. In Folge und als Resultat der Abgrenzung von einem Anderen treten intrahellenische Identitäten zusehends hinter nur einer panhellenischen Identität zurück.⁵² Der Historiker Herodot dokumentiert diesen Prozess. Er gehört der ersten Generation von Autoren an, die der Antithese von Griechen und Barbaren auch literarisch viel Raum einräumen, die in der klassischen griechischen Literatur allgegenwärtig werden sollte.⁵³ Gerade seine Offenheit gegenüber fremden Kulturen und die Ausführlichkeit, mit der er sie dokumentiert, bieten den Griechen eine Vielzahl von Abgrenzungspunkten, die das große Ganze hinter einzelnen Lokalkulturen sichtbar machen.

Es fällt immer schwer, das Wesen einer Identität in Worte zu fassen, doch wir finden an einer viel beachteten Stelle im 8. Buch der *Historien* den Versuch, τὸ Ἑλληνικόν (das Griechentum) zu definieren. Ein anonymer athenischer Redner versucht hier, die spartanischen Gesandten davon zu überzeugen, dass die Athener niemals von den Griechen abfallen und ein Bündnis mit den Barbaren schließen würden:

Wir Griechen haben das gleiche Blut, sprechen die gleiche Sprache, teilen Tempel und Opferrituale und haben gleichartige Bräuche. Wenn Athen all das verraten würde, wäre das eine Schande. Seid also gewiss, wenn ihr nicht schon vorher überzeugt wart, dass wir, solange auch nur ein einziger Athener am Leben ist, niemals mit Xerxes Frieden schließen werden.⁵⁴

Herodots Leistung besteht nach Rosalind Thomas hierbei darin, dass Ethnizität hier erstmals (auch)

50 Vgl. für diese Einschätzung Mellor 2008: 83-84. Die Griechen der archaischen Zeit bilden eine von Benedict Anderson (1991) als "imagined community" bezeichnete Gemeinschaft, die sich trotz objektiver Heterogenität als zusammengehörig betrachtet.

51 Vgl. Romm 1998: 95.

52 Dies ist, grob zusammengefasst, Jonathan Halls Theorie von griechischer Identitätsbildung, wie sie erstmals in *Ethnic Identity in Greek Antiquity* (1997) vorgestellt wird.

53 Vgl. Hunter (1991: 85): "The Greeks' successful fifth-century defence against the Persians was the main source and inspiration of "anti-barbarian" rhetoric in classical literature and ideology."

54 αὐτίς δὲ τὸ Ἑλληνικὸν ἔδον ὁμαιμόν τε καὶ ὁμόγλωσσον καὶ θεῶν ἰδρύματα τε κοινὰ καὶ θυσίαι ἤθεά τε ὁμότροπα, τῶν προδότης γενέσθαι Ἀθηναίους οὐκ ἂν εὖ ἔχοι. ἐπίστασθέ τε οὕτω, εἰ μὴ πρότερον ἐτυγχάνετε ἐπιστάμενοι, ἔστ' ἂν καὶ εἰς περιῆ Ἀθηναίων, μηδαμῶ ὁμολογήσοντας ἡμέας Ξέρξῃ (8.144). Beachtenswert an dieser Definition ist auch ihre zeitgeschichtliche Bedeutung: Herodot legt den Athenern diese Rede zu einem Zeitpunkt in den Mund, als er erkennen muss, dass der gerade ausbrechende peloponnesische Krieg jede Fiktion einer friedlichen panhellenischen Gemeinschaft untergräbt (vgl. Friedman 2006: 175). Hinweise auf interne Zwistigkeiten und Rivalitäten zwischen griechischen Stadtstaaten, häufig als zeitgeschichtliche Kommentare, finden sich in den *Historien* daher relativ häufig (vgl. z.B. Dewald & Marincola 2006: 8), wie auch Philip Stadter in seiner Arbeit zu den Darstellungen der Städte am Festland Griechenland (*Herodotus and the cities of mainland Greece*, 2006) feststellt.

anhand von Religion und Kultur definiert wird.⁵⁵ Die oftmals beträchtlichen religiösen und sprachlichen Unterschiede zwischen verschiedenen griechischen Stämmen werden von dieser Definition freilich vertuscht, ebenso trifft das auf unterschiedliche politische Strukturen und Institutionen zu.⁵⁶ Gemeinsames Blut wird hingegen erwähnt, was wohl als Anspielung auf die eponymen Stammesväter der Dorer, Ionier etc. zu werten ist, die sich schließlich alle von Hellen ableiten. Der Verweis auf eine vermeintlich biologische Verwandtschaft aller Griechen ist ein Rest von primordialen Identitätsdefinitionen.⁵⁷ Dass Herodot dieses primitive Konzept, das Identität mittels gemeinsamem Blut und Boden definiert, nicht auf die Griechen anwenden will, zeigt sich an der Reihenfolge der genannten Faktoren, die auch eine Wertung impliziert, und daran, dass Herodot auf *Territorium* als identitätsstiftendes Merkmal verzichtet. Intrahellenische Identitäten berufen sich stets auf einen Abstammungsmythos, der sie mit einem bestimmten Land verbindet: Für eine panhellenische Identität, die sich vorrangig durch kulturelle Kriterien definiert, hat die Kategorie Territorium an Gültigkeit verloren.⁵⁸ An historischen Realitäten gemessen ist Herodots vereintes Griechentum dennoch ein ideologisches Konstrukt, das aufgrund seiner inneren Heterogenität laut Paul Cartledge mit dem mittelalterlichen Christentum verglichen werden kann oder dem, was wir heute als arabische Welt bezeichnen.⁵⁹ Wie diese beiden Konstrukte hat jedoch auch Herodots panhellenische Identität gerade genug faktische Anhaltspunkte, um dem Vorwurf der Fiktion entgehen zu können und einer ausreichenden Mehrheit glaubwürdig zu erscheinen.

Herodots Ablehnung traditioneller Identitätskonzepte fördert erstaunliche Erkenntnisse zutage, denn die genaue Lektüre einschlägiger Passagen erlaubt den Schluss, dass Identitäten nicht nur angeboren, sondern auch erworben werden können. Im ersten Buch stellt Kroisos Nachforschungen über die Griechen an und findet heraus, dass die Griechen aus zwei Stämmen (γένη) bestünden, den Ioniern und den Dorern (1,56-58).⁶⁰ Die Dorer seien ein hellenisches Volk, die immer die gleiche Sprache gesprochen haben, die Ionier hingegen seien ursprünglich Pelasger und hätten eine barbarische Sprache gesprochen. Bemerkenswert ist nun folgender Kommentar: "Das attische Volk, ebenfalls ein pelasgischer Stamm, erlernte die (griechische) Sprache erst, als es

55 "Herodots invention in the Athenian speech at 8.144 was to define ethnicity by culture and religion" (Thomas 2001: 215).

56 Vgl. Hall 1995: 92.

57 Vgl. Thomas 2001: 17.

58 Vgl. Friedman 2006: 175.

59 Vgl. Cartledge 1993: 3: "'The Greeks', however, is an abstraction, and at times, an inconvenient one. Herodotus may have thought that he could usefully define τὸ Ἑλληνικόν [...] in terms of common blood, language, religion, and mores, but not only did he have to omit political institutions or structures from his definition in order to do so, [...] he also had to create the fiction of genetic homogeneity and gloss over important differences of dialect, religion and mores."

60 Dass Herodot an dieser Stelle alle übrigen griechischen Stämme wie die Aiolier, Achäer und Bötier (trotz bessern Wissens) erschweigt, sei hier ebenfalls angemerkt.

ein Teil der Hellenen wurden."⁶¹. Die Interpretation der (auch sprachlich) merkwürdigen Stelle ist schwierig, doch scheint Herodot sich ein Vergnügen daraus zu machen, den Mythos von athenischer Autochthonie absolut wörtlich zu nehmen. Wie alle anderen Griechen sind auch die Athener kein aus dem Nichts entstandener Stamm, der sich in unverfälschter Reinheit erhalten hat. Die Athener sind Griechen geworden, wie auch alle anderen als griechisch bezeichneten Stämme durch die Aneignung bestimmter kultureller Techniken und Praktiken zu Griechen geworden sind.⁶²

Da Herodots Ethnographien stets im Sinne von griechisch geprägten Normen und kulturellen Kategorien beschrieben sind, lassen sich aus ihnen viele Details zum griechischen Selbstbild des 5. Jahrhunderts ablesen. Zu den wichtigsten griechischen Werten gehörten demnach (politische) Freiheit, Gesetzestreue und eine offene Diskussionskultur im Prozess der politischen Entscheidungsfindung.⁶³ Das übergeordnete Stereotyp vom freien Griechenvolk, das sich gegen die persische Tyrannei behaupten muss, ergibt sich dabei schon aus dem gewählten Stoff, oder wie Michael Flower formuliert: "The plotline demanded that the Greeks be the defenders of liberty against Persian aggression" (2006: 276).

Das Narrativ des asiatischen Barbaren als über die Maßen wohlhabend und dem Luxus ergeben, im negativen Sinne exotisch und einer Tyrannenherrschaft auf sklavischer Weise ergeben, ist ein Produkt des 7. und 6. Jahrhunderts. In den *Historien* wird es etwa bei der Beschreibung des Ionischen Aufstandes im 5. Buch abgerufen. In einer Szene bittet Aristagoras, der Tyrann von Milet, den spartanischen König Kleomenes darum, die Ionier in ihrer Revolte zu unterstützen. Die Wortwahl ist beachtlich:

Die Söhne der Ionier sind Sklaven und nicht frei, was für uns eine große Schande ist und schweres Leid bedeutet, aber vor allen anderen auch für euch, die ihr als Anführer Hellas' geltet. Bei unseren gemeinsamen hellenischen Göttern also: Rettet die Ionier, eure Stammesbrüder, aus der Sklaverei!⁶⁴

Hier wird nicht nur mit dem Verweis auf gemeinsame Götter und griechische Stammesverwandtschaft eine panhellenische Identität konstruiert, sondern ihr auch eine Eigenschaft zugeschrieben, die sie von allen Barbarenvölkern abhebt: Es mag in der Natur der Barbaren liegen, einem Herren zu gehorchen, der Grieche jedoch ist seiner Natur nach frei.⁶⁵ In den *Historien* finden

61 τὸ Ἀττικὸν ἔθνος ἐὸν Πελασγικὸν ἅμα τῇ μεταβολῇ τῇ ἐς Ἑλληνας καὶ τὴν γλῶσσαν μετέμαθε (1.57). Mitchell 2007: 9 bietet eine gut verständliche Zusammenfassung der Kernaussage der Stelle. Meine Interpretation folgt in groben Zügen Malkin 2001: 21-22.

62 Vergleiche dazu auch die Passage zur Demographie der Peloponnes (8.73): Die indigenen Kynourier seien zwar ursprünglich Ionier, wurden mit der Zeit und durch die argivische Herrschaft aber allmählich dorisch (ἐκδέδωριούνται).

63 vgl. Forsdyke (2006: 226): "Among the key features of Greek self-definition were political freedom, respect for law, and the principle of open debate in the decision making process."

64 Ἴωνων παῖδας δούλους εἶναι ἀντ' ἐλευθέρων ὄνειδος καὶ ἄλγος μέγιστον μὲν αὐτοῖσι ἡμῖν, ἔτι δὲ τῶν λοιπῶν ὑμῖν, ὅσῳ πρόεστατε τῆς Ἑλλάδος. νῦν ὧν πρὸς θεῶν τῶν Ἑλληνίων ῥύσασθε Ἴωνας ἐκ δουλοσύνης ἀνδρας ὁμαίμονας (5.49).

65 Vgl. Mitchell 2007: 128.

sich jedoch auch Abweichungen von diesem strikten Stereotyp: Vor die Wahl gestellt, ob sie sich mit den Skythen verbünden sollen um Dareios' Herrschaft abzuschütteln, entscheiden die Tyrannen der ionischen Städte sich nach kurzem Zögern einstimmig für das weitere Hinnehmen der persischen Regentschaft. Dareios nämlich habe sie als Herrscher in ihren Städten eingesetzt, und ohne seine Autorität würden alle ionischen Städte sich der Demokratie zuwenden (4.137). Ist der Verzicht auf Freiheit nun eine inakzeptable Schande oder ein angemessener Preis für politische Stabilität? Zwei konkurrierende Konzepte von griechischer Identität scheinen sich hier zu vermischen.

Im letzten Buch der *Historien* scheint das Konstrukt der Griechen-Barbaren Antithese an Kraft zu verlieren. Nach dem Sieg bei Plataiai fordert ein Grieche den siegreichen spartanischen Feldherr Pausanias auf, vom Leichnam seines unterlegenen Gegners Mardonius den Kopf abzutrennen und auf einem Pfahl auszustellen. Nur so könne Rache für die Gräueltaten der Perser verübt werden, und darüber hinaus würde Pausanias damit Ruhm und Lob bei den Griechen ernten (9.78). Pausanias lehnt ab: Solches zu tun mag sich für einen Barbaren geziemen, nicht aber für einen Griechen.⁶⁶ Herodot schweigt dazu, ob dies eine Einzelmeinung ist oder von einer Mehrheit des siegreichen Griechenheeres vertreten wird.

Die allmähliche Verrohung der Griechen im Verlauf der Perserkriege, wie sie in den *Historien* anskizziert wird, kann als Warnung vor der verheerenden Wirkung des Krieges gelesen werden, der die menschliche Seele vergiftet und verdirbt, oder vor dem Aufbau eines griechischen Imperiums, der die Griechen zwingen würde, Gräueltaten und Kriegsverbrechen zu begehen, wie das die Perser bei der Errichtung ihres Großreiches getan hatten. In der verstörenden, vorletzten Szene der *Historien* wird jedenfalls klar, dass die Griechen sich ihren barbarischen Gegnern im Lauf des Kriegs immer weiter angenähert haben und am Ende von diesen kaum noch zu unterscheiden sind: Die Athener, vor allem Feldherr Xanthippus, weigern sich von dem besiegten persischen Feldherr Artayctes eine Entschädigungszahlung für die Entehrung des Protesilaos-Heiligtums anzunehmen, und nageln ihn an der Stelle, an der Xerxes eine Brücke nach Europa erbauen hatte lassen, an ein Brett, während sein Sohn vor seinen Augen gesteinigt wird (9.120). Man könnte dies, wie Scott Scullion (2006: 204) zusammenfasst, als Rache für Xerxes' Taten lesen, die an ebendiesem Ort ihren Ausgang genommen haben; oder, eine dunklere Interpretation, als Rückverweis auf den ewigen mythischen Kreislauf von Verbrechen und Vergeltung am Beginn des Werkes. Wenn wir mit Herodot davon ausgehen, dass Identitäten nicht nur angeboren, sondern auch erwerb- und lernbar sind, ist eine weitere Deutung möglich: Die Griechen des 5. Jahrhunderts sind

⁶⁶ Kreuzigungen, Enthauptungen und Pfählungen werden im Laufe der *Historien* tatsächlich als typisch persische Methoden etabliert (vgl. Flower 2006: 286).

in manchen Belangen selbst zu dem geworden, was sie einst zu bekämpfen ausgezogen waren.⁶⁷ Im permanent offenen Prozess der Identitätsbildung können sie sich zu einer Kultur entwickeln, die Bildung, Freiheit und Künste bringt, oder zu einem unterdrückenden imperialistischen Aggressor. Mir scheint der Schluss der *Historien* eine deutliche Warnung vor letzterem zu beinhalten.

Athen

Es ist trügerisch, dass Herodot an einer Stelle (8.144) seines Werkes eine verblüffend einfache Definition des gesamten Griechentums (τὸ Ἑλληνικόν) geben kann, unter der sich scheinbar alle griechischen Stämme leicht zusammenfassen lassen. Die Lektüre des Gesamtwerkes hinterlässt nämlich eher den Eindruck, dass hinter einer nur schemenhaft fassbaren panhellenischen Gesamtidentität unzählige wesentlich schärfer umrissene griechische Teilidentitäten konstruiert werden. Die offensichtlichen Beispiele hierfür sind die beiden bedeutendsten griechischen Stadtstaaten, Athen und Sparta, die nur wenig verbindet und vieles trennt, doch wird Herodots Welt auch von Thebanern, Korinthern, Argivern und Thessalieren bevölkert, um nur einige zu nennen. Sie alle sind Griechen, und doch unterscheiden sie sich in Sprache, Kultur, Religion, politischen Institutionen und Loyalitätsverhältnissen oftmals massiv voneinander. Vor diesem Hintergrund soll nun zuerst untersucht werden, wie die größte geistige und politische Macht des klassischen Griechenlands in den *Historien* konstruiert wird.

Herodots Bewunderung für die Athener ist spürbar. An einer Stelle macht er unverblümt klar, dass Griechenland ohne den athenischen Einsatz mit Sicherheit in persische Hände gefallen wäre, und lobt explizit den Wagemut, die Selbstaufopferung und die Hingabe, mit der die Athener sich der Abwehr der äußeren Bedrohung widmeten (7.139).⁶⁸ Eine ähnliche Anerkennung wird in den *Historien* keinem anderen griechischen Volk zuteil. Aber auch an Kritik wird nicht gespart: Um eigene Interessen durchzusetzen, drohen die Athener ein Bündnis mit dem Perserkönig einzugehen (9,11) oder die übrigen Griechen ihrem Schicksal zu überlassen und nach Italien umzusiedeln (8,62). Bemerkenswert ist auch der Vorwurf der spartanischen Gesandten, dass Athen durch die unüberlegte Unterstützung der ionischen Revolte den Krieg verschuldet und erst allmählich alle übrigen Griechen mithineingezogen habe (8.142).⁶⁹ Der Schluss des Werkes, an dem die

67 Vgl. Flower (2006: 286): "Yet when the Athenian admiral Xanthippus [...] consents to the crucifixion of the Persian Artayctes, while his son is stoned to death before his eyes, the distinction between Greek and barbarian has become difficult indeed to discern." Ähnlich bei Pelling 1997.

68 Dass es sich zu Herodots Zeiten dabei noch um keine fest etablierte Meinung handelte, zeigt der Satz, mit dem diese Passage eingeleitet wird: "An dieser Stelle werde ich nun gezwungen, eine Meinung kundzutun, die den meisten Menschen ein Dorn im Auge sein wird, aber trotzdem werde ich damit nicht hinter dem Berg halten, weil ich nämlich glaube, dass sie wahr ist" (ἐνθαῦτα ἀναγκαίη ἐξέργουμι γνώμην ἀποδέξασθαι ἐπίφθονον μὲν πρὸς τῶν πλεόνων ἀνθρώπων, ὅμως δὲ τῇ γέ μοι φαίνεται εἶναι ἀληθὲς οὐκ ἐπισχίσω, 7.139).

69 Es scheint tatsächlich einige Unklarheit darüber gegeben haben, ob die persische Militäroffensive nur Athen oder tatsächlich ganz Griechenland gilt (vgl. etwa 7.5 und 7.138).

Verwandlung der Athener der Perserkriege zu den imperialistischen Aggressoren von Thukydides' Pentekontaetie vollzogen scheint, gehört ebenfalls hierher und wurde bereits besprochen. Viele Interpreten stellen fest, dass die Grenze zwischen Griechen und Barbaren am Ende der *Historien* gänzlich zu verschwimmen droht.⁷⁰

Herodots Athen ist also doppeldeutig konstruiert: Trotz unbestrittener Leistungen und noblelem Charakter steht die greifbare Gefahr im Raum, dass die Athener das Perserreich als Imperialmacht nicht besiegt, sondern lediglich abgelöst haben.⁷¹ Wir können nur mutmaßen, ob diese Zeichnung von Herodots eigener Biographie beeinflusst ist. Sicher wissen wir aber, dass Athen zu Herodots Lebzeiten fast ganz Griechenland unterworfen hatte und in einem bitteren Bruderstreit mit Sparta verwickelt war, der sich zu dem über die griechische Welt hinausgehenden peloponnesischen Krieg entwickeln sollte. Für Herodot, der das Ende dieses Krieges nicht absehen konnte, schien es durchaus möglich, dass Athen sich, ähnlich wie das Perserreich, erst aufblähen würde, um schließlich von der nächsten expandierenden Macht gestürzt zu werden.

Sara Forsdyke (2006: 229-230) vergleicht die Reden des Xerxes in den *Historien* mit jenen des Perikles in der *Geschichte des peloponnesischen Krieges* des Thukydides. Sie kommt dabei zu dem Schluss, dass sich nicht nur Perikles, sondern auch Xerxes jener Kriegsrhetorik bediene, wie sie in Athen zu Zeiten des peloponnesischen Krieges üblich gewesen sei. Herodot konstruiere somit eine Parallele zwischen dem Perserreich der Perserkriege und dem zeitgenössischen Athen. Beide Staatsmänner gemahnen an die großen Taten der Vorfahren, um gegenwärtige militärische Unternehmungen zu rechtfertigen (Xerxes: Hdt. 7.8.1; Perikles: Thuc. 2.36), beide malen in überheblichen, an Hybris grenzenden Worten die zukünftige Macht und Größe ihres Reiches aus (Xerxes: Hdt. 7.8.1-3; Perikles: Thuc. 2.41). Es muss als klare Warnung vor athenischer Machtpolitik verstanden werden, wenn Herodot seinem Xerxes Argumente in den Mund legt, die zu Herodots Lebzeiten offenbar genau so auch in Athen zur Rechtfertigung der eigenen Expansion benutzt wurden. Wie erwähnt schlägt der Schluss des Werkes in die gleiche Kerbe: Kriegsgräuelt und Maßlosigkeit bei der Erschließung neuer Territorien haben bereits die stolzen Perser zu Fall gebracht. Der unkontrollierte Machtzuwachs Athens durch den attisch-delischen Seebund könnte zu einer Wiederholung der Geschichte mit umgekehrten Vorzeichen führen.

70 Vgl. z.B. Marincola (2001: 48): "In their last actions after Mycale, they [= the Athenians] already begin to look like the aggressors of Thucydides' pentekontaetia, attacking territory and inflicting savage punishments, and so, it seems, ready to take on the role of aggressors in the next cycle of history. Here, at the final point of the histories, the dividing line between Greek and barbarian seems very thin indeed".

71 Dies würde zu einer bei Herodot des öfteren geäußerten Theorie passen (z.B. Xerxes vor der persischen Versammlung, 7.11), laut der Staaten ihr Territorium entweder erweitern oder in das Territorium eines schneller expandierenden Staates eingegliedert werden müssen. Aufgrund dieses Prinzips haben die Perserkönige ständig neue Gebiete zu erobern versucht, und aus dem gleichen Grund habe Athen danach getrachtet, den Einflussbereich des attisch-delischen Seebundes stetig zu vergrößern (vgl. Forsdyke 2006: 228-229).

Die gemeinsame Verteidigung Griechenlands ist in den *Historien* ständig gefährdet. Aufgrund der Ausweglosigkeit der Situation, komplizierten politischen Bündnissen oder simplem Opportunismus beginnen manche griechische Stadtstaaten, sich Xerxes anzuschließen, etwa Argos und Theben.⁷² Eine weitere Gefährdung für die griechische Einheit ist, dass mehrere Städte zugleich die Führung für sich beanspruchen wollen, ein Trend, der sich auch nach den Perserkriegen fortsetzt. Vor allem Athen beansprucht nach der erfolgreichen Abwehr der Perser eine Sonderstellung, denn die Athener hätten die größten Opfer gebracht und zur Rettung Griechenlands den Löwenanteil beigetragen.⁷³ Diese Sonderstellung wird durch den Mythos der athenischen Autochthonie noch weiter untermauert, laut dem die Athener seit frühesten Urzeiten attische Erde bewohnt und sich von äußeren Einflüssen völlig rein gehalten hätten. Das Konstrukt vom gemeinsamen Hellenentum, das nicht zuletzt auch gemeinsame Abstammung und gemeinsames Blut für alle Griechen propagiert, lässt sich damit schwerlich vereinbaren.⁷⁴

Der Mythos von den autochthonen Athenern findet im 5. Jahrhundert weite Verbreitung. Herodot scheint den Mythos zu kennen (1.56-58), ebenso Thukydides (1.2.5 und in Perikles' Grabrede 2.36.1).⁷⁵ Das Stück Literatur, in dem der Ursprung der Athener am gründlichsten verhandelt wird, ist aber selbstverständlich Euripides' *Ion*. In Abwandlung einer früheren, bei Pseudo-Hesiod im *Frauenkatalog* fassbaren Genealogie (Aiolos, Doros und Xouthos sind Söhne des Hellen), wird bei Euripides *Ion* zum Sohn Apolls, während Doros von Ions Stiefvater Xouthos gezeugt wird. Das während des peloponnesischen Krieges verfasste Stück scheint insofern athenische Ideologie zu transportieren, als die Ionier mit ihrer göttlichen Herkunft deutlich aufgewertet scheinen. Katerina Zacharia (2008: 33) schließt aber nicht aus, eine versöhnende Geste darin zu sehen, dass *Ion* und *Doros* bei Euripides zu Halbbrüdern gemacht werden.

Dass Herodot den Mythos von athenischer Autochthonie wenn nicht anzweifelt, so doch zumindest auf seinen historischen Wahrheitsgehalt hin untersuchen will, hat die Diskussion der entsprechenden Stelle (1.56-58) bereits gezeigt. Herodot nimmt den Mythos wörtlich und versucht, logische Schlussfolgerungen bezüglich ethnischer und kultureller Herkunft der Athener zu ziehen. Als ursprünglicheres hellenisches Volk entpuppen sich an besagter Stelle die Dorer, die sich kontinuierlich durch barbarische Zutaten verstärkt haben. Die Athener hingegen hätten erst eine

72 Das politische Taktieren der griechischen Städte Argos, Theben, Aigina und Korinth während der Perserkriege hat Philip Stadter analysiert (2006, bes. 250-253).

73 Vgl. Thomas 2006: 61 und Mitchell 2007: 83.

74 Vgl. Thomas (2001, 218): "In other words, they do not seem unequivocally keen to claim shared blood with other Greeks and rely increasingly upon their own purity from external influxes. This may imply that in the fifth century the official Athenian tradition stressed primeval origins and superiority and made less of the shared Hellenism that Herodotus has them hold out as patriotic bait at the end of book 8."

75 Vgl. Zacharia 2008: 32.

barbarische Sprache gesprochen und Griechisch erst lernen müssen.⁷⁶ Herodot gelangt zu diesem Schluss dank genauer wissenschaftlicher Prüfung jenes Mythos, der für das athenische Selbstverständnis zentral geworden war und lässt die Athener damit in deutliche Nähe zu den Barbaren rücken. Für das athenische Publikum, das gewohnt war, in strengen Dichotomien zu denken und sich selbst als Bewahrer der Demokratie gegen das tyrannische Perserreich zu feiern, muss das eine ungeheure Provokation gewesen sein. Die Athener betrachteten sich als die Griechen schlechthin; barbarische Einflüsse in ihrer frühen Geschichte wären völlig undenkbar.⁷⁷ Die Dekonstruktion des athenischen Ursprungsmythos lässt auch einige Rückschlüsse über Herodots eigenes Selbstverständnis zu: Als rationaler Forscher will er althergebrachte und fest etablierte Erklärungsmodelle nicht ungefragt akzeptieren, sondern einer strengen Prüfung unterziehen. Selbst wenn dabei überraschende und möglicherweise unpopuläre Ergebnisse erreicht werden sollten, sieht er sich gezwungen, diese mit seiner Leserschaft zu teilen.

In einem streng geschichtlichen Sinne bedeutet "autochthon" im Falle der Athener, dass eine ursprüngliche, indigene Bevölkerungsschicht stets am gleichen Platz gesiedelt hat und erst langsam, auch durch Kontakte zu den umliegenden Völkern, die später als "griechisch" bezeichnete Sprache und entsprechende Kulturtechniken erworben hat. Die Athener selbst pflegten eine andere Interpretation ihrer Autochthonie zu verkünden: Athener seien reiner als andere Griechen, frei von barbarischen Einflüssen, älter als andere griechische Stämme und daher die Urheber und Ahnherren der griechischen Kultur; Athen sei ein Zentrum von griechischer Identität.⁷⁸ Herodot zieht all das in Zweifel und will die Sonderstellung Athens nicht kommentarlos hinnehmen. Er erkennt die historischen Leistungen der Athener an, spricht an anderer Stelle aber warnende Worte und ist besorgt um die Entwicklung, die diese von ihm bewunderte und geschätzte Polis genommen hat.

Sparta

Sparta bildet zu Athen und den restlichen Griechen eine Antithese, sodass es schwierig ist, Sparta in der Griechen-Barbaren Polarität des griechischen Denkens zu verorten: Sparta ist das Andere im Inneren.⁷⁹ Das kann in kleineren Episoden deutlich werden, etwa in der Beschreibung vom Tod und Wahnsinn des spartanischen Königs Kleomenes (6.75). Den Athenern zufolge haben die Götter ihn mit Wahnsinn geschlagen, weil er das Heiligtum von Eleusis geplündert habe, und in Argos erzählt man eine ähnliche Geschichte, die auch ein blutiges Massaker an im Tempel Schutz suchenden Argivern beinhaltet. Die meisten Griechen glauben jedoch, Kleomenes habe seine göttliche

76 Thomas 2001: 223.

77 Vgl. Thomas 2001: 224.

78 Vgl. Thomas 2001: 224-225.

79 Vgl. Cartledge (1993: 80): "The Spartans [...] function as Herodotus' Greek other, a kind of control group on the Greek side of the Greek-barbarian polarity."

Bestrafung erfahren, weil er die Pythia von Delphi vergewaltigt habe. All diese Erklärungen, die jeweils eine Strafe durch die Götter im Kern haben, weisen die Spartaner zurück: Kleomenes sei wahnsinnig geworden, weil er seinen Wein auf skythische Art, also unverdünnt, getrunken habe (6.84).⁸⁰

Die Spartaner denken anders als ihre griechischen Nachbarn, haben andere politische Institutionen und sind von anderem Charakter. Sie mögen weniger energisch als die Athener sein und beizeiten vorrangig an ihre eigene Sicherheit denken, aber sie sind von verblüffender Tapferkeit, schrecken nicht davor zurück, sich der zahlenmäßig hoffnungslos überlegenen Perserarmee zu stellen und beweisen mitunter Klugheit und Weitblick: Anders als die athenische Volksversammlung lässt sich Kleomenes etwa nicht von Aristagoras dazu überreden, an der ionischen Revolte teilzunehmen (5.97).⁸¹ Außerdem kommen aus Sparta die besten Krieger Griechenlands: Die Spartiaten werden dazu angehalten, ein hartes und entbehrungsreiches Leben zu führen, das sie zu abgehärteten und widerstandsfähigen Kriegern werden lässt.

Wie exotisch die Spartaner Herodot erschienen sind, lässt sich daran erkennen, dass er ihnen als einzigen von den Griechen eine Ethnographie zukommen lässt (6.56-60), wie er das ansonsten nur bei den Barbarenvölkern zu tun pflegt. In dieser Ethnographie findet sich nun einiges, was die Spartaner für die übrigen Griechen als sehr fremd und anders erscheinen lassen musste. Das Ritual, das die Spartaner beim Begräbnis eines spartanischen Königs vollziehen, ist das gleiche, das auch "die Barbaren in Asien" (ἔστι οὕτως καὶ τοῖσι βαρβάροισι τοῖσι ἐν τῇ Ἀσίῃ, 6.58) praktizieren. Dem Begräbnis müssen nämlich nicht nur die Bewohner der Stadt, sondern auch eine festgelegte Zahl von Menschen aus dem Umland beiwohnen. Auch den Brauch, dass ein neuer König bei Amtsantritt allen Spartanern die Schulden erlässt, verbinde die Spartaner mit den Persern (6.59). Mit den Ägyptern wiederum haben die Spartaner die Sitte gemeinsam, dass Herolde, Flötenspieler und Köche ihr Handwerk von ihren Vätern erben und keines dieser Handwerke von jemandem erlernt werden darf, dem es nicht in die Wiege gelegt wurde (6.60).⁸²

Für besonders ungriechisch wurde auch stets das politische System Spartas gehalten, an dessen Spitze zwei Könige regieren, und auch Herodot diskutiert die Frage, ob es sich beim spartanischen Doppelkönigtum um eine barbarische oder eine griechische Institution handelt (6.53-55). Laut Herodot berichten die Spartaner selbst, dass die Lakedaimonier nach ihrer Ankunft in Lakonien das Doppelkönigtum eingerichtet hätten, um festzustellen, welcher Sohn ihres Königs Aristodemos der ältere sei, Eurysthenes oder Prokles. Die übrigen Griechen seien jedoch der

80 Vgl. für die Interpretation der Kleomenes-Stelle Luraghi 2006: 84.

81 Vgl. für diese Charakteristik der Spartaner Marincola 2001: 47 und Forsdyke 2006: 235.

82 Für eine Diskussion von barbarischen Einflüssen in der spartanischen Kultur vgl. Thomas 2001: 220 und Mitchell 2007: 38n79.

Meinung, dass Perseus, Sohn von Danaë, der früheste greifbare König der Dorer sei, wodurch gezeigt wäre, dass die spartanischen Könige Griechen seien. Doch Herodot gibt sich damit nicht zufrieden: Die griechischen Aufzeichnungen würden zwar bei Perseus enden, der noch dazu keinen sterblichen Vater hat, doch wenn man den Stammbaum der Danaë über Akrisios weiterverfolgt, lasse sich zeigen, dass die Könige der Dorer ursprünglich Ägypter waren (6.53). Im weiteren werden sogar noch Zweifel an Perseus' Status angemeldet: Die Perser erzählen, dass Perseus ursprünglich ein Assyrer gewesen sei und ein Grieche *geworden* sei, was seine Vorfahren nie gewesen seien (6.54).⁸³ Es stehen also viele Möglichkeiten im Raum: Das spartanische Doppelkönigtum könnte echt-griechisch sein, oder ägyptische beziehungsweise persische Wurzeln haben. Herodot kann sich zu keinem Urteil durchringen und bricht die Diskussion mit dem Hinweis ab, dass sich bereits viele andere mit diesem Thema befasst hätten.

Wiederum scheint Herodot zeigen zu wollen, dass die genaue Erforschung eines Volkes immer Verbindungen zu anderen Völkern ans Licht bringt und kein Volk, ob Griechen oder Barbaren, in einem kulturellen Vakuum lebt. Bei Herodot sind selbst sehr spezielle kulturelle Praktiken nicht auf ein Volk beschränkt und können auch von geographisch weit getrennten Völkern wie Spartanern und Persern geteilt werden. Wenn Herodot darauf hinweist, dass es zwischen der persischen und der spartanischen Kultur Parallelen gibt, soll damit jedoch nicht ausgedrückt werden, dass die Spartaner weniger griechisch als beispielsweise die Athener seien. Die Übernahme fremder Kulturpraktiken ist im Gegenteil ein natürlich und regelmäßig stattfindender Prozess, der nur indirekte Rückschlüsse auf die beteiligten Kollektividentitäten zulässt.⁸⁴ Wenn etwa die Phönizier von den Ägyptern die Praxis der Beschneidung übernehmen, werden sie deswegen nicht weniger phönizisch.

Ein Denken in zu strikten Antithesen wird dem Text der *Historien* nicht gerecht: Wenn der Hinweis, dass spartanische Begräbnisriten jenen der Perser ähneln, tatsächlich andeuten soll, dass die Spartaner zu einem gewissen Grad Nicht-Griechen seien, wird diese Anspielung von anderen, wesentlich bedeutenderen Stellen überdeckt. Im Dialog zwischen Xerxes und Demaratos (7.102-103) vor den bevorstehenden Schlachten zwischen Griechen und Persern werden von allen Griechen gerade die Spartaner hervorgehoben, denn sie würden aufgrund ihrer eisernen Disziplin das Griechenheer zu einem ernstzunehmenden Gegner für die Perser machen.⁸⁵ Dass die Spartaner Griechen sind und als solche empfunden wurden, daran kann kein Zweifel bestehen.

83 Meine Zusammenfassung der Stelle folgt Thomas 2001: 220.

84 Vgl Hall 2001: 171.

85 Eine Analyse des Dialoges zwischen Xerxes und Demaratos gibt es bei Thomas 2001: 214 und Thomas 2006: 69.

Herodots Barbarenbild

Die Griechen zu Herodots Zeit bedienen sich eines simplen Schemas zur Einteilung der Menschheit: Es gibt Griechen und ihr Gegenstück, die Nicht-Griechen oder Barbaren. Ein solches Denken in Polaritäten erhielt eine wissenschaftliche Grundlage durch die theoretischen Schriften kleinasiatischer Naturphilosophen, die versuchten, die Kosmogonie und die Entstehung des Universums anhand von Gegensatzsystemen zu verstehen.⁸⁶ In Folge wurde dieser Ansatz auf weitere Bereiche, etwa die Geographie, übertragen: Anaximander teilt in seiner Schrift *Γῆς περίοδος* (DK 12 A 2) die Welt in zwei symmetrische Hälften, die Hekataios von Milet (FGrHist F. 17, 18a) Europa und Asien nennt und als von einem gewaltigen Ozean umschlossen konzipiert. Wie alt die Dichotomie von Griechen und Barbaren im Speziellen ist, lässt sich schwer feststellen, als mögliche Entstehungszeitpunkte werden die Zeit der Koloniegründungen oder die Perserkriege genannt. Bei Homer ist ein Konzept vom Anderen erst in Umrissen fassbar: Nur wenige Stellen in der Ilias geben einen Hinweis auf eine nicht griechisch-sprechende Sprachschicht (2.803, 867, 4.437) und die kulturellen Unterschiede zwischen Trojanern und Griechen sind marginal: Simon Hornblower (2008: 38) bezeichnet die Pferdeopfer für Flüsse oder das Singen von Klageliedern bei Begräbnissen als speziell trojanische Rituale, ansonsten seien kulturelle Unterschiede aber nicht fassbar.⁸⁷ Der spätest mögliche Zeitpunkt zur Entwicklung der Griechen-Barbaren Dichotomie, die Perserkriege, erscheint aufgrund der in Kapitel 1 besprochenen identitätsstiftenden Momente unwahrscheinlich, da diese auch immer eine Abgrenzung vom Fremden beinhalten.⁸⁸

Die strikte Dichotomie, wie sie auch Herodot im Proömium anzitiert, lässt nicht nur die Griechen als wesentlich einheitlicher erscheinen, als sie es tatsächlich je waren. Auch die Nicht-Griechen, oder Barbaren, um den erst allmählich pejorativ gebrauchten Ausdruck zu verwenden, sind weit davon entfernt, ein homogenes Kollektiv zu bilden. Dennoch werden Ägypter, Skythen, Libyer, Massageten oder Perser, trotz aller Unterschiede die zwischen ihnen bestehen, mit dem Pauschalbegriff *Barbar* bezeichnet.

Das Wort *Barbar* (βάρβαρος) bezeichnet zunächst nur einen Menschen, der eine andere Sprache (λόγος) spricht. Der Begriff erhält jedoch bald eine pejorative Bedeutung, unterstellt dem Bezeichneten Genussucht, Blutrünstigkeit, das Fehlen eines gesunden Moralempfindens, sowie

86 Vgl. Mitchell 2007: 61.

87 Selbst diese vorsichtige Argumentation lässt sich noch abschwächen. Dass im Heer der Achaier kaum Klagelieder gesungen werden, liegt schlicht daran, dass die Griechen ihre Frauen nicht nach Troja mitgebracht haben. Darüber hinaus darf die Klage der Briseis und der Sklavinnen um Patroklos im 19. Gesang (282-301) nicht vergessen werden. Vor diesem Hintergrund lässt sich die These nicht halten, dass das Singen von Klageliedern in der Ilias als speziell trojanische Praxis markiert sei.

88 Dagegen etwa Edith Hall (1989), die die Griechen-Barbaren Dichotomie als ein nach den Perserkriegen entwickeltes Konstrukt des 5. Jahrhunderts ansieht, dass vor allem auf der athenischen Bühne verwirklicht wurde.

Maß- und Respektlosigkeit den Göttern und Gesetzen gegenüber. Die Entwicklung des Begriffs lässt sich aus der zweifachen Bedeutung des Wortes *λόγος* erklären: Es bedeutet nicht nur Sprache, sondern auch Vernunft und die Fähigkeit zum rationalen Denken. Zunächst wird den Barbaren nur ersteres abgesprochen, später auch zweiteres.⁸⁹ Barbaren seien demnach nicht nur im wörtlichen Sinne Sklaven, sondern aufgrund einer fehlenden rationalen Kontrollinstanz auch ihren Gefühlsregungen und Empfindungen auf sklavischer Weise ausgeliefert. Dass das Wort im 5. Jahrhundert zunehmend pejorativ gebraucht wird, hängt sicherlich mit den Perserkriegen zusammen. Bei Herodot, der das Wort meist wertneutral verwendet (man könnte es in etwa mit "Ausländer" wiedergeben), ist "Barbar" nur selten negativ konnotiert: An einer Stelle, an der er beschreibt, wie der Tyrann Peisistratos die Athener mit einem Bühnentrick täuscht, um wieder als Herrscher eingesetzt zu werden (1.60), zieht Herodot einen wenig schmeichelhaften Vergleich: Er können sich nicht vorstellen, dass die Athener sich so hätten täuschen lassen, "weil die Griechen sich seit uralten Zeiten von den Barbaren darin unterscheiden, dass sie klüger sind und weniger empfänglich für offensichtliche Dummheiten."⁹⁰ Unmissverständlich ist der Gebrauch des Wortes auch, wenn Herodot beschreibt, wie Xerxes den Hellespont auspeitschen lässt (7.35): Xerxes' Reden an dieser Stelle seien "barbarisch und frevelhaft" (*βάρβαρα τε καὶ ἀτάσθαλα*).

Die Lektüre einschlägiger Stellen bei griechischen Autoren verschiedener Genres und Epochen lässt jedenfalls den Schluss zu, dass das Gegensatzpaar Griechen-Barbaren in der Antike ein fest etablierter und nicht angezweifelter Topos war.⁹¹ Bei Herodot, der den als barbarisch bezeichneten Völkern aufrichtiges Interesse entgegenbringt und möglichst viel Wissen über sie zu sammeln versucht, werden zumindest allzu grobe Stereotypisierungen aufgebrochen. Dazu trägt die Einsicht bei, dass die Bezeichnung "Barbar" immer von der Sprecherperspektive abhängt: Für die Ägypter sind zum Beispiel die Griechen Barbaren (2.158). Außerdem erkennt Herodot, dass jedes Volk seine eigene Kultur und die eigenen Bräuche für die besten hält.⁹² Daher stehe niemandem zu, wertende Urteile über fremde Kulturen zu urteilen und das eine Volk für "besser" oder "schlechter" als das andere zu halten.⁹³ Spätere Autoren, auch solche, die sich direkt auf Herodot beziehen, haben diese komplex-nuancierte Darstellung oftmals vereinfacht oder bilden eine Extremposition, wie etwa Aristoteles, der in der Politik festhält, dass Barbaren von Natur aus Sklaven seien (1259b, 1285a19-21). Insgesamt dürfen wir mit Jon Hesk (2010: 215) wohl annehmen, dass die Griechen des 5. Jahrhunderts mit den Barbaren nicht nur negative Stereotype verbunden haben, sondern auch

89 Für die Begriffsgeschichte des Wortes "*βάρβαρος*" vgl. Baldry 1961: 69f.)

90 *ἐπεὶ γε ἀπεκρίθη ἐκ παλαιτέρου τοῦ βαρβάρου ἔθνεος τὸ Ἑλληνικὸν ἔθνος καὶ δεξιώτερον καὶ εὐθεϊνὴς ἡλιθίου ἀπηλλαγμένον μᾶλλον* (1.60).

91 Vgl. McCoskey 2012: 56.

92 Auf diese Erkenntnis läuft das 3.38 beschriebene Experiment des Dareios hinaus.

93 Es ist diese Haltung, die ihm bei Pseudo-Plutarch (*De malign. Her. 12*) die Bezeichnung *φιλοβάρβαρος* einbringt.

ein gesundes Interesse an nicht-griechischen Kulturen hatten. In klassischer Zeit war "orientalische" Kunst und Mode *en vogue* in Griechenland, und das Interesse an Reiseberichten und Dramen, die ferne Länder und fremde Kulturen zum Inhalt hatten, passt ebenfalls zu diesem Trend. Doch positives Interesse an fremden Kulturen bedeutet nicht, dass diese nicht vereinfacht dargestellt werden, zum Opfer imperialistischer Bemühungen werden können oder nur als exotisches Anderes dienen, um das eigene Selbstverständnis zu schärfen.

Bei aller Innovationslust und Feinfühligkeit, die wir Herodot zuschreiben wollen, ist er ein Sohn seiner Zeit. Das griechische Konzept der Dichotomie von Griechen und Nicht-Griechen prägt auch seine Darstellung der sogenannten Barbaren, der wir nun unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen.

Perser

Wenn Herodot im Proömium die Absicht äußert, die Kriege zwischen Griechen und Barbaren schildern zu wollen, meint er damit genauer gesprochen die Kriege zwischen Griechen und Persern. Während bei einem modernen, durchschnittlich gebildeten Leser der *Historien* ein gewisses Grundwissen über die Griechen vorausgesetzt werden darf, lässt sich das, was heute über das antike Perserreich generell bekannt ist (und über die verzerrte Darstellung in Hollywoodfilmen wie *300* (2006) hinausgeht), knapp zusammenfassen: Dass es groß war, dass es an der Eroberung Griechenlands scheiterte und dass es, viel später allerdings, selbst eingenommen wurde, und zwar von Alexander dem Großen.⁹⁴ Häufig werden die Perserkriege mit dem trojanischen Krieg verglichen, doch wird bei Herodot deutlich, dass der Unterschied zwischen Griechen und Persern von anderer Qualität ist als jener zwischen Homers Achaiern und Trojanern, die beide von Königen regiert wurden, zu den gleichen Göttern beteten und kulturell kaum differenziert waren. Die Perser müssen jedoch erst in einer Ethnographie vorgestellt werden (1.131-140); bei Herodot stets ein Zeichen für kulturelle Andersartigkeit. Immer wieder wird der Leser daran erinnert, dass die Perser nicht in einer Demokratie mit regelmäßigen, öffentlichen Versammlungen leben, sondern Untertanen eines absolut regierenden Großkönigs sind (e.g. 7.11; 8.69; 9.41-42).⁹⁵

Da die Perser unseres Wissens nach keine eigene Historiographie entwickelt haben, sind wir für Informationen über das mächtige Perserreich der Antike großteils auf fremde Quellen angewiesen, wobei der griechischen Geschichtsschreibung und dabei vor allem Herodot große Bedeutung zugeschrieben werden muss. Die Faktentreue seiner Darstellung von persischer Geschichte und Kultur ist ein heikler Punkt und an manchen Stellen umstritten: Einige Historiker

94 Vgl. Flower 2006: 274.

95 Über die kulturellen Unterschiede zwischen Griechen und Persern in Hinblick auf Sprache und Politik vgl. Flower 2006: 276.

vertreten die These, dass der "falsche Smerdis" (3.30 und 3.61ff) tatsächlich ein Sohn des Kyros und Bruder des Kambyses gewesen sei, doch Dareios habe dies abgestritten, um seinen eigenen Thronanspruch zu legitimieren. Ebenso wird angezweifelt, dass die Perser jemals Teil des Mederreiches gewesen seien, da es keine archäologischen Hinweise auf ein geeintes medisches Reich gibt. Auch der Frevel des von Herodot als wahnsinnig bezeichnete Kambyses gegen den heiligen ägyptischen Apis-Stier (3.27-29) hat sich dank archäologischer Funde als Falschinformation herausgestellt: In diesem Fall steht zu vermuten, dass Herodot von seinen ägyptischen Informanten in die Irre geführt wurde.⁹⁶ Die persische Ethnographie (1,131-140) hält Michael Flower (2006: 280) für "a mixture of the idealised, the fairly accurate, and the somewhat misunderstood."

Oftmals hält Herodot in der Beschreibung der Perser seinem (griechischen) Publikum einen Spiegel vor:

Am meisten schätzen sie (sc. die Perser) die, die am nächsten bei ihnen wohnen, und dann die nächsten nach diesen. Sie gehen dabei nach dieser Logik vor: Am wenigsten halten sie von denen, die am weitesten von ihnen weg wohnen, denn sie glauben, dass sie selbst in jeder Hinsicht von allen Völkern das beste sind, die anderen an ihren Errungenschaften nur teilweise Anteil haben und die, die am weitesten weg wohnen, die untersten Menschen sind.⁹⁷

Der überhebliche Stolz auf die eigene Kultur und die Vorstellung, dass andere Völker im Vergleich defizitär seien, sind Empfindungen, die den meisten Griechen des 5. Jahrhunderts nicht fremd sein dürften.⁹⁸ Da sowohl Perser als auch Griechen viele Bräuche von fremden Völkern übernommen haben,⁹⁹ erscheint eine solche Einstellung in beiden Fällen als bizarr übersteigter und fehlgeleiteter Patriotismus. An mehreren Stellen bekommen die Griechen zu spüren, dass die Perser sich als superiore Kultur ansehen: Sie verspotten griechische Essgewohnheiten (1.133) und die politische Einrichtung der Volksversammlung (1.153). Von griechischer Seite hingegen kommt stets der Vorwurf, dass die Perser sich allzu sehr dem Genuss und dem Luxus hingeben (7.102; 8.26; 9.82), was sie allmählich weich und weniger kriegstüchtig werden lässt. Der Topos von verweichlichten und abgehärteten Menschen zieht sich wie ein roter Faden durch die Historien, und Herodot sieht einen Grund für die Niederlage der Perser gegen die zahlenmäßig unterlegenen Griechen sicherlich in ihrem Abrücken von früherer Disziplin und Enthaltbarkeit.¹⁰⁰

96 Diese Beispiele sind aus Flower 2006: 279-280 entnommen.

97 τιμῶσι δὲ ἐκ πάντων τοὺς ἄγχιστα ἐωυτῶν οἰκέοντας μετὰ γε ἐωυτούς, δευτέρα δὲ τοὺς δευτέρους: μετὰ δὲ κατὰ λόγον προβαίνοντες τιμῶσι· ἥκιστα δὲ τοὺς ἐωυτῶν ἑκαστάτω οἰκημένους ἐν τιμῇ ἄγονται, νομίζοντες ἐωυτούς εἶναι ἀνθρώπων μακρῶν τὰ πάντα ἀρίστους, τοὺς δὲ ἄλλους κατὰ λόγον τῆς ἀρετῆς ἀντέχεσθαι, τοὺς δὲ ἑκαστάτω οἰκέοντας ἀπὸ ἐωυτῶν κακίστους εἶναι (1.134).

98 Vgl. Rood 2006: 300.

99 Von den Griechen haben die Perser zum Beispiel die Praxis der Päderastie übernommen (1.135), außerdem benutzen sie vor Plataiai einen griechischen Seher (9.37).

100 Herodot gibt die Verweichlichung der Perser durch allzu großen Luxus als einen, aber nicht als *einzigsten* Grund für ihr Scheitern in den Perserkriegen an, wie auch Michael Flower betont (2006: 284-285). Auch politische Freiheit trage zu militärischer Stärke bei (7,101-104), weshalb auch der wiederkehrende Kontrast zwischen persischem

In den Büchern 1-4 zeichnet sich jedoch ein wesentlich triftigerer Grund für das wiederholte militärische Scheitern der Perser ab: Ihre Unfähigkeit, fremde Kulturen zu verstehen und einzuschätzen. Die Kriege gegen die Massageten, Aithiopier und Skythen reichen in ihren Ergebnissen von Schande bis Katastrophe und weisen die überheblichen Perser jeweils in die Schranken. Als höher entwickelte und besser ausgerüstete Kultur scheitern sie aufgrund ihrer mangelnden Flexibilität jeweils an einem vergleichsweise primitiven Volk. Häufig werden die persischen Kampagnen gegen die Barbarenvölker der ersten vier Bücher als Folie für Dareios' und Xerxes' Unternehmungen gegen die Griechen gelesen, die von den Persern ebenfalls für rückständige Hinterwäldler gehalten werden.¹⁰¹

Das Ende des großen persischen Königs Kyros ist bei Herodot einer Mischung aus der eben beschriebenen Überheblichkeit und der den Persern eigenen Kriegslust geschuldet, die wiederum in der Überzeugung wurzelt, dass ganz Asien den Persern zustehe (1.4 und 9.116). Schon im ersten Buch zeichnet sich der bevorstehende Krieg der Kontinente ab, als die Spartaner Gesandte zu Kyros schicken um darum zu bitten, von einer Attacke auf griechisches Land abzusehen. Kyros' Antwort auf das friedliche Gesuch ist eine kaum verhüllte Drohung:

Ich habe Männer wie euch nie gefürchtet, die einen Ort in der Stadtmitte festlegen, an dem sie sich versammeln, Eide schwören und sich doch gegenseitig betrügen: Wenn ich nur lange genug bei Kräften bleibe, werdet ihr nicht das Schicksal der Ionier zu besprechen haben, sondern euer eigenes!¹⁰²

Es ist diese Einstellung, die Kyros bei den nomadischen Massageten ein unzeitiges und grausames Ende bereiten sollte (1.214).

Ähnlich wie Homers *Ilias* entfalten die *Historien* ihre dramatische Wirkung besonders dann, wenn klar wird, dass es sich bei den Feinden um ebenbürtige Gegner handelt, die sich auch große moralische Verfehlungen zu Schulden haben kommen lassen: So sollen die Perser von Gold und Reichtum verblindet sein und weder göttliche noch menschliche Gesetze achten. Themistokles beschuldigt etwa Xerxes, griechische Tempel entehrt und Gräber geschändet zu haben, und im Aufbegehren gegen den Willen der Natur und der Götter sich der Hybris schlechthin schuldig gemacht zu haben (8.109, vgl. 9.76).

Die politischen Strukturen der Perser, an deren Spitze ein omnipotenter, keinen Widerspruch duldender Großkönig steht, haben im Griechenland viel zum Bild des sklavischen und einem Tyrannen hörigen Perser beigetragen. Auch Herodot lässt Xerxes mit unverhohlenem Zorn reagieren, wenn er von seinen Gesprächspartnern nicht uneingeschränkte Zustimmung erfährt,

Despotismus und griechischer Freiheit eine tragende Rolle für die Gesamtinterpretation spielt (vgl. Forsdyke 2006: 233).

101 Für die Interpretation der persischen Unternehmungen in den Büchern 1-4 vgl. Romm 1998: 112.

102 οὐκ ἔδεισά κω ἄνδρας τοιούτους, τοῖσι ἐστὶ χώρος ἐν μέσῃ τῇ πόλει ἀποδεδεγμένος ἐς τὸν συλλεγόμενοι ἀλλήλους ὀμνύντες ἐξαπατῶσι· τοῖσι, ἦν ἐγὼ ὑγιαίνω, οὐ τὰ Ἴώνων πάθεα ἔσται ἔλλεσχα ἀλλὰ τὰ οἰκία (1.153).

selbst wenn es sich um Familienmitglieder handelt, etwa um seinen Onkel Artabanos (7.11) oder seinen Bruder Masistes (9.111). Das Motiv der persischen Jähzornigkeit wird bei Kambyses, dessen Zeichnung am ehesten dem stereotypen persischen Großkönig ähnelt, erwartungsgemäß auf die Spitze getrieben: Weil sein Mundschenk Prexaspes ihn auf die Frage hin, was seine Untertanen von ihm hielten, darauf hinweist, dass mancherorts gemunkelt werde, dass Kambyses dem Trinken allzu zugeneigt wäre, schießt der Perserkönig dem Sohn des Prexaspes einen Pfeil genau ins Herz, um zu beweisen, dass das Gerede des Volkes nur Geschwätz sei (3.33-36).

Häufig ist vom grenzenlosen Imperialismus der Perser die Rede (3.133-139, 6.44; 4.48, 6.94; 7.138), der im Kern auch dem Selbstbild der historischen Perser entsprechen dürfte: Die Überzeugung, dass ganz Asien den Persern zustehe, wurde bereits erwähnt, und Michael Flower (2006: 277) hält fest, dass nach Kyros alle persischen Könige den Drang verspürt hätten, dem Reich neue Gebiete hinzuzufügen. Doch die Perser sind nicht nur Aggressoren: Der Heereszug gegen Athen wird auch als Rachekrieg verstanden, denn Athen hatte sich am ionischen Aufstand beteiligt, in dessen Verlauf auch Sardeis in Brand gesteckt werden konnte. Auch nach griechischem Verständnis hatten die Perser eine Legitimation für den Zug nach Griechenland, da während des ionischen Aufstandes persische Heiligtümer, vor allem in Sardeis, geschändet wurden.¹⁰³

Eines der gängigsten Stereotypen in den *Historien* ist der persische Luxus, der an einer Stelle pointiert mit der einfachen Lebensweise der Griechen kontrastiert wird. Nach der siegreichen Schlacht von Plataiai lassen die Griechen zwei Festessen ausrichten, eines auf aufwendige persische Art, eines auf kärgliche griechische. Der direkte Vergleich lässt Pausanias ausrufen, dass nur ein Narr es auf sich nehmen würde, im Besitz solcher Reichtümer ein so armes Land wie Griechenland einnehmen zu wollen (9.82). Wenn Herodot auch mit all diesen Stereotypen vertraut ist, bemüht er sich doch um ausgewogene und faire Darstellungen der persischen Könige, denen erstaunlich viel Platz eingeräumt wird, wenn man bedenkt, dass es sich bei den *Historien* um ein griechisches Geschichtswerk handelt.¹⁰⁴

Am Porträt von Kyros wird beispielsweise die Polarität von (persischer) Sklaverei und (griechischer) Freiheit aufgebrochen: Wenn andere persische Könige ihren Untertanen auch Sklaverei gebracht haben mögen, so brachte ihnen Kyros Freiheit, und machte aus einem beherrschten Volk ein Herrschervolk (1.127; 1.210; 3.82). In der griechischen Literatur genießt Kyros generell eine gute Presse, auch wenn er am Ende, verblendet von Kriegslust und

103 Vgl. Dewald & Marincola 2006: 9.

104 Michael Flower (2006: 274) kommentiert das folgendermaßen: "It may come as a surprise [...] that the *Histories* of Herodotus is as much about Persia as about Greece, and that individual Persians are given just as much narrative space as individual Greeks. In fact the Persian kings Cyrus, Cambyses, Darius, and Xerxes, as well as Xerxes' cousin Mardonius, figure even more largely in the narrative than the Athenian general Themistocles or the Spartan king Leonidas."

übersteigertem Selbstvertrauen, ein unwürdiges Ende finden sollte.¹⁰⁵

Die Darstellung des Kambyses kommt einem stereotypen Porträt eines tyrannischen persischen Großkönigs noch am nächsten.¹⁰⁶ Er sei wahnsinnig gewesen, und sein Wahnsinn habe ihn angetrieben, persische Normen zu missachten und gegen ägyptische Götter und Heiligtümer zu freveln (3.16; 3.27-38). Interessant ist der Grund, weshalb Herodot Kambyses für wahnsinnig hält. Er habe nicht verstanden, dass jedes Volk seine eigene Kultur und Religion für die beste hält, und nur ein Wahnsinniger könnte auf den Gedanken kommen, fremde kulturelle Normen nicht zu beachten und zu verspotten (3.38).

Von Dareios hingegen berichtet Herodot, dass er davon abgesehen habe, den Sestoris-Statuen vor einem Hephaistostempel nahe Memphis eine eigene Statue von sich selbst hinzuzufügen, nachdem die dortigen Priester ihn überredet hatten, dass dies unpassend sei, da Sesostris wesentlich größere Leistungen vollbracht habe. Dareios soll sich das gefallen haben lassen (2.110).¹⁰⁷ Die bereits besprochene Befragung von Indern und Griechen zu ihren Begräbnisriten unterstreicht Dareios' Feinfühligkeit für fremde Kulturen noch weiter (3.38). Die Skrupellosigkeit jedoch, mit der er die Macht erlangt hat (3.71; 3.85-87) und die Kaltblütigkeit, mit der er diese Macht erhält, hat etwas Beunruhigendes; ebenso die sophistisch anmutende Formulierung, dass Lügen und die Wahrheit zu sagen lediglich zwei verschiedene Mittel seien, um die eigenen Ziele zu erreichen (3.72). Dareios ist gewisserweise eine Folie für Xerxes: Die Überquerung der Donau, die Hinrichtung der Söhne des Oiobazos und sein erfolgloser Feldzug gegen die Skythen präfigurieren Ereignisse in Xerxes Regentschaft: Die Überquerung des Hellespont, die Hinrichtung des Sohnes des Pythios und der desaströse Feldzug gegen die Griechen.¹⁰⁸

Die größte Aufmerksamkeit von allen Perserkönigen wird Xerxes zuteil, dessen Invasion Griechenlands im Jahre 480 auch den Höhepunkt des Werkes darstellt. Seine Darstellung ist komplex und hat mit dem maßlosen, feigen und weibischen Xerxes aus Aeschylus' *Persern* nur wenig gemein.¹⁰⁹ Sein Charakter kann an vielen Stellen die hohen ethischen Normen nicht erfüllen, wie sie in der Perser-Ethnographie des 1. Buches festgelegt sind. Er zerstückelt den Lyder Pythios (7.39) obwohl nicht einmal ein König einen Mann für ein einzelnes Vergehen hinrichten darf (1.137), lässt den Hellespont auspeitschen (7.35),¹¹⁰ obwohl Flüsse bei den Persern in hohen Ehren

105 Vgl. Mitchell 2007: 150.

106 Für die Kambyses-Darstellung in den *Historien* vgl. Romm 1998: 110, Marincola 2001: 46 und Rood 2006: 298-299.

107 Die Vermutung liegt nahe, dass es sich bei dieser Geschichte um eine Erfindung stolzer ägyptischer Priester handelt, die versuchen, die eigene Kultur gegenüber der persischen aufzuwerten.

108 Für die Darstellung des Dareios in den *Historien* vgl. Flower 2006: 282.

109 Vgl. vor allem die Verse 465-71 und 739-86 für die Zeichnung des aischyleischen Xerxes.

110 Dieses Vergehen wird gemeinhin für den Inbegriff von Hybris gehalten. Das persische Trachten nach Dominanz über die Natur ist bei Romm 2006: 188-190 analysiert.

stehen (1.138), er verstümmelt den spartanischen König Leonidas trotz dessen Tapferkeit, obwohl die Perser laut Herodot "mehr als alle anderen Völkern jene Männer ehren, die sich im Krieg auszeichnen können" (7.238). Die letzte Szene, in der Xerxes auftritt, zeigt ihn als gealterten und schwachen Tyrann, der von seinen Empfindungen übermannt wird und durch seine unkontrollierbare Begierde erst nach der Frau, dann nach der Tochter seines Bruders alle Normen überschreitet und eine Familientragödie auslöst (9.108-113). Diese Schlussvignette kann auch als Warnung vor monarchischer Herrschaft im Allgemeinen dienen: Xerxes zeigt hier genau jene Eigenschaften, die Otanes in der Verfassungsdebatte (3.80) als typisch für einen Monarchen ausgemacht hat: Neid, Machtmissbrauch, Unbeständigkeit und Gewalt gegen Frauen. Herodots Xerxes ist jedoch ein vielschichtigerer Charakter, als die obige Schilderung vermuten lassen würde: Er ist bewegt von der Hingabe seiner Untertanen zu ihm (7.28-28), spendet am Hellespont ein Trankopfer für die Sonne (7.54), erkennt die militärische Klugheit der Artemisia an (8.103) und bricht beim Blick auf seine Truppen und Flotten in Tränen aus, als ihm schlagartig die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens bewusst wird (7.45-47).¹¹¹

Herodots Sprache bei der Beschreibung der persischen Kultur bleibt stets nüchtern-sachlich und ist nur selten wertend. Er beschreibt, dass die Perser bei ihren Versammlungen Wein einsetzen, um im trunkenen Zustand leichter eine Entscheidung treffen zu können, die am nächsten Morgen in aller Nüchternheit überprüft wird. Auch die umgekehrte Variante kennt Herodot: Nüchterne Entscheidungen pflegen in angetrunkene Zustand noch einmal überdacht und bestätigt oder verworfen zu werden (1.133). Insgesamt hält Herodot die Perser für ehrlich und fromm; einige ihrer Bräuche entlocken ihm explizites Lob (1.137), etwa die Tatsache, dass die Perser ihre Söhne nur drei Dinge zu lehren pflegen: Reiten, schießen und die Wahrheit sagen. Er räumt ein, dass die Perser bei Marathon (6.113), Plataiai (9.62-63) und Mykale (9.102) bis zum Tode tapfer gekämpft haben. Herodots Perserbild scheint überraschend positiv zu sein: Obwohl sie allzu sehr auf ihre zahlenmäßige Überlegenheit vertrauen, dazu neigen, ihre Gegner zu unterschätzen und einige abscheuliche Kriegsverbrechen zu verantworten haben, treten sie dem Leser der *Historien* doch als ein nobles Volk von edlem Aussehen und Charakter entgegen, das genau wie die Griechen danach strebt, große Taten zu vollbringen.¹¹² Wenn einzelne Perser wie Mardonios extrem negativ gezeichnet werden (vgl. 7.61; 9.48 und 9.58), ist das einzig dem offenbar besonders verwerflichen Charakters eines Individuums geschuldet und nicht als generelle Kritik am gesamten persischen Volk gedacht. Einzig Herodots Darstellung der persischen Frauen ist tief im Bereich der Stereotypen verankert: Herodot hat nur wenig Erhellendes zum alltäglichen Leben und Einfluss der

111 Für die Darstellung von Herodots' Xerxes vgl. Marincola 2001: 46-47, Flower 2006: 282-283

112 Diese Einschätzung folgt Flower 2006: 285.

Perserinnen zu vermehren und zeichnet sie alle ziemlich einheitlich als grausam, gewalttätig, machtbesessen und jähzornig, was leicht in Einklang zu bringen ist mit dem griechischen Konzept vom Orient als dekadent, unmoralisch und verweiblicht.¹¹³

Herodot ist weit davon entfernt, in seinen *Historien* eine anti-persische Ideologie abzubilden, wie sie etwa vom attisch-delischen Seebund propagiert und von Benjamin Isaac zurecht als antiker Proto-Rassismus bezeichnet wurde.¹¹⁴ Er respektiert die Perser und stellt sie nicht als verachtenswerte Herrscher eines grausamen Imperiums dar, die durch die moralisch und kulturell überlegenen Griechen eine gerechte Niederlage erlitten haben. Die Dichotomie von freien Griechen und unterwürfigen Persern mag sich in manchen Texten abbilden, man denke an die *Perser* des Aischylos, jedoch nicht in Herodots *Historien*. Wenn seine Zeitgenossen ein Konzept vom Perser als schwach, verweiblicht-verweichlicht und sklavisch vertreten haben, haben die *Historien* den Zweck, dieses Narrativ zu kritisieren, dekonstruieren, modifizieren, abzuschwächen und richtigzustellen.¹¹⁵ Eine Strategie dazu ist, den Unterschied zwischen Griechen und Persern zu verkleinern; das Andere im Selbst zu zeigen und umgekehrt. Diesem Zweck dient eine bemerkenswerte Passage, in der Herodot die Möglichkeit in den Raum stellt, dass Perseus, der griechische Ur-Heros aus Argos, ursprünglich Assyrer war und erst Grieche geworden ist. Außerdem ist Perseus' Sohn Perses anerkannterweise der Ahnherr der Perser.¹¹⁶ Herodots Spiel mit Genealogien ist nicht immer leicht zu durchschauen. Geht es ihm darum, den Verkündern von plumper Barbarenfeindlichkeit die Argumentationsgrundlage zu entziehen? Oder ist in der Betonung von gemeinsamen Wurzeln der Wunsch nach einem friedlichen Nebeneinander der Kulturen ausgedrückt? Der Respekt und die Anerkennung, die Herodot den Persern entgegenbringt, lässt jedenfalls verständlich werden, warum Herodot mancherorts als Barbarenfreund verunglimpft wurde. Er ist sicher niemand, der die Griechen gelehrt hat, fremde Kulturen mit Geringschätzung und Überheblichkeit zu sehen. Wenn diese Botschaft aus dem Text herausgelesen wurde, ist der Grund dafür eher in den Bedürfnissen des jeweiligen Lesers als in den *Historien* selbst zu suchen.

Lyder

Die ersten Barbaren, die in den *Historien* vorgestellt werden, sind die Lyder. Ihre Beschreibung im 1. Buch nimmt bereits viele der Elemente vorweg, die für die ausführlicheren Ethnographien der späteren Bücher typisch sein werden. Auf Kurios-Bemerkenswertes folgen Bauwerke und

113 Vgl. Flower 2006: 284.

114 Vgl. Johnson 2007: 270.

115 Vgl. Flower 2006: 275.

116 Die Stelle wird bei Thomas 2001: 221, Hornblower 2008: 49 und Zacharia 2008: 30 diskutiert. Durch die genealogische Verbindung zwischen dem Perserreich und Argos ließen sich auch die Loyalitätsverhältnisse der Argiver während der Perserkriege leichter erklären.

schließlich Sitten und Bräuche. Untypisch ist jedoch, dass Herodot die Beschreibung des lydischen Volkes erst unternimmt, nachdem sie von den Persern bezwungen wurden, während spätere Ethnographien üblicherweise an der Stelle platziert werden, an der das beschriebene Volk erstmals in Kontakt mit den Persern tritt.¹¹⁷

Bei ihrem ersten Auftreten in den *Historien* sind die Lyder ein wohlhabendes und expansionsfreudiges Volk, das gerade am Beginn der von Gyges eingerichteten Mermnaden-Dynastie steht.¹¹⁸ Ihr Land ist reich an Rohstoffen, und die Nähe zu den griechischen Städten an der kleinasiatischen Küste hat dazu geführt, dass sie auch einige griechische Bräuche übernommen haben: Vor allem König Kroisos bringt den griechischen Orakeln reiche Opfergaben.¹¹⁹ Zu Herodots Zeiten jedoch hielt man die Lyder längst für ein lasches, verweichlichtes Volk, das gerne dem Luxus frönt und sanfter Musik lauscht. Wie es zu dieser wundersamen Wandlung gekommen ist, wird aus dem Text ersichtlich. Nach einer lydischen Revolte erkundigt Kyros sich bei Kroisos, wie die Lage in den Griff gebracht werden kann. Weil Kroisos fürchtet, dass Kyros die völlige Zerstörung Lydiens vorhat, rät er ihm folgendes:

Vergib den Lydern, und befehl ihnen dies, damit sie nicht wieder rebellieren und dir gefährlich werden: Gib ihnen Nachricht, dass das Tragen von Waffen verboten sei und befehl ihnen, ein weiches Hemd unter ihrer Kleidung zu tragen und Stiefel. Trage ihnen auf, die Kithara und die Harfe spielen zu lernen und die Kinder darin zu unterrichten, einen kleinen Laden zu betreiben. Bald wirst du sehen, mein König, dass aus den Männern Frauen geworden sind, die dir nicht gefährlich werden und nicht rebellieren.¹²⁰

Die Erklärung für den veränderten Charakter der Lyder liegt also darin, dass die Perser ihnen eine neue Kultur aufgezwängt haben.¹²¹

Wie erwähnt wird an der Beschreibung der Lyder schon früh Herodots ethnographische Technik ersichtlich, etwa wenn er darauf hinweist dass die lydische Kultur wie die griechische sei, nur dass die Lyder ihre Töchter prostituieren (1.94). Fremdes wird in den *Historien* stets an Eigenem gemessen. Aufgrund der Ähnlichkeit mit der griechischen Kultur sei es nicht nötig, über die lydische Kultur viele Worte zu verlieren, doch erwähnt Herodot noch, dass die Lyder Gold- und Silbermünzen, Läden und viele Spiele erfunden haben. Den Respekt, den die Lyder der griechischen Kultur entgegenbringen, erkennt man daran, dass lydische Könige wie Gyges (1.13-14), Alyattes

117 Vgl. Rood 2006: 291-293.

118 Herodot erwähnt, dass vor den Mermnaden die Herakliden in Lydien regiert hätten, die sich über Alkaios von Herakles ableiten (1,7). Es wird zwar nicht explizit ausgesprochen, dass Kroisos' Dynastie griechischen Ursprungs sei, dennoch bleibt die Schlussfolgerung nicht aus, dass der erste Barbar, der mit den Streitigkeiten gegen die Griechen begann (1,6) tatsächlich ein Land regiert, das ursprünglich eine griechische Herrscherschicht hatte (vgl. Hornblower 2008: 39).

119 Vgl. Marincola 2001: 34-35.

120 Λυδοῖσι δὲ συγγνώμην ἔχων τάδε αὐτοῖσι ἐπίταξον, ὡς μήτε ἀποστέωσι μήτε δεινοί τοι ἔωσι· ἄπειπε μὲν σφι πέμψας ὄπλα ἀρήια μὴ ἐκτῆσθαι, κέλευε δὲ σφέας κιθῶνάς τε ὑποδύνειν τοῖσι εἴμασι καὶ κοθόρνους ὑποδέεσθαι, πρόειπε δ' αὐτοῖσι κιθαρίζειν τε καὶ ψάλλειν καὶ καπηλεύειν παιδεύειν τοὺς παῖδας, καὶ ταχέως σφέας ὧ βασιλεῦ γυναικας ἀντ' ἀνδρῶν ὄψεαι γεγονότας, ὥστε οὐδὲν δεινοί τοι ἔσονται μὴ ἀποστέωσι (1.115).

121 Vgl. Romm 1998: 105.

(1.25) und Kroisos (1.46-55; 1.92) den griechischen Heiligtümern großzügige Weihgaben spenden und vor wichtigen Entscheidungen stets die griechischen Orakel befragen.¹²²

Ägypter

Das zweite Buch der *Historien* gehört mit der langen Beschreibung Ägyptens zu den berühmtesten Teilen und Höhepunkten des herodoteischen Werks. Im Gesamtplan der *Historien* steht das Ägyptenbuch an einer Stelle, an der die Größe und Macht des Perserreiches dem Leser erst verständlich gemacht werden muss. Die Eroberung des uralten und riesigen ägyptischen Reiches durch die Perser ist jene Leistung von historischer Bedeutung, die endgültig unterstreicht, um welche mächtige und gefährliche Gegner es sich bei den Persern handelt.¹²³

Für Herodot ist Ägypten ein exotisches, ja fast magisches Land, dessen Fremdartigkeit eine einzigartige Faszination auf ihn ausübt. Diese Faszination drückt sich in folgender Passage aus, in der Ägypten als ein regelrechtes Anti-Griechenland konstruiert wird:¹²⁴ "Die Ägypter haben sich entsprechend dem Himmel, der bei ihnen anders ist und dem Fluss, der sich in seiner Gestalt von anderen Flüssen unterscheidet, Sitten und Bräuche angeeignet, die in jeder Hinsicht im Gegensatz zu jenen der übrigen Menschheit stehen."¹²⁵ Es folgt eine amüsant zu lesende Liste mit Beispielen, aus der wir etwa erfahren, dass bei den Ägyptern die Frauen auf den Markt gehen und Handel treiben, während die Männer zu Hause am Webstuhl sitzen. Außerdem urinieren bei den Ägyptern die Frauen stehend und die Männer sitzend. Priesterämter sind für Männer reserviert, Frauen sind von ihnen ausgeschlossen (2.35-36).¹²⁶

Herodots Ägypten ist auch ein Land des anrühigen Skandals: Zu der vergoldeten Holzkuh, in der Pharaos Mykerinos seine Tochter begraben ließ, und den umstehenden Statuen kennt Herodot die Geschichte, dass Mykerinos seine eigene Tochter begehrt und vergewaltigt habe, worauf das Mädchen sich erhängt hat. Er habe sie dann in einer hölzernen Kuh begraben und diese vergolden lassen; die Mutter aber habe den Dienstmädchen, die den Vater zum Mädchen liebten, die Hände abhacken lassen, und deshalb fehlten auch den Statuen die Hände (2.129-131). Von Cheops weiß er zu berichten, dass er, um Geld für den Bau der Pyramide zu sammeln, seine Tochter prostituiert

122 Vgl. Mitchell 2007: 62.

123 Vgl. Rood 2006: 294.

124 Laut François Hartog (2001: 48) lässt sich das Konstrukt von Ägypten als mystisches Anti-Griechenland bis zu Homer verfolgen: "Egypt was a place that was forming in the Greek mind during the early archaic periods as somewhere that was Other."

125 Αἰγύπτιοι ἅμα τῷ οὐρανῷ τῷ κατὰ σφέας ἔοντι ἑτεροίῳ καὶ τῷ ποταμῷ φύσιν ἀλλοίην παρεχομένῳ ἢ οἱ ἄλλοι ποταμοί, τὰ πολλὰ πάντα ἔμπαλιν τοῖσι ἄλλοισι ἀνθρώποισι ἐστήσαντο ἢθεά τε καὶ νόμους (2.35).

126 Im 4. Buch greift Herodot diesen Punkt noch einmal auf und entwirft die Ägypter als Anti-Skythen, was sich wiederum anhand einiger Gegensatzpaare festmachen lässt: Die Ägypter bewohnen ein heißes südliches Land, die Skythen ein kaltes nördliches, Ägypten wird vom Nil dominiert, das Skythenland von vielen kleinen Flüssen (4.47), die Ägypter halten sich für das älteste Menschengeschlecht, die Skythen für das jüngste (2.2; 4.5), etc. (vgl. Rood 2006: 302).

habe. Diese habe von jedem Freier einen Stein für ihre Pyramide gefordert, und so sei es zum Bau der kleineren Pyramide vor der großen Cheopspyramide gekommen (2.126).

Die Andersartigkeit der Ägypter ist in den *Historien* an jeder Stelle spürbar. Als einziges Volk übernehmen sie keine Kulturpraktiken von anderen Völkern, schon gar nicht von den Griechen (2.79; 2.91). Wie die Libyer erfreuen sie sich wundersamer Gesundheit und eines langen Lebens, was mit dem ägyptischen Klima (2.77) und den berühmten ägyptischen Ärzten zusammenhängt (2.84): Alle ägyptischen Ärzte seien nämlich Spezialisten, deren Kenntnis von Heilmethoden und -mitteln aller Art in der antiken Welt ihresgleichen sucht.¹²⁷ Über die ägyptische Religion gibt Herodot nur wenig preis: In gewohnter Manier setzt er zwar ägyptische Götter und die ägyptische Unterwelt mit den entsprechenden griechischen Pendants gleich, generell übt er sich aber in für ihn untypischer Verschwiegenheit,¹²⁸ häufig mit dem Hinweis, dass er eine entsprechende Information zwar besitze, aber nicht preisgeben will. Hat er seinen ägyptischen Informanten versprochen, religiöses Geheimwissen für sich zu behalten? Oder befürchtet er etwa, sich den Zorn der uralten ägyptischen Götter zuziehen, wenn er ihre wohl gehüteten Geheimnisse teilt? Uns bleibt nur die Spekulation.

Auch Ägypten hat über Perseus' Mutter Danaë eine genealogische Verbindung zu Griechenland: Die Danaiden hätten die Thesmophorien, ein Fest zu Ehren der Demeter, nach Griechenland gebracht; das Fest werde aber nur noch in Arkadien gefeiert (2.171). Herodot berichtet außerdem davon, dass der griechische Held Perseus in Chemmis verehrt werde: Man habe ihm dort einen Tempel nach griechischer Art gebaut und halte zu seinen Ehren hellenische Kampfspiele ab (2.91). Die Forschung geht davon aus, dass Herodot an dieser Stelle eine ägyptische Gottheit, möglicherweise Horus oder Min-Hor, fälschlicherweise mit Perseus identifiziert.¹²⁹ Es scheint merkwürdig, dass Herodot an dieser Stelle so energisch behauptet, dass in Chemmis ein griechischer Heros nach griechischer Sitte verehrt wird, lässt er doch anderorts verlautbaren, immer abstreiten zu wollen, dass die Ägypter irgendwelche Sitten, Bräuche oder Praktiken von den Griechen übernommen hätten (2.49). Umgekehrt sei der Einfluss von Ägypten auf Griechenland nicht zu übersehen: Oft ist in Buch 2 davon die Rede, dass dieses oder jenes Element der griechischen Kultur ägyptischen Ursprung hat: Besonders im Bereich der Religion spricht James Romm (1998: 101) von einer "'Egyptification of Greece'."

Bei der Lektüre von Herodots Ägyptenbuch kann mitunter der Eindruck entstehen, dass Herodot an seiner eigenen Kultur im Vergleich zur wesentlich älteren und ausgereifteren ägyptischen Kulturen gewisse Unzulänglichkeiten empfindet. Der Ausdruck dieses für manche

127 Zu den ägyptischen Ärzten vgl. Thomas 2006: 66.

128 Vgl. Luraghi 2006: 86.

129 Vgl. Thomas 2006: 221n28.

Zeitgenossen sicher unpopulären Gefühls zeugt von Herodots Qualität als Geschichtsschreiber: Er lässt sich nicht von blindem Patriotismus oder einem engen literarischen Plan lenken, sondern gibt seinen Beobachtungen und Eindrücken den Platz, den sie verdienen, und lässt so manche Grauzone und Unschärfe zu, die ein weniger scharfer Geist geglättet hätte.

Massageten, Aithiopier, Skythen: Berichte vom Rande der Welt

Herodots Berichte von den Babarenvölkern am Rande der bekannten Welt pflegen besonders genau auf ihre Faktentreue überprüft zu werden, denn es ist unklar, wie viel von diesen oftmals fabelhaft anmutenden Berichten tatsächlich auf Autopsie und verlässlichen Quellen beruht. Herodot hat sich die Welt mit einem klaren Zentrum der Zivilisation und des Fortschritts vorgestellt. Je weiter man von diesem Zentrum in die Peripherie vordringt, desto primitiver werden die Völker, die diese Gebiete bewohnen. Über den Stamm der Androphagi gibt es etwa folgendes zu lesen:

Die Androphagi (Menschenfresser) haben die primitivste Kultur von allen: Sie kennen keine Gerechtigkeit und haben keine Gesetze: Sie sind Nomaden und sie tragen Kleidung, die der skythischen ähnelt, aber sie haben eine eigene Sprache, und als einziges Nomadenvolk essen sie Menschenfleisch.¹³⁰

Von den Nomadenvölkern bringt Herodot den Massageten und Skythen besonderes Interesse entgegen, also jenen Völkern, die an der Peripherie der bekannten Welt leben und den höher entwickelten Kulturen der Griechen und Persern in jeder Hinsicht unterlegen scheinen, ob in Stadt- und Ackerbau, technologischem Fortschritt oder sozialer Organisation. James Romm (1998: 106) vergleicht Herodots Reise an die Ränder der bekannten Welt mit einer Zeitreise: Die Massageten und Skythen befinden sich demnach noch immer auf einem Entwicklungsstand, den etwa die Griechen bereits vor mehreren hundert Jahren überwunden hätten. Dennoch hütet Herodot sich auch in der Beschreibung dieser Kulturen vor Verallgemeinerungen. Er versucht auch hier jeweils zu ergründen, welches Verständnis von Kultur und Identität diesen Völkern Zusammengehörigkeit spendet. Das besondere Interesse an Massageten (Buch 1), Aithiopiern (Buch 3) und Skythen (Buch 4) liegt darin begründet, dass die Perser mit all diesen scheinbar primitiven Völkern Krieg führten - und scheiterten! Herodot stilisiert diese Unternehmungen der Perser zu einem regelrechten Kampf der Kulturen, der die Perser zwingt, ihren eigenen Kontinent zu verlassen und in einen fremden kulturellen Bereich einzudringen. Aufgrund ihrer Unfähigkeit, fremde Kulturen zu verstehen oder auch nur ernst zu nehmen und zu respektieren, lassen sich die Perser zu allzu riskanten Manövern hinreißen und müssen am Ende trotz besser Ausrüstung und höher Truppenzahl Niederlagen einstecken.¹³¹

130 ἀνδροφάγοι δὲ ἀγριώτατα πάντων ἀνθρώπων ἔχουσι ἦθεα, οὔτε δίκην νομίζοντες οὔτε νόμῳ οὐδενὶ χρεώμενοι· νομάδες δὲ εἰσι, ἐσθῆτά τε φορέουσι τῇ Σκυθικῇ ὁμοίην, γλῶσσαν δὲ ἰδίην, ἀνδροφαγέουσι δὲ μόνουι τούτων (4.106).

131 Vgl. Romm 1998: 106-107.

Die Massageten attackiert Kyros laut Herodot aus reiner Kriegslust, nachdem die Eroberung Babylons abgeschlossen war: "Als dieses Volk schließlich dem Kyros untertänig geworden war, gelüstete es ihn nun danach, die Massageten zu unterwerfen."¹³² In gewohnter Manier bietet Herodot zunächst wieder eine Ethnographie, wobei es wieder manch Exotisches und Befremdliches zu hören gibt: So sollen die Massageten die Frucht eines bestimmten Baumes benutzen, um sich an ihr zu berauschen wie die Griechen am Wein: Dazu sitzen sie im Kreis um ein Feuer und werfen eine Frucht nach der anderen hinein, bis sie so "betrunken" (μεθύσκεσθαι) sind, dass sie zu tanzen und singen beginnen (1.202). Beläufig erwähnt Herodot, dass die Massageten den Beischlaf wie das Vieh im Freien praktizieren (1.203). Obwohl ihnen die Institution der Ehe bekannt ist, steht es jedem Mann frei, mit jeder Frau zu verkehren, die er gerade begehrt (1.203). Ältere Menschen, sofern sie gesund sind, werden von den Familienmitgliedern getötet, gekocht und verspeist. Dies halten die Massageten für einen glücklichen Tod. Als Nomadenvolk betreiben sie keinen Ackerbau und sie bringen der Sonne, die sie für die schnellste Gottheit halten, Pferdeopfer dar (1.216). In seinem Feldzug gegen die Massageten versucht Kyros, die kulturelle Überlegenheit der Perser zu seinem Vorteil einzusetzen: Er sorgt dafür, dass die wichtigsten Heerführer des Nomadenvolkes von persischem Wein betrunken werden, tötet die meisten von ihnen und nimmt Spargapises gefangen, den Sohn der Massagetenkönigin Tomyris. Wir denken bei dieser Stelle an die Information, dass die Perser Wein einsetzen, um Klarheit zu gewinnen und Entscheidungen zu treffen (1.133). Die Perser haben also gelernt, den Effekt des Weines zu ihrem Vorteil einzusetzen, und wollen ihn nun gegen ein Volk einsetzen, das der Wirkung des unbekanntes Getränks schutzlos ausgeliefert ist. In einem Brief an Kyros bezichtigt Tomyris den Perserkönig der Hybris, denn er habe sich durch eine miese Finte und nicht durch ehrlichen Kampf einen militärischen Vorteil erhascht. Kyros erhält seine Strafe, als Tomyris ihn später besiegen kann und seinen Kopf in einen mit Menschenblut gefüllten Weinschlauch tauchen lässt. Das Bild lässt viele Assoziationen zu: Zum einen mag es poetische Gerechtigkeit sein, dass Kyros mit einem Weinschlauch bestraft wird, den er selbst auf hinterhältige Weise gegen die Massageten einzusetzen versucht hat. Zum anderen lässt sich die Stelle als makaberer Hinweis auf Kyros unstillbaren Blutdurst verstehen.¹³³

Einen etwas anderen Kampf der Kulturen gibt es im 3. Buch zwischen den nunmehr von Kambyses kommandierten Persern und den Aithiopiern, die Herodot auf eine Weise beschreibt, dass Assoziationen mit den Aithiopiern aus *Ilias* und *Odyssee* geweckt werden, wo sie regelmäßig Gastgeber von Zeus und den anderen olympischen Göttern sind.¹³⁴ Ihr sagenhafter Reichtum

132 ὡς δὲ τῷ Κύρῳ καὶ τοῦτο τὸ ἔθνος κατέρραστο, ἐπεθύμησε Μασσαγέτας ὑπ' ἐωυτῷ ποιήσασθαι (1.201).

133 Vgl. Romm 1998: 106-108. Wie James Romm feststellt, erinnert diese Art der Bestrafung auch an die Aztekenkrieger, die gefangenen Conquistadoren geschmolzenes Gold in den Rachen gekippt haben sollen, um so deren Durst nach dem Edelmetall zu stillen.

134 Vgl. Romm 1998: 108-109.

gründet sich auf ihrem an Bodenschätzen reichen Land, ihren Beinamen haben die "langlebigen" (μακροβίους) Aithiopier (laut Herodot werden die Aithiopier bis zu 120 Jahre alt), weil sie regelmäßig in wundersamen, nach Veilchen duftenden Quellen ein Bad nehmen. Außerdem seien sie von allen Menschen die größten und schönsten. Es entsteht der Eindruck, dass kein Volk von edlen Wilden beschrieben wird, sondern ein idealisierter, den Göttern ähnlicher Stamm. Ihr politisches System wiederum ist denkbar primitiv: König werde immer der Mann, der von allen der größte und stärkste ist (3.20). Gegen diese Aithiopier versucht Kambyses nun, seine kulturelle Überlegenheit auszuspielen: Er lässt dem Aithiopierkönig von Gesandten Goldschmuck, edle Kleider, Weihrauch und Wein schenken, mit der Absicht, den zukünftigen Gegner ausspionieren zu können. Der Aithiopierkönig erkennt diese Finte sofort und lässt Kambyses eine zorngefüllte Nachricht zukommen, in der er ihn beschuldigt, ein Volk angreifen zu wollen, dass ihm nie ein Unrecht getan hatte. Mit verletztem Stolz und von Jähzorn erfüllt befiehlt Kambyses den sofortigen Angriff, ohne seine Armee entsprechend vorzubereiten. Der Zug nach Aithiopien gerät daher zur Katastrophe, in dessen Verlauf große Teile des Perserheeres umkommen.¹³⁵ Kulturelle Überlegenheit alleine führt also wiederum nicht zum Erfolg. Ganz im Gegenteil benutzt Herodot die Geschichte vom gescheiterten Feldzug der Perser gegen die Aithiopier dazu, um Kritik an der Überheblichkeit einer höher entwickelten Kultur zu üben, die nicht imstande ist, eine weniger entwickelte Kultur zu verstehen und zu schätzen. Als weiteres Element kommt hier hinzu, dass die Perser es offenbar nicht ertragen können, dass ihre eigenen kulturellen Errungenschaften, nämlich die prächtigen Geschenke an den Aithiopierkönig, von diesen gering geschätzt werden. Im 3. Buch erhält Herodots Weltbild also einen wichtigen Zusatz: Die Völker am Rande der Welt mögen primitiv und weniger entwickelt sein, sind aber dennoch mitunter stolz, edel und von Reichtümern und Geschenken nicht leicht zu verblenden.

Herodots Darstellung der Skythen ist bei Hartog (*The Mirror of Herodotus*, 1998) einer umfangreichen Untersuchung unterzogen. Sie nehmen in der Tat eine Sonderstellung ein: Die Völker um das schwarze Meer mit ihrer niedrig entwickelten Kultur gewinnen kaum Herodots Bewunderung, doch sind die Skythen davon explizit ausgenommen:

Das schwarze Meer, wohin Dareios sein Heer nun führte, ist von allen Ländern die Heimat für die primitivsten Völker, die Skythen ausgenommen. Denn keines von den dort lebenden Völkern zeigt irgendwelche Spuren von Fortschritt (σοφία), noch wissen wir von auch nur einem beachtenswerten Mann der dort geboren wäre, das skythische Volk und Anacharsis wiederum ausgenommen.¹³⁶

Das Wort σοφία meint hier eine Form der Weisheit, die mit der Fähigkeit, Probleme zu lösen und

¹³⁵ Vgl. Romm 1998: 109-110.

¹³⁶ ὁ δὲ Πόντος ὁ Εὐξεινος, ἐπ' ὃν ἐστρατεύετο ὁ Δαρεῖος, χωρέων πασῶν παρέχεται ἔξω τοῦ Σκυθικοῦ ἔθνεα ἀμαθέστατα. οὔτε γὰρ ἔθνος τῶν ἐντὸς τοῦ Πόντου οὐδὲν ἔχομεν προβαλέσθαι σοφίης πέρι οὔτε ἄνδρα λόγιον οἶδαμεν γενόμενον, πᾶρεξ τοῦ Σκυθικοῦ ἔθνεος καὶ Ἀναχάρσιος (4.46).

somit mit technologischem Fortschritt assoziiert wird. Völker, die diese Art der Weisheit besitzen, werden von Herodot geschätzt, etwa die Phönizier in Buch 7 (7.23).¹³⁷ An den Skythen bewundert er ihre Kriegsstrategie: Niemand der sie angreife, könne entkommen, und niemand könne sie finden wenn sie nicht gefunden werden wollen. Ihr Nomadentum, also die Tatsache, dass sie über keine festen Städte und Befestigungen verfügen und nicht auf die Erträge des Bodens angewiesen sind, mache sie unbesiegbar und unnahbar (ἄμαχοί τε καὶ ἄποροι, 4.46).¹³⁸ Für die Skythen, die weder über den Reichtum noch über die scheinbar übermenschlichen Kräfte der Aithiopier verfügen, ist die persische Invasion unter Dareios (4.83-142) eine echte und ernstzunehmende Bedrohung. Ihr von Herodot gelobtes Nomadentum stellt sich aber tatsächlich als entscheidender Faktor heraus: Weil die Skythen keine Niederlassungen haben, können sie nirgends attackiert werden. Die Perser, die Erbauer von mächtigen Städten und Palästen und wiederum mit besserer Ausrüstung und höher Truppenstärke, finden gegen die Guerilla-Taktik der Skythen kein gewinnbringendes Rezept und sind den spontanen Angriffen und flinken Manövern des Nomadenvolkes hilflos ausgeliefert. Am Ende müssen die Perser den Feldzug auf fremdem Terrain abbrechen und nach Hause zurückkehren, unbesiegt, aber entehrt.¹³⁹

Die in den Büchern 1, 3 und 4 beschriebenen nomadischen Völker sind für die Welt der griechischen Polis exotisch und fremd, doch legt Herodot nahe, dass auch von diesen Völker am Rande der Welt so manche Strategie und Weisheit gelernt werden kann. Zwar ist Herodot vom Fehlen monumentaler Bauwerke, ausgereifter politischer Institutionen und dem generell niedrigen Entwicklungsstand nur wenig beeindruckt, doch das hält ihn nicht davon ab, auch den Nomadenvölkern die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken und alles zusammenzustellen, was er zu den Themen Ernährung, Kleidung, Religion, Sprache und dem Verhältnis der Geschlechter zueinander herausfinden konnte. Oftmals lobt er dabei den Erfindungsreichtum der beschriebenen Völker, etwa die skythische Methode Fleisch zu kochen, bei der sich das Tier sozusagen selbst kocht und kein weiteres Brennmaterial oder Kochutensilien gebraucht werden (4.61). Herodots Ethnographien von den Barbarenvölkern am Rande der Welt zeigen die Vielseitigkeit menschlicher Kulturen in extremen Bedingungen.¹⁴⁰ Die Kriege der Massageten, Aithiopier und Skythen gegen die Perser nehmen jedoch auch die Kriege zwischen Griechen und Persern vorweg. All diese Kriege sind in ihrem Kern Konfrontationen zwischen zwei verschiedenen Kulturen, denn auch als Dareios und Xerxes gegen die Griechen gezogen sind, waren sie der Meinung, gegen ein rückständiges,

137 Vgl. Romm 2006: 189.

138 Herodots Bewunderung für eine solche Taktik der verbrannten Erde lässt sich womöglich auch daraus erklären, dass sie der erfolgreichen Strategie der Athener gegen die Perser an einem späteren Punkt der *Historien* ähnelt (vgl. Rood 2006: 297).

139 Vgl. Romm 1998: 112.

140 Vgl. Romm 1998: 111.

schlecht organisiertes und wenig entwickeltes Volk zu ziehen. Die Perser halten sich jeweils für weit überlegen und sind siegesgewiss. Dass die angedeutete Parallele auch Herodot bewusst war, zeigt eine Stelle im 7. Buch, als Xerxes' Onkel Artabanos versucht, von der Griechenland-Kampagne abzuraten:

Mein König, weil ich, soweit ein Sterblicher Einblick in diese Dinge hat, schon viele große Mächte von geringeren habe stürzen sehen, wollte ich nicht zulassen, dass du immer deiner jugendlichen Heißblütigkeit gehorchst, denn ich weiß, dass es ein Übel ist, nach allzu vielem zu trachten. Denn ich dachte daran, wie Kyros' Zug gegen die Massageten ausging, und Kambyses' Zug gegen die Aithiopier, und ich selbst bin mit Dareios gegen die Skythen gezogen.¹⁴¹

Die Feldzüge der drei erwähnten Perserkönige und deren jeweilige Lebensgeschichte dienen Herodot als strukturierendes Element für die Bücher 5-7. Abgesehen davon, dass die Berichte von den Barbarenvölkern am Rande der Welt also faszinierende anthropologische Daten zusammenstellen, haben sie für den Gesamtplan der *Historien* auch eine größere, präfigurative Funktion.¹⁴²

Identitätskonstruktionen bei Herodot: Abschließende Beurteilung

Wir gewinnen aus den *Historien* ein komplexes Bild über ihren Autor: Herodot begegnet Athen mit Bewunderung und Skepsis zugleich, ist ein Anhänger der Demokratie und verurteilt Imperialismus, ist Panhellenist und Barbarenfreund. Wenn wir die wenigen Splitter, die aus seiner Biographie bekannt sind, zur Deutung seines Werkes heranziehen wollen (eine nicht immer zielführende Praxis!) wird verständlich, warum der weitgereiste Mann aus Halikarnassos kein Interesse daran hat, eine Geschichte zu schreiben, in der das griechische Wirken auf Kosten der sogenannten Barbaren allzu sehr gepriesen und beschönigt wird.¹⁴³ Seine Weltkarte kann Griechen sowie Barbaren als Ausgangs- und Orientierungspunkt dienen und bietet beiden Seiten ein Narrativ über ihre Ursprungs- und Entstehungsgeschichte an. Der in den *Historien* evidente unbändige Forschungsdrang fördert dabei manch Überraschendes, ja geradezu Anstößiges zutage: Wenn auch an einer Stelle eine unmissverständlich klare Definition des Griechentums gegeben werden kann (8.144), scheinen die Grenzen zwischen Griechen und Barbaren an anderen Stellen zu verschwimmen, etwa wenn der griechische Heros Perseus zum Stammesvater der Perser gemacht wird oder kaum missverständlich signalisiert wird, dass die "autochthonen" Athener aus dem

141 ἐγὼ μὲν, ὃ βασιλεῦ, οἷα ἄνθρωπος ἰδὼν ἤδη πολλά τε καὶ μεγάλα πεσόντα πρήγματα ὑπὸ ἡσσόνων, οὐκ ἔων σε τὰ πάντα τῇ ἡλικίῃ εἶκειν, ἐπιστάμενος ὡς κακὸν εἶη τὸ πολλῶν ἐπιθυμέειν, μεμνημένος μὲν τὸν ἐπὶ Μασσαγάτας Κύρου στόλον ὡς ἔπρηξε, μεμνημένος δὲ καὶ τὸν ἐπ' Αἰθίοπας τὸν Καμβύσεω, συστρατεύομενος δὲ καὶ Δαρείῳ ἐπὶ Σκύθας (7.18)."

142 Vgl. zu dieser Schlussfolgerung Romm 1998: 112-113.

143 Vgl. Munson 2006: 286.

Barbarendolk der Pelasger hervorgegangen sind und erst allmählich Griechen geworden sind.¹⁴⁴ Überhaupt ist Herodots Spiel mit Genealogien nicht immer leicht zu durchschauen, doch scheinen sie im Ganzen darauf abzuzielen, den barbarenfeindlichen Ideologien des 5. Jahrhunderts mit ihren oftmals genealogisch gestützten Legitimationen die Grundlage zu entziehen. Jedenfalls finden sich einige Stellen bei Herodot, an denen das verworrene System der griechischen Genealogien, die Barbarendvölkern und deren Stammesvätern geflissentlich keinen Platz einräumen, als einseitige und ideologisch bedingte Konstrukte enthüllt werden.

Die genaue Lektüre der *Historien* hat gezeigt, dass Herodot keine einheitliche griechische Identität konstruiert, sondern von einer Vielzahl an griechischen Identitäten (man beachte den Plural) ausgeht. Wenn diese auch ab und an in Abgrenzung zu einer bestimmten fremden Kultur zusammengefasst und als eines genommen werden, arbeitet Herodot nicht mit einem statischen Konzept von Ethnizität.¹⁴⁵ Selbst gemeinhin als einheitlich gedachte Stämme wie die Ionier weisen Unterschiede in ihrer Sprache auf (1.142), die Kultur Spartas zeigt an nicht wenigen Stellen barbarische Einflüsse (6.59-60) und in Herodots Verständnis der Ethnogenese lassen sich sowohl Griechen als auch Barbaren auf die gleichen Wurzeln zurückführen (1.60).¹⁴⁶

Die Darstellung der Griechen ist oftmals wenig schmeichelhaft: Sie sind aufeinander eifersüchtig, von egoistischen Motiven gelenkt und rivalisieren permanent miteinander. Gerade das Ende des Werkes ist als Warnung vor einem athenischen Imperium, das sich die schlimmsten Züge des besiegten Perserreiches zu eigen gemacht hat, kaum misszuverstehen.¹⁴⁷ Herodots Barbarenbild hingegen ist differenziert: Er weigert sich, die Barbarendvölker pauschal zu dämonisieren, und erkennt stattdessen sowohl ihre lobens- als auch tadelnswerten Charakteristika an. Nicht-Griechen bekommen häufig Raum, um griechische Institutionen und Bräuche zu kritisieren, und gerade die Perser werden als edle und tapfere Krieger beschrieben.¹⁴⁸ Die starre Festschreibung der Rollen von Griechen und Barbaren und die damit einhergehende grobe Stereotypisierung (e.g. griechische Überlegenheit vs. persische Dekadenz), wie wir sie in der klassischen griechischen Literatur des 5. und 4. Jahrhunderts finden, kann somit schwerlich dem Chronisten der Perserkriege angelastet werden.¹⁴⁹ Im Gegenteil wird in den *Historien* ein Weltbild entwickelt, das unterschiedliche Kulturen nicht als klar voneinander getrennte Blöcke versteht, sondern als miteinander verwobene Organismen, die einander beeinflussen und neben allen Unterschieden immer auch Gemeinsames aufweisen. Darüber hinaus sind die Grenzen von Ethnizität und Identität bei Herodot durchlässig,

144 Vgl. dazu nochmals Thomas 2000: 121 und Hornblower 2008: 40-41.

145 Vgl. Malkin 2001: 22-23.

146 Vgl. Rood 2006: 303.

147 Vgl. u.a. Dewald & Marincola 2006: 3 und Fowler 2006: 34.

148 Vgl. Marincola 2001: 53.

149 Vgl. Thomas 2001: 228.

denn sie definieren sich nicht durch Blut und Boden, sondern durch offenere Kategorien wie Kultur, Religion und Sprache.

3. Die Rezeption herodoteischer Identitätskonzepte im griechischen Roman

History is anecdotal, it interests only by recounting, as the novel does. It differs from the novel on only one essential point. Let us suppose I am being told about a riot and that I know that the intention of this account is to tell me some history that happened at a given moment, to a given people. I shall take as a heroine the ancient nation that was unknown to me a minute before, and it will become for me the center of the story [...]. And this is what the novel reader does. Except that here the novel is true, which does away with the need for it to be exciting. The history of the riot can afford to be boring without losing its value.

(Veyne 1984: 11)

Paul Veyne führt seine literaturwissenschaftliche Untersuchung zur Geschichtsschreibung¹ aus dem Jahr 1984 unter einer simplen Prämisse durch: "History is a true novel" (1984: x). Während von dem einen literarischen Genus Objektivität und Faktentreue erwartet wird, gestattet das Publikum dem anderen einen freieren Umgang mit historischen Begebenheiten. Es wäre jedoch zu verkürzt ausgedrückt, die Romanlektüre mit Unterhaltung und die Historikerlektüre mit Instruktion gleichzusetzen. Gerade in der Antike stehen beide Genera sich sehr nahe und es hat sich stets als gewinnbringend erwiesen, Historiographisches im Roman oder Romanhaftes in der Historiographie zu untersuchen. Für unsere Arbeit und den Vergleich zwischen Herodot und den griechischen Romanen ergeben sich daher zwei große Fragestellungen: (1) Welche Konzepte von griechischer Identität und Barbaren sind im Roman vorzufinden? (2) Welche inhaltlichen Anknüpfungspunkte lassen sich dabei zwischen Herodot und dem Roman ausmachen?

Für eine komparatistische Analyse von Identitätskonzepten eignet sich Herodot als Vergleichspunkt besonders gut, da es bei ihm explizite Aussagen zu den Kulturen der Griechen und Barbaren in vergleichsweise hoher Frequenz zu finden gibt. Ich gehe davon aus, dass Herodots "Weltkarte der Kulturen", wie sie im zweiten Kapitel vorgestellt wurde, in späterer Literatur häufig explizit oder implizit rezipiert wurde und dabei in mannigfaltiger Weise Modifikationen, Verknappungen und Neubeurteilungen erfahren hat. Ich studiere die Herodotrezepktion im Roman daher als Re- und Dekonstruktionen der herodoteischen Identitätskonzepte.

Bei einer Diskussion der Identitätskonzepte im Roman muss neben der Rezeption literarischer Quellen aber auch der jeweilige historische Kontext miteinbezogen werden, also Orte, Zeitpunkte und Umstände der Entstehung. Nur unter Kenntnis all dieser Informationen können wir uns ein möglichst vollständiges Bild davon machen, wie Griechen und Barbaren im Roman dargestellt werden. Um jeweils eine repräsentative Auswahl an Stellen aus den unmittelbar

¹ Veyne (1984) *Writing History: Essay on Epistemology*. Erstveröffentlichung 1971 in französischer Sprache.

relevanten Texten vorstellen zu können, wird meine Diskussion sich auf die erhaltenen Romane beschränken. Nur okkasionell werde ich ergänzend auch auf die Fragmente zu sprechen kommen. Naturgemäß eignen sich manche Texte besser als andere für eine Analyse im Rahmen der vorgestellten Fragestellungen: Während es bei Chariton, Xenophon von Ephesos und Heliodor ein großes Interesse für Fragen der Identität zu geben scheint, stehen bei Longus andere Themen im Vordergrund, wie auch eine Untersuchung des in *Daphnis & Chloe* verwendeten Vokabulars nahelegt: Im Roman des Longus finden sich die Begriffe Ἕλληνη oder Ἑλλάς nie und das Wort βάρβαρος wird nur an einer einzigen Stelle verwendet (Longus 1.28.1),²

Einführung

Zu Genre und Leserschaft

Als jüngstes Genre der griechischen Literatur hatte der Roman bei der Literaturkritik zunächst einen schweren Stand. Mehr als ein halbes Jahrhundert lang folgte die Forschung Erwin Rohde im Urteil, dass es sich beim griechischen Roman um ein Genre handle, das die Dekadenz seiner Zeit abbilde und literarisch wertlos sei.³ Die Dekadenz und den moralischen Niedergang während der Kaiserzeit erkenne man nicht zuletzt darin, dass Frauen immer weiter an Einfluss gewinnen würden. Der Roman sei als Auswuchs seiner Zeit dann auch an Frauen als potentielles Lesepublikum gerichtet.⁴ Ein Echo dieser Position findet sich noch bei Ben Perry,⁵ der als Leserschaft für den Roman "the poor-in-spirit" definiert, womit er Frauen, Kinder und ungebildete Männer der Unterschicht meint (1967: vii). Die Frage der Leserschaft der antiken Romane beschäftigt die Forschung nach wie vor und ist erwartungsgemäß keine leicht zu beantwortende: Man sollte nicht davon ausgehen, dass es für jeden Roman ein klar definiertes, homogenes Publikum gab. Es deutet jedoch vieles darauf hin, dass die Romanautoren bei ihren Lesern einen gewissen Bildungsstand vorausgesetzt haben müssen.⁶ Anders lassen sich die vielen Anspielungen auf Mythos, Geschichte und die Klassiker der griechischen Literatur (v.a. Epos, Historiographie, Drama) nicht erklären.⁷ Simon Swain studiert die

2 Wahrscheinlich ist diese einmalige Erwähnung der Barbaren eine Anspielung auf die Konvention anderer Romane, Griechen auf Barbaren treffen zu lassen.

3 Rhode (1914 [1876]) *Der griechische Roman*. Vor den entscheidenden Papyrusfunden des frühen 20. Jahrhunderts und mit nur sehr spärlichen Hilfsmitteln zur Verfügung erstellte Rohde dennoch eine Chronologie und Geschichte des Genres, die bis zur Publikation von Albin Leskys *Geschichte der griechischen Literatur* (1957) und der darin enthaltenen umfassenden Neubeurteilung des Romans nur vereinzelt in Frage gestellt wurde (vgl. Reardon 2008: 13).

4 So etwa bei Rohde (1914), Altheim (1948: 42) und noch bei Scobie (1973: 93-95).

5 Perry (1967) *The Ancient Romances*.

6 Nach Ewen Bowie (1998: 1) seien zumindest die sog. "sophistischen Romane" (e.g. Achilleus Tatios, Longus und Heliodor) an eine intellektuelle Elite adressiert.

7 Vgl. Reardon 1996: 323. Auch ein weniger anspruchsvoller Roman wie *Kallirhoe* erschließe sich einem Leser nur dann, wenn er über ein gewisses Mindestmaß an παιδεία verfüge.

Romane explizit als Texte für ein wohlhabendes und gebildetes Lesepublikum, das mit den Klassikern bestens vertraut ist und die Romane als entspannende und unterhaltende Lektüre genießen kann,⁸ genauso wie auch heutzutage gebildete Menschen ab und an einen Dan Brown-Thriller in die Hand nehmen. Morgan bezeichnet die griechischen Romane in diesem Sinne als "off-duty reading" (Morgan 2008a: xiii).

Neben dem vermeintlich geringen literarischen Wert könnte man auch kritisieren, dass alle erhaltenen griechischen Romane (und die Fragmente) in einer glorifizierten Vergangenheit spielen und offenbar kein Interesse vorhanden ist, aktuelle politische oder soziale Realitäten abzubilden. Unter völliger Nichtbeachtung der Gegenwart werden uralte und sattsam bekannte Gegensatzpaare wie Mann-Frau, Stadt-Land und Grieche-Nicht-Grieche rekonstruiert⁹, was auf den ersten Blick darauf abzielen scheint, dem Leser ein Schwelgen in der Erinnerung an die glorreiche Vergangenheit Griechenlands zu ermöglichen.

Des Weiteren handelt es sich beim Roman um ein Genre, das in der Gestaltung der Handlung relativ festen Vorgaben zu folgen scheint. Im Zentrum steht immer ein idealisiertes, junges (heterosexuelles) Liebespaar, das kurz nach Beginn der Beziehung durch ein Unglück getrennt und durch die ganze Welt verschlagen wird. Die außergewöhnliche Schönheit der beiden bringt ihnen dabei ständig die ungewollte Aufmerksamkeit von Piraten, Satrapen, Feldherren und weiteren mal mehr, mal weniger anständigen Personen ein.¹⁰ Zu den häufigen Plotelementen zählen Piraten, Entführungen, Seestürme, Scheintod, Gerichtsverhandlungen und Schiffsbruch. Am Ende des Romans finden die Liebenden wieder zusammen und heiraten.¹¹ Zur Erzähltechnik ist zu bemerken, dass der Roman Spannung aufbaut, indem Handlungsstränge verzögert, unterbrochen oder vorübergehend ausgeblendet werden, was sich daraus ergibt, dass die Abenteuer von Held und Heldin meist separat erzählt werden.¹² Wie anskizziert, pflegen die (getrennten) Reisen des jungen Liebespaares und die Suche nach dem Partner den größten Teil der Romanhandlung einzunehmen. Diese Reisen führen das Heldenpaar immer an Orte, die außerhalb der alten Zentren der

8 Swain (1996) *Hellenism and Empire*, vgl. 7-8 & 103-104.

9 Swain 1996: 104. Im Gegensatz zu urbanen Zentren werden rurale Gebiete im Roman häufig als gefährliche Schauplätze gezeichnet, an denen ständig mit Raubüberfällen, Entführungen, Brandstiftung und Vergewaltigung zu rechnen ist. *Daphnis & Chloe* ist davon großteils auszunehmen, aber selbst dort stören an einer Stelle Piraten (als βαρβαροι verkleidet) die Idylle (1.28-30, vgl. Swain 1996: 116).

10 Vgl. Kytzler 1996: 337.

11 Für diese "Roman-Formel" vgl. Ruiz-Montero 1996: 39, Whitmarsh 1999: 16 und Whitmarsh 2008: 4. Natürlich tauchen nicht alle diese Elemente ausnahmslos in jedem Roman auf, doch lassen sich in allen fünf erhaltenen Romanen die strukturgebenden Konventionen erkennen (vgl. Whitmarsh 2008: 7). Je nachdem, wie weit man den Begriff "antiker Roman" fassen will (man könnte mit guten Gründen argumentieren, dass man auch Lukians *Wahre Geschichten*, den *Alexanderroman*, die *Historia Apollonii regis Tyri* oder Xenophons *Kyropädie* als antike Romane bezeichnen sollte), desto weniger Gültigkeit besitzt das oben skizzierte Romanschema. Alle Texte, die dafür in Frage kämen, sind bei Schmeling 1996 (517-618) in einer Reihe von Aufsätzen vorgestellt.

12 Vgl. zur Erzähltechnik des Romans Hardie 1998: 25.

griechischen Welt liegen und von unterschiedlichsten Menschen bevölkert werden. In Texten, die ein junges griechisches Liebespaar in die (barbarische oder zu verschiedenen Graden hellenisierte) Peripherie der bekannten Welt führen, sind Fragen der Identität freilich ständig präsent.¹³

In seinem Beitrag zum *Cambridge Companion to The Greek and Roman Novel* analysiert James Romm die Schauplätze des griechischen Romans.¹⁴ Besonders beliebt sind dabei das Perserreich, Aithiopien und Ägypten, also jene Orte, die auch schon bei Herodot den Duft des Fremden und Exotischen verströmen. Ostasien und Indien existieren zwar im Bereich der Vorstellungskraft¹⁵, aber nicht als Schauplätze. West- und Nordeuropa spielen im Roman keine Rolle - mit einer Ausnahme: Antonios Diogenes verfasste einen Roman mit dem Titel *Unglaubliche Ereignisse jenseits von Thule* in 24 Büchern, der uns nur in einer Inhaltsangabe des Photios (9. Jhd.) erhalten ist. In guter Romanmanier irren die Protagonisten Derkyllis und Deinias auf ihren Abenteuern durch die ganze Welt und landen dabei überraschenderweise auch in Nordeuropa,¹⁶ in Gebieten die jenseits des römischen Reiches lagen und im klassischen Griechenland fast gänzlich unbekannt waren.

Historiographisches im griechischen Roman

Es ist eine gut bekannte und ausführlich erforschte Tatsache, dass die Romanautoren sich in der Darstellung von Schauplätzen und Charakteren mit Vorliebe bei klassischen Historikern wie Herodot, Thukydides oder Xenophon bedient haben.¹⁷ Neben der Historiographie haben auch Epos und Drama deutliche Spuren im Roman hinterlassen.¹⁸ für unsere Zwecke wollen wir uns aber auf die Historikerrezeption im Roman beschränken. Aufgrund thematischer Überschneidungen und Ähnlichkeiten im Stil hat man den Roman in früherer Forschung als Sub-Genre der Historiographie betrachtet.¹⁹ Dass die Abgrenzung zwischen beiden Genres auch in der Antike unscharf war, legt der Eintrag zu Xenophon von Ephesos in der Suda nahe,²⁰ in der er als "Historiograph" (ἱστορικὸς) bezeichnet wird. Doch ist dieses Zeugnis problematisch: In der Antike gab es kein einzelnes Wort, das dem deutschen Ausdruck "Roman" entsprechen würde. Ἱστορία ("Geschichte") war nur eine

13 Vgl. Stephens (2008: 59): "[Greek novels stage] events outside of locations where ethnic identity could remain unambiguous, [which] suggests that self-consciousness about such identities was more central to these fictions than we usually acknowledge."

14 Romm (1998) "Travel", in Whitmarsh (Hg.) *The Greek and Roman Novel*: 109-126.

15 Kleitophon spricht an einer Stelle (Ach. Tat. 4.5) von der Ernährung der Elefanten Indiens. Weiters ist der fernere Osten im *Alexanderroman* ein Thema (vgl. Romm 1998: 119-124).

16 Vgl. Romm 2008: 124-125.

17 Zu beachten sind hierbei die bei Tatum (1989) und Morgan & Stoneman (1994) gesammelten Aufsätze, außerdem Glen Bowersocks *Fiction as History* (1994).

18 Die Rezeption von Epos, Drama und Historiographie ist bei Morgan & Harrison (2008: 218-227) in unnachahmlicher Kürze zusammenfassend dargestellt.

19 Vgl. Ruiz-Montero (1996: 45): "It is hardly surprising that the novel was viewed as a derivation from historiography".

20 FGrHist 419 T 1.

Bezeichnung unter vielen für Werke wie jene von Xenophon von Ephesos.²¹ Wenn er in der Suda also als ἱστορικὸς bezeichnet wird, könnte damit zwar "Historiker" gemeint sein, vielleicht aber auch einfach nur "Geschichtenerzähler".²²

Die Überschneidungen zwischen Historiographie und Roman sind deutlich erkennbar bei Chariton.²³ Der erste Satz des Romans klingt bereits verdächtig nach den Proömien von Herodot und Thukydides, aus dessen *Geschichte des Peloponnesischen Krieges* auch einige Charaktere und Schauplätze des Romans entnommen sind.²⁴ Während Thukydides also für die Darstellung von Syrakus Pate steht,²⁵ orientiert Chariton sich bei den am persischen Königshof in Babylon spielenden Episoden an Xenophon und Ktesias.²⁶ Auch der fragmentarisch erhaltene Roman *Metiochus und Parthenope* hat eine klare Vorlage bei den Historikern, spielt er doch am Hof des aus Herodot bekannten Polykrates von Samos, dessen Tochter Parthenope gemeinsam mit Metiochus, dem Sohn des Miltiades, das obligatorische Liebespaar des Romans bildet.²⁷ Andere Romanautoren begnügen sich damit, einen historischen Kontext nur anzudeuten und ihren Werken lediglich eine historiographische Färbung zu geben: So ist bei Longus und Heliodor zwar eindeutig eine Historikerrezeption feststellbar (Thukydides bzw. Herodot), doch gehen die genannten Autoren mit ihren Vorlagen freier um und übernehmen an keiner Stelle Schauplätze, Charaktere oder ganze Szenen direkt aus den rezipierten Historikern. Die Welt der *Aithiopika* ist dennoch unmissverständlich die des 5. vorchristlichen Jahrhunderts: Heliodors Ägypten ist noch von den Persern besetzt und Athen wird demokratisch regiert.²⁸

Trotz des großen Einflusses der Historiographie auf den Roman sind *Kallirhoe* und die *Aithiopika* die einzigen Romane, deren historisches Setting eindeutig feststellbar ist. Die *Ephesiaka*, *Leukippe & Kleitophon* sowie *Daphnis & Chloe* spielen in einer von der Gegenwart zwar deutlich entrückten, ansonsten aber nicht näher bestimmbareren Vergangenheit.²⁹ Es ergibt sich ein

21 Neben ἱστορία wurden zur Beschreibung der heute als "Roman" bezeichneten Werke auch Ausdrücke wie μῦθος oder πλάσμα verwendet, jeweils mit feinen Nuancierungen in der Bedeutungen (vgl. Danek 2013: 81-84).

22 Vgl. Kytzler 1996: 345-346.

23 Das historische Setting der *Kallirhoe* ist bei Hunter 1994: 1056-1064 ausführlich aufgearbeitet.

24 Vgl. Reardon 1996: 324-326.

25 Vgl. Ruiz-Montero 1991: 486.

26 Von den Werken des Xenophon sind für Chariton v.a. die *Anabasis* und die *Kyropädie* von Bedeutung (vgl. Hunter 1994: 1059). Von den 23 Büchern der *Persika* des Ktesias sind uns nur eine Zusammenfassung der Bücher 7-23 bei Photios sowie einige wenige Fragmente des Originaltextes erhalten. Er soll als Kriegsgefangener viele Jahre seines Lebens am persischen Königshof verbracht haben und (von 404-398/7) Leibarzt von Artaxerxes II. gewesen sein. Für seine Geschichte Persiens soll er die persischen Archive eingesehen und Gespräche mit Mitgliedern der Königsfamilie geführt haben. Selbst wohlwollende Interpreten räumen ein, dass der Bericht des Ktesias, offenbar als Gegendarstellung zur griechischen Version der Perserkriege gedacht, aufgrund der Vorliebe des Autors für Skandalöses, Liebesaffären und Palastintrigen nur von geringem Quellenwert ist (vgl. Holzberg 1996: 629-632).

27 Vgl. Maehler (1976) "Der Metiochus-Parthenope Roman", Hägg (1987, 2004), Hornblower 2006: 315 und Morgan & Harrison 2008: 220. Mit der Entdeckung und Publikation eines neuen Papyrus konnte Maehler die bereits länger bekannten Fragmente des Romans sinnvoll verbinden und Details zu Handlung und Schauplatz herausarbeiten.

28 Vgl. Whitmarsh 1999: 16.

29 Vgl. Romm 2008: 113.

interessantes Spannungsfeld zwischen Fakt und Fiktion: Der historiographische Anstrich soll suggerieren, dass die erzählten Geschichten wahr und tatsächlich geschehen sind, während das (mehr oder weniger) penible Befolgen der Genrekonventionen, die unwahrscheinlichen Wendungen des Plots und das raffinierte Einflechten literarischer Anspielungen deutlich die Fiktionalität der Romane signalisieren.³⁰ Soweit bekannt hat kein antiker Romanschriftsteller tatsächlich den Anspruch, echte Geschichtsschreibung zu betreiben und historische Ereignisse zu dokumentieren.³¹ Das historische décor dient eher dazu, das Interesse des Publikums und Assoziationen an eine bestimmte Zeit zu wecken. Bis zu einem gewissen Grad könnte man das historische Setting der Romane also als austauschbar bezeichnen.³²

Herodot als Quelle für den griechischem Roman

Meine Untersuchung von Herodots 'cultural map' (siehe Kapitel 2) hat ergeben, dass Herodot die Völker der Nicht-Griechen zwar mit hellenozentrischem Blick, aber doch nuanciert und ausgewogen präsentiert. Es kann als *communis opinio* der Forschung bezeichnet werden, dass die Texte von zeitgenössischen oder späteren Autoren ein wesentlich flacheres und einfacheres Konzept des Anderen abbilden; man denke etwa an die stereotypen Barbaren im attischen Drama.³³ Der Schwerpunkt dieses Kapitels soll darauf liegen festzustellen, wo die Romanautoren auf diesem Kontinuum einzuordnen sind. Bevor wir nun die im Roman vorgestellten Identitätskonzepte als Re- oder Dekonstruktionen der entsprechenden Konzepte Herodots kategorisieren und analysieren, wollen wir uns erst ein generelles Bild von der Herodotrezeption im Roman machen.

Was Herodot und den Roman ganz augenscheinlich verbindet, ist das Interesse an Orten, die außerhalb der alten Zentren der klassischen griechischen Welt liegen, besonders Babylon, Aithiopien, Ägypten und weitere mehr.³⁴ Für Herodot lässt sich dieses besondere Interesse dadurch erklären, dass die Peripherie der bekannten Welt im Rahmen der Perserkriege ins allgemeine Interesse gerückt war, während wichtige Inspirationsquellen für die Romanautoren die Epoche des Hellenismus und die spektakulären Eroberungsfeldzüge von Alexander dem Großen gewesen sein

30 Vgl. Morgan & Harrison 2008: 220.

31 Auch das etwa bei Herodot fassbare Bestreben, die abgebildete Welt nicht nur zu beschreiben, sondern auch aitiologisch zu erklären (Stichwort Ethnogenese), fehlt in den Romanen.

32 Vgl. Reardon 1996: 237 und Ruiz-Montero 1996: 47-48.

33 Vgl. (grundlegend) Hall (1989) und Thomas 2001: 213-215.

34 James Romm (2008: 112) gibt eine Einschätzung zur herodoteischen Themensetzung, die *mutatis mutandis* problemlos auf den Roman übertragen werden könnte, was die inhaltlichen Überschneidungen offenbar werden lässt: "Herodotus too had understood that, for certain readers at least, the *oikoumenē* was of much greater interest than the centre: 'old' Greece, the mainland city-states in which most of his readers dwelt or travelled, lacked the novelty and exoticism of Babylon, Scythia, India, Ethiopia and, above all, Egypt, and so the *Histories* gives almost no attention to the former spaces while making long excursions [sic] into the latter." Vgl. auch Whitmarsh 2008: 9. Dass die Wahl der Peripherie als Schauplatz alleine schon genügt, um wie Bowersock (1994: 47) von "a wide-ranging curiosity about alien customs and peoples and an exceptional tolerance of them" zu sprechen, steht zu bezweifeln.

dürften, der die hellenisierte Welt bis an die Grenzen Indiens ausdehnen und das einst übermächtig scheinende Perserreich unterwerfen konnte.³⁵ Sowohl bei Herodot als auch im Roman spielt das Motiv der Reise eine wichtige Rolle: Herodot, in einem klassischen Artikel als "tourist" bezeichnet,³⁶ geht auf Reisen durch die bekannte Welt, um *ιστορία* (Forschung) zu betreiben, während die getrennten Protagonisten des Romans ohne eigenes Zutun vom wankelmütigen Walten der *τύχη* (Schicksal) durch die Welt gejagt werden. Man kann keinen triftigen Grund dafür ausmachen, warum griechische Romane nicht in den alten Zentren spielen oder eine zeitgenössische Welt abbilden sollen. Theoretisch wäre es durchaus denkbar, dass Romanautoren den Versuch unternahmen haben, Stoffe der Neuen Komödie auf das Prosagenre zu übertragen, doch wurden bisher keine Überreste eines "menandrischen Romans" gefunden. Die Gegenwart wurde als Stoff für den griechischen Roman schlichtweg nicht in Betracht gezogen.³⁷

Viele Schauplätze der *Historien* finden sich also im Roman wieder. Anders formuliert: Der Roman spielt an jenen Orten, die Herodot in seinem Geschichtswerk mit Bedeutung erfüllt hat. Um die Wirkung der Romane auf einen gebildeten antiken Leser nachvollziehen zu können, müsste man sie neben Herodots Weltkarte legen, auf der sowohl die geographischen Distanzen der bereisten Gebiete vermerkt sind, als auch die Assoziationen und Bilder, die einem antiken Leser bei klingenden Namen wie Ägypten, Babylon und Aithiopien durch den Kopf gegangen sind.³⁸ Im Folgenden möchte ich einige Stellen besprechen, die den permanenten Dialog zwischen Herodot und dem Roman dokumentieren und den Schluss nahelegen, dass in der Darstellung nicht-griechischer Kulturen immer wieder auf Herodot zurückgegriffen wurde.

Eine aufmerksame Lektüre der Romane zeigt, dass der Umgang mit den literarischen Vorbildern stets in durchaus raffinierter Weise erfolgt. Neben expliziten Zitaten, also Stellen, an denen Personen oder Schauplätze aus Herodot entnommen werden oder unmissverständlich auf Passagen in den *Historien* Bezug genommen wird, gibt es auch die Möglichkeit der impliziten intertextuellen Referenz: Dabei werden herodoteische Inhalte, Motive oder Konzepte aufgegriffen und je nach Gutdünken des Autors unverändert wiedergegeben, modifiziert oder in ihr Gegenteil verkehrt. Explizite Herodotzitate lassen sich schon in den Fragmenten feststellen: Der *Ninus*-Roman erzählt die Geschichte vom assyrischen König Ninus und seiner Geliebten Semiramis (erwähnt bei

35 Vgl. Kuch 1996: 210.

36 Redfield (1985) "Herodotus the Tourist". James Redfield versucht in dem Aufsatz zu zeigen, dass Herodot bei der Beschreibung der fremden Kulturen nie die Innenperspektive eines modernen Anthropologen einnimmt, sondern stets in der Außenperspektive eines Fremden und Außenseiters verharrt. Die Ethnographien der *Historien* seien daher inhärent hellenozentrisch.

37 Vgl. Bowersock (1994: 33): "The question to be asked is why these literary antecedents are of such importance for the new writers of fiction. After all, one could have had domestic fiction - a kind of prose extension of the New Comedy. But one will look in vain for a Menandrian novel: it simply didn't happen in classical antiquity."

38 Vgl. Romm 2008: 109.

Hdt. 1.84),³⁹ *Metiochus und Parthenope* spielt am Hof des Polykrates von Samos (vgl. Hdt. 3.39-57; 3.120-142) und *Sesonchis* handelt von dem bei Herodot als Sesotris bezeichneten ägyptischen Monarchen (2.102-110).⁴⁰

Chariton eröffnet seine *Kallirhoe* wie erwähnt mit einem Echo der Proömien von Thukydides und Herodot.⁴¹ Im sechsten Buch erklärt der königliche Eunuch Artaxates, dass Kallirhoe nur zwei Möglichkeiten habe, mit den Avancen des Pererkönigs umzugehen: Sie könne sich dem Artaxerxes hingeben und ein Leben in Luxus führen, oder es werde ihr ergehen wie allen Feinden des Königs, die nicht einmal sterben dürften, wenn sie sich schon den Tod herbeisehnen (Char. 6.7). Diese Optionen erinnern an die Wahl, vor die Gyges von der Frau des Kandaules gestellt wird: Er könne den Kandaules töten, sich dessen Frau nehmen und selbst König von Lydien werden, oder er müsse auf der Stelle sterben (Hdt. 1.11).⁴² Im ersten Buch des Romans wird Chaireas der Prozess gemacht, weil ganz Syrakus der Meinung ist, er habe Kallirhoe mit einem Tritt in den Bauch getötet. Niemand ist darüber entsetzter als Chaireas selbst, der in seiner "Verteidigungsrede" seine eigene Hinrichtung fordert:

Steinigt mich in aller Öffentlichkeit! Ich habe unserer Stadt ihren Glanz genommen. Es wäre eine Gnade, mich dem Henker zu übergeben. Das wäre angemessen, wenn ich nur eine Dienstmagd des Hermokrates getötet hätte. Gebt mir eine unsagbar grausame Strafe. Ich habe etwas Schlimmeres getan als ein Tempelräuber oder ein Vatermörder. Beerdigt mich nicht, besudelt nicht die Erde mit mir, sondern werft meinen ruchlosen Körper ins Meer!⁴³

Wir denken an die bei Herodot überlieferte Geschichte des Adrastos, der an den Hof des Kroisos kommt und Kroisos um reinigende Sühne für den Mord an seinem Bruder bittet. Wenig später gerät Adrastos jedoch wiederum ins Unglück: Auf der Eberjagd verfehlt sein Speer das eigentlich Ziel und tötet stattdessen Atys, den Sohn des Kroisos. Aus Reue begeht Adrastos am Grab des Atys Selbstmord (Hdt. 1.34-45). Das Herodot-Zitat rückt die Stelle im Roman in einen fast als religiös zu bezeichnenden Bereich von Sühne und Vergebung. Die gleiche Stelle steht übrigens im Hintergrund der tragischen Geschichte um Menelaos und seinen Liebhaber bei Achilleus Tatios (2.34).⁴⁴

In Charitons siebtem Buch hat der ägyptische Aufstand gegen Artaxerxes bereits begonnen. In verzweifelter Lage schließt Chaireas sich den ägyptischen Rebellen an und kann schließlich mit

39 Die Hauptquelle für Semiramis war in der Antike die nur im Referat des Photios erhaltene *Persika* des Ktesias.

40 Vgl. Ruiz-Montero 1996: 42-45 und Swain 1996: 110.

41 Vgl. Smith 2007: 153.

42 Richard Hunter liest die Stelle als impliziten Vergleich zwischen Kallirhoe und Gyges. Im Gegensatz zu Gyges sei Kallirhoe nicht bereit, sich durch unmoralisches Handeln einen persönlichen Vorteil zu verschaffen (Hunter 1995: 1058). An einer misogynen Stelle bei Achilleus Tatios, die unterstreichen soll, dass Frauen den Männern nichts als Unglück bringen, taucht die Frau des Kandaules in einer Liste mit Helena, Penelope, Phaidra, Klyaimnestra und anderen mythischen Frauen auf (Ach. Tat. 1.8).

43 δημοσία με καταλεύσατε· ἀπεστεφάνωσα τὸν δῆμον. Φιλάνθρωπὸν ἐστὶν ἂν παραδῶτέ με δημίῳ. Τοῦτο ὄφειλον ἂν παθεῖν, εἰ καὶ θεραπαινίδα Ἑρμοκράτους ἀπέκτεινα. Τρόπον ζητήσατε κολάσεως ἀπόρρητον. Χείρονα δέδρακα ἱεροσύλων καὶ πατροκτόνων. Μὴ θάψητέ με, μὴ μιάνητε τὴν γῆν, ἀλλὰ τὸ ἀσεβὲς καταποντώσατε σῶμα (1.5.4-5).

44 Zur Rezeption der Adrastos-Geschichte im Roman vgl. Hunter 1994: 1082-1083.

300 selbst ausgewählten griechischen Söldnern aus Sparta, Korinth und Sizilien das mit den Persern verbündete Tyros erobern. Vor der Schlacht hält er eine Rede an seine Männer: Er räumt ein, dass alle Geschicke der Sterblichen in den Händen der Götter lägen und mit göttlichem Beistand ein Sieg möglich sei. Denn seine Soldaten seien Griechen, und Griechen seien tapferer als andere Menschen. Um die angesprochene griechische Tapferkeit zu belegen, bringt er ein Beispiel aus der Geschichte:

Genauso viele Griechen haben sich bei den Thermopylen Xerxes entgegengestellt. Aber die Tyrer sind nicht fünf Millionen, sondern sie sind wenige und dazu hochmütig und angeberisch, nicht klug noch besonnen. Sie sollen sehen, wie sehr wir Griechen den Phöniziern überlegen sind.⁴⁵

Chariton führt die Analogie mit der Schlacht bei den Thermopylen noch weiter, wenn er Chaireas in den Mund legt, dass seine 300 Männer den gleichen Ruhm erlangen würden wie die 300 Männer, die mit Othryades und Leonidas gezogen sind (7.3).⁴⁶ Die Heldentaten des Leonidas sind bei Herodot ausführlich beschrieben (7.184-233), doch erschließt sich nicht auf den ersten Blick, warum Chaireas seine Truppe mit den 300 Spartanern vergleicht, die schließlich doch von den Persern bezwungen und getötet wurden, und nicht mit den siegreichen griechischen Truppen von Marathon oder Salamis. Des Rätsels Lösung liegt in der Identität der Truppe des Chaireas. Marathon und Salamis gelten als athenische Erfolge, und die mit Chaireas kämpfenden Söldner sind, wie auch ihr Anführer, dorisch.⁴⁷ Herodots Thermopylen-Episode wird auch bei Heliodor anzitiert in der Schlacht zwischen Aithiopiern und Persern. Während es bei Herodot die persischen Pfeile sind, in deren Schatten die Schlacht zu schlagen ist (Hdt. 7.226), sind es bei Heliodor die auf die Perser niederprasselnden Pfeile der Aithiopier, die die Sonne verdunkeln - eine raffinierte Umkehr der bekannten Stelle.

Im vierten Buch der *Ephesiaka* beschreibt Xenophon von Ephesos, wie Habrokomes in Pelusium zum Tode verurteilt wurde, weil er seinen Herrn ermordet und dessen Frau Kyno vergewaltigt haben soll. Schon am Kreuze befestigt betet er zur Sonne und dem Nilgott, und tatsächlich stürzt das Kreuz ins Meer, sodass Habrokomes vorerst gerettet scheint. Man versucht nun, ihn zu verbrennen: Wieder betet der Held, und diesmal löscht eine plötzliche hohe Welle des Nils das Feuer (Xen. Eph. 4.2) Die Stelle erinnert an Herodots Kroisos, der in ähnlicher Situation zu Apollon betet, worauf ein plötzliches Unwetter den schon brennenden Scheiterhaufen zum

45 "Ἕλληνες ἐν Θερμοπύλαις τοσοῦτοι Ξέρξην ὑπέστησαν. Τύριοι δὲ οὐκ εἰσὶ πεντακόσιοι μυριάδες, ἀλλὰ ὀλίγοι καὶ καταφρονήσει μετ' ἀλαζονείας, οὐ φρονήματι μετ' εὐβουλίας χρώμενοι. Γνώτωσαν οὖν πόσον Ἕλληνες Φοινίκων διαφέρουσιν (Char. 7.3). Die Information, dass die Spartaner unter Leonidas bei den Thermopylen fünf Millionen Persern gegenübergestanden seien, stammt aus Herodot (7.186).

46 Es gibt an dieser Stelle bei Chariton ein textkritisches Problem: Der Vergleich mit Othryades, der zwar bei Herodot im Bericht über einen Konflikt zwischen Argos und Sparta erwähnt ist, scheint unpassend. Die Handschriften geben an dieser Stelle (völlig unpassend) Mithridates (vgl. Reardon 2008: 104n108).

47 Vgl. Smith 2007: 173-175. Zu beachten ist auch die Selbstcharakterisierung des Chaireas: "Denn auch ich selbst bin ein Grieche, ein Syrakusaner vom Stamm der Dorer" (καὶ γὰρ αὐτὸς Ἕλληρ εἰμί, Συρακόσιος, γένος Δωριεύς, 7.3.8).

Erlöschen bringt (Hdt. 1.87).

Herodot erzählt im zweiten Buch seiner *Historien* die Geschichte vom Phönix, der nur alle 500 Jahre von Arabien nach Ägypten kommen soll, um den Leichnam seines Vaters beim Heiligtum des Helios zu beerdigen (Hdt. 2.73). Bei Achilleus Tatios ist diese Geschichte leicht variiert: Der Phönix werde in Aithiopien geboren, reise aber tatsächlich nach Heliopolis in Ägypten, um dort den Vater zu beerdigen. Bei Achilleus Tatios wird der Phönix auch erstmals explizit mit der Sonne assoziiert (Ach. Tat. 2.14).⁴⁸ Auch Heliodor kommt an einer Stelle kurz auf den Phönix zu sprechen: Der Vogel sei nur selten zu sehen und komme entweder aus Aithiopien oder Indien nach Ägypten (Hld. 6.3).

Die Geschichte von einem See in Lybien, aus dessen Schlamm mithilfe von pechbestrichenen Federn Goldstaub herausgeholt werden kann (Ach. Tat. 2.14), ist ebenfalls aus Herodot bekannt (Hdt. 4.195), der jedoch eine noch fantastischere Möglichkeit zur Goldgewinnung kennt: In den Sandwüsten Indiens sollen Ameisen leben, kleiner als Hunde, aber größer als Füchse, die bei der Errichtung ihres unterirdischen Baues goldhaltigen Sandstaub auswerfen sollen, der von den ortsansässigen Indern gesammelt werde (Hdt. 3.102). Dieses "Ameisengold" (χρυσόν ... μωμμηκίαν) schenken die Troglodytai dem Aithiopierkönig Hydaspes im 10. Buch der *Aithiopika* (Hld. 10.26). Der erstmals bei Herodot belegte Mythos von der wundersamen Rettung des Sängers Arion durch einen Delphin wird von Achilleus Tatios auch an einer Stelle anitiert (Hdt. 1.23-24 & Ach. Tat. 6.13).

Große Teile von Heliodors *Aithiopika* spielen in Ägypten und Aithiopien, weshalb Verweise auf Herodot in hoher Frequenz zu erwarten sind.⁴⁹ Aus Herodot wissen wir, dass ein ägyptischer Priester nur durch seinen ältesten Sohn ersetzt werden kann, wenn er stirbt (Hdt. 2.37). Thyamis, der sich als Sohn des Oberpriesters von Memphis vorstellt, hat das ihm zustehende Amt aber an seinen jüngeren Bruder verloren (Hld. 1.18). Im zweiten Buch wird eine Thrakierin namens Rhodopis beschrieben, deren Verlangen nach sexuellen Abenteuern unermesslich scheint. Kalasiris erzählt, dass er aus Memphis geflohen ist, um der von Rhodopis ausgehenden Versuchung zu entgehen (Hld. 1.25). Ihre Geschichte wird auch von Herodot erzählt (Hdt. 2.134-135).⁵⁰ Das für die Handlung der *Aithiopika* so wichtige Band, das Persinna zusammen mit Charikleia ausgesetzt hat,

48 Vgl. Bowie 1998: 11 und (ausführlich) Morales 2004: 192-198.

49 Nicht alles, was gemeinhin als Zitat bezeichnet wird, ist für diese Darstellung relevant oder tatsächlich als Zitat zu sehen, etwa wenn J.R. Morgan erklärt, dass der Name Kalasiris von einem bei Herodot beschriebenen leinenen Unterkleid kommen könnte, das um die Schenkel herum mit Fransen besetzt ist (Hdt. 2.81); oder von der Bezeichnung für die ägyptischer Kriegerkaste (*Καλασίριες*) (Hdt. 2.164-166, vgl. Morgan 2008: 398n56). Auch die bloße Erwähnung des Namens Lykurg muss nicht unbedingt ein Herodot-Zitat sein (Hld. 1.27 und Hdt. 1.65).

50 Rhodopis war eine berühmte Kurtisane in Naukratis. Einer ihrer Liebhaber soll Charaxos, der Bruder der Dichterin Sappho, gewesen sein, was ihren Auftritt in den *Aithiopika* zu einem Anachronismus macht (vgl. Reardon 2008: 398n58).

ist "mit äthiopischen Schriftzeichen bestickt, nicht in der gewöhnlichen Schrift für das Volk, sondern in der Schrift der Könige, die der sogenannten heiligen Schrift der Ägypter ähnelt."⁵¹ Als die Aufständischen von Bessa unter Führung des Thyamis nach Memphis marschieren, treffen Kalasiris und Charikleia auf eine alte Frau, die befürchtet, dass der persische Satrap Oroondates in Memphis die gefürchtete persische "Schleppnetz"-Taktik anwenden würde (σαγηνεύσοντος, Hld. 6.13), wie sie bei Herodot beschrieben ist:

Immer, wenn sie eine Insel eroberten, spannten die Barbaren ein Netz zur Menschenjagd (ἐσαγήνευον τοὺς ἀνθρώπους) auf. Das machten sie so: Indem ein Mann den anderen an der Hand fasste bildeten sie eine Kette von der Nord- bis zur Südküste, und dann streiften sie durch die ganze Insel und jagten die Menschen wie wilde Tiere.⁵²

Im achten Buch wird beschrieben, wie eine aithiopische Armee nach Ägypten zieht, um sich gegen die Perser zur Wehr zu setzen. Auf die Erwähnung, dass sich auch etwa 200 Troglodytai bei den Aithiopiern befinden, lässt Heliodor eine herodoteisch anmutende Mini-Ethnographie folgen (Hld. 8.16). Als Troglodytai wurden verschiedene Völker bezeichnet, die Höhlen bewohnten. Sie waren ein beliebtes Thema in Reiseberichten und man dichtete ihnen so manch außergewöhnliche Fähigkeit an, etwa ihre immense Schnelligkeit, die auch Herodot hervorhebt. Außerdem bestehe ihre Ernährung aus Schlangen, Eidechsen und anderen Reptilien, und ihre Sprache "schwirre wie Fledermäuse" (τετρίγασι κατά περ αἱ νυκτερίδες, 4.183).

Für die Darstellung des Volkes der Aithiopier entnimmt Heliodor viel Material aus Herodot. Am Beginn des neunten Buches ist der sagenhafte Reichtum Aithiopiens angespielt, wenn König Hydaspes anordnet, wie mit den gefangenen Griechen Theagenes und Charkleia umzugehen sei: "Er befahl ihre Fesseln durch Goldketten zu ersetzen, denn die Aithiopier benutzen Gold für alle Zwecke, für die andere Völker Eisen benutzen."⁵³ Nach seiner Rückkehr nach Meroe trägt Hydaspes Persinna auf, Vorbereitungen für Feierlichkeiten und Opfer (πομπάς τε καὶ θυσίας) zu treffen. Dann solle sie mit den Gymnosophistai zu der Lichtung außerhalb der Stadtmauern eilen, die der Sonne, dem Mond und dem Gott Dionysos geweiht ist (Hld. 10.2). Diese "Wiese außerhalb der Stadtmauern" (λειμών ἐν τῷ προαστείῳ) bezeichnet Herodot als "Tafel der Sonne" (τράπεζα τοῦ ἡλίου), denn sie sei immer voll von gekochtem Fleisch, das laut den Einheimischen einfach aus der Erde wachse (Hdt. 3.18). Die Tatsache, dass die Aithiopier der Sonne vier weiße Pferde opfern,

51 γράμμασιν Αἰθιοπικοῖς οὐ δημοτικοῖς ἀλλὰ βασιλικοῖς ἐστιγμένην, ἃ δὴ τοῖς Αἰγυπτίων ἱερατικοῖς καλουμένοις ὁμοίωται (Hld. 4.8). Die Information über die verschiedenen Schriftsysteme (γράμματα) in Ägypten (ἰρά und δημοτικά) stammt aus Herodot (2.36).

52 ὅκως δὲ λάβοι τινὰ τῶν νήσων, ὡς ἐκάστην αἰρέοντες οἱ βάρβαροι ἐσαγήνευον τοὺς ἀνθρώπους. σαγηνεύουσι δὲ τόνδε τὸν τρόπον· ἀνὴρ ἀνδρὸς ἀψάμενος τῆς χειρὸς ἐκ θαλάσσης τῆς βορρῆς ἐπὶ τὴν νοτιὴν διήκουσι, καὶ ἔπειτα διὰ πάσης τῆς νήσου διέρχονται ἐκθηρεύοντες τοὺς ἀνθρώπους (Hdt. 6.31).

53 ἐπιστείλας καὶ τὰ δεσμά τε ἀμείβειν καὶ χρυσᾷ ἐπιβάλλειν· ὅσα γὰρ σίδηρος παρ' ἄλλοις εἰς τὰς χρεῖας, ταῦτα παρ' Αἰθίοψιν ὁ χρυσὸς νομίζεται (Hld. 9.1). Vgl. die Darstellung bei Herodot: "Der König führte [seine Besucher] in ein Gefängnis, in dem alle Gefangenen mit Goldketten gefesselt waren, denn in Aithiopien ist Bronze das seltenste und wertvollste Metall" (ἀγαγεῖν σφεας ἐς δεσμωτήριον ἀνδρῶν, ἔνθα τοὺς πάντας ἐν πέδησι χρυσέησι δεδέσθαι. ἔστι δὲ ἐν τούτοις τοῖσι Αἰθίοψι πάντων ὁ χαλκὸς σπανιώτατον καὶ τιμιώτατον, Hdt. 3.23).

kommentiert Heliodor damit, dass es scheint, als ob dem schnellsten Gott die schnellste Tiere geopfert würden (Hld. 10.6), was Herodot in vergleichbarem Kontext über die Opferpraktiken der Massageten festhält (Hdt. 1.216).

Anders als explizite Zitate sind implizite Zitate nicht immer eindeutig nachweisbar. Ich verstehe implizite Zitate als eine Spielart der Intertextualität, die Inhalte, Motive oder Konzepte früherer Texte kopiert, modifiziert oder dekonstruiert. So wird zum Beispiel der herodoteische Topos vom unersättlichen und zügellosen Sexualtrieb der Barbaren (e.g. Xerxes 9,108-113) gleich in mehreren Romanen aufgegriffen und findet sich in den Figuren Manto (Xen. Eph. 2.3-5), Psammis (Xen. Eph. 3.11), Kyno (Xen. Eph. 3.12), Thersandros (Ach. Tat. 6.18, 7.1) und Arsake (e.g. Hld. 7.2, 8.5-7). Ein weiteres großes Thema in den *Historien* ist der Gegensatz zwischen (griechischer) Demokratie/Freiheit und (persischer) Tyrannis/Sklaverei, der vor allem bei Chariton rezipiert wird. Er legt Wert darauf, Kallirhoe als freie Griechin aus gutem Hause zu charakterisieren, der das listenreiche Intrigieren der Barbaren völlig fremd ist, (Char. 2.10.7) und stellt die bedingungslose Ehrfucht bloß, die alle Perser vor ihrem König Artaxerxes empfinden (Char. 6.7). Gerade zweiterer Punkt wird auch dadurch unterstrichen, dass alle Untertanen des Perserkönigs sich unabhängig vom jeweiligen Rang stets als "Sklave" (δοῦλος) des Königs bezeichnen (auch die Satrapen Dionysios und Mithridates, vgl. Char. 4.6, 5.1, 5.2), was für griechische Ohren befremdlich klingen muss. Während Syrakus bei Chariton als ein Musterbeispiel von griechischer Demokratie dargestellt wird, ist die Zeichnung Athens ambivalent und legt Assoziationen mit Machtmissbrauch, Imperialismus und unkontrollierbarer Macht eines wankelmütigen Volkes nahe.⁵⁴

Im vierten Buch der *Historien* beschreibt Herodot die Völker um das schwarze Meer und vor allem die Skythen als unzivilisierte und wilde Nomadenstämme. Darauf könnte sich Chariton beziehen, wenn Kallirhoe an einer Stelle (entgegen der gängigen Mythosvariante) mit der "Skythin Medea" verglichen wird.⁵⁵ Herodot bezeichnet sein Werk an exponierter Stelle als Zusammenschau seiner Forschungen (ἱστορίας ἀπόδεξις, 1.1),⁵⁶ die ihn um die ganze Welt geführt haben. Kalasiris'

54 Für Themen wie Freiheit und Sklaverei sowie Demokratie und Tyrannis muss freilich nicht zwingend Herodot Pate stehen, da dieselben Themen auch von Autoren wie Thukydides, Xenophon oder Platon behandelt werden (vgl. Smith 2007: 3). Zur Rezeption dieser Konzepte bei Chariton vgl. Hunter 1994: 1061-1062, 1077-1078 und Alvarez 2001-2002: 120.

55 Nachdem Kallirhoe bereits als Sklavin nach Milet verkauft wurde, erkennt sie, dass sie (von Chaireas) schwanger ist, und ist darüber unschlüssig, was sie mit dem Kind anstellen soll. Ihr geht der Gedanke durch den Kopf, dass sie es nicht verantworten könne, das Kind, das möglicherweise als Piratenbrut bezeichnet würde, unter solchen Umständen zur Welt zu bringen. Doch dann besinnt sie sich: "Planst du etwa einen Mord, du Ruchlose, und denkst wie Medea? Aber dich wird man für noch grausamer als die Skythin halten: Jene hat ihren Mann nämlich gehasst, aber du hast vor, das Kind deines Chaireas zu töten und jede Erinnerung an die glückliche Ehe auszulöschen" (Βουλευὴ τεκνοκτονῆσαι, πασῶν ἀσεβεστάτη, καὶ Μηδείας λαμβάνεις λογισμούς; Ἀλλὰ καὶ τῆς Σκυθίδος ἀγριωτέρα δόξεις· ἐκείνη μὲν γὰρ ἐχθρὸν εἶχε τὸν ἄνδρα, σὺ δὲ τὸ Χαιρέου τέκνον θέλεις ἀποκτεῖναι καὶ μηδὲ ὑπόμνημα τοῦ περιβοήτου γάμου καταλιπεῖν, Char. 2.9). Vgl. Reardon 2008: 47n41.

56 Herodots Methode, ἱστορία (Forschung) zu betreiben, ist bei Luraghi (2006) ausführlich dargestellt.

Reise nach Katadoupoi, um die Wasserfälle des Nil kennenzulernen (καθ' ἱστορίαν, Hld. 2.29.4), erinnert in Vokabular und Thematik an Herodots Faszination für den Nil (e.g. Hdt. 2.34), doch endet die Reise des Kalasiris nicht in Ägypten. Wenn griechische Gelehrte wie Phytagoras und Herodot nach Ägypten gereist sind, um eine höhere Weisheit zu erlangen, will der ägyptische Priester Kalasiris "aus Verlangen nach der dortigen Weisheit" (ἐπιθυμία τῆς παρ' ἐκείνοις σοφίας, 4.12.1) Aithiopien besuchen. Bei Heliodor wird Aithiopien somit als ein Land, an dem eine Stufe der höchsten Erleuchtung erreicht werden kann, noch höher als Ägypten bewertet.⁵⁷

In größerem Ausmaß als bei den übrigen Romanautoren ist bei Heliodor ein Bemühen erkennbar, in der Darstellung der zentrifugalen Progression der Handlung von Delphi, dem Mittelpunkt der alten Welt, nach Meroe in Aithiopien möglichst viel Wissen über die Völker der bekannten Welt zu sammeln - ein aus Herodot bekanntes Anliegen. Diesen Eindruck erweckt die Beschreibung der Geschichte der Stadt Philai (Hld. 8.1), die Mini-Ethnographie der Troglodyten (Hld. 8.16), der Katalog der auf Seiten der Aithiopier gegen die Perser kämpfenden Stämme (Hld. 9.16) und vor allem die Gesandtschaft bei König Hydaspes im zehnten Buch, an dem Chinesen, Araber, die Troglodyten, die Blemmyer aus Nubien und die Bewohner von Aksum (im Norden Aithiopiens) teilnehmen (Hld. 10.25-27). Für den Romanautor Heliodor ist Faktentreue in diesen historiographisch anmutenden Passagen freilich kein entscheidendes Kriterium.⁵⁸

Ich habe argumentiert, dass Herodots Text ein intensives Nachdenken über Selbstbilder und Identität widerspiegelt, und gehe davon aus, dass im Roman ähnliche Tendenzen feststellbar sind. Auf den ersten Blick erzählen die griechischen Romane die Geschichte eines jungen Liebespaares, das am Ende nach vielen Abenteuern und lebensgefährlichen Erlebnissen heiratet und somit die Zeit der jugendlichen Unbefangenheit hinter sich lässt. Auf einer tieferen Ebene behandeln die Romane jedoch auch Fragen der Kultur, Erziehung und Identität immer mit.⁵⁹ Dieses Anliegen wird aus dem literaturhistorischen Kontext der 2. Sophistik verständlich, in dem der Roman fest verankert ist.

Roman als Genre der Zweiten Sophistik

Als Zweite Sophistik bezeichnet man die in griechischer Sprache verfasste Literatur vom ersten bis zum dritten nachchristlichen Jahrhundert und den Kreis der Autoren, der diese Texte produzierte. Der Begriff ist umstritten, denn er entzieht sich einer klaren Definition und suggeriert Gemeinsamkeiten zwischen Autoren, die in Wahrheit mehr trennt als verbindet.⁶⁰ Auch die genaue

57 Vgl. Whitmarsh 1999: 25.

58 Hilton (1998: 90-91) attestiert Heliodor aufgrund dieses "wissenschaftlichen" Interesses für die Völker der Welt und der ausgereiften Darstellung kultureller Unterschiede eine "kosmopolitische Perspektive" (cosmopolitan outlook).

59 Vgl. Whitmarsh 2001: 81, 87.

60 Ob ein Autor als Teil der Zweiten Sophistik bezeichnet werden kann oder nicht, ist oft dem subjektiven Urteil des Kritikers überlassen, wie Simon Goldhill (2001: 14) feststellt: "The criteria for inclusion [...] are difficult to pin down: is an interest in philosophy a necessary condition or one which excludes a writer from a sophistic group? Is

Datierung der Zweiten Sophistik als literarischer Epoche fällt schwer: Gehören Chariton (1. Jhdt.) und Heliodor (?4. Jhdt.) noch zur Zweiten Sophistik oder sind sie zu früh beziehungsweise zu spät? Doch der Begriff hat auch seine Vorteile: Er betont die Relevanz einer gründlichen rhetorischen Ausbildung und verweist schon mit seinem Namen auf die literarische Tradition der glorreichen griechischen Vergangenheit.⁶¹ Außerdem hat sich "Zweite Sophistik" als Epochenbezeichnung eingebürgert und ist einer ersten Orientierung somit dienlich.

Eine Schlüsselidee der Periode ist, dass die intellektuellen Eliten der urbanen Zentren sich durch einen althergebrachten Kanon an griechischer Bildung (*παιδεία*) von den für unzivilisiert und primitiv gehaltenen Barbaren an der Peripherie unterschieden.⁶² Als große Innovation kann gelten, dass der als *παιδεία* bezeichnete Bildungs- und Wertekatalog nicht nur von gebürtigen Griechen erworben werden konnte, sondern von jedem, der über die Fähigkeit und den Willen zu dessen Aneignung verfügte. Berühmt ist etwa das Beispiel vom Redner Favorinus, der als *πεπαιδευμένος* die ethnische Grenze zwischen Barbar und Grieche überwinden konnte und in Forschung gerne als "hellenisierter Gallier" bezeichnet wird.⁶³ Der Schatz der griechischen Kultur, Bildung und Literatur hörte auf, den Griechen alleine zu gehören.

Es kann nicht genug betont werden, dass die Autoren der Zweiten Sophistik im festen Bewusstsein eines klassischen Kanons schreiben, der sich bereits im Hellenismus herausgebildet hat und auf allen Ebenen des formalen Unterrichts eingesetzt wird. Der Inhalt dessen, was wir als *παιδεία* bezeichnen, ist ebenfalls von diesem Kanon abgeleitet.⁶⁴ Die Literatur der Zweiten Sophistik schlägt ständig intertextuelle Brücken zu den Klassikern, was freilich auch für die Romane gilt, die eine beachtliche Bandbreite an literarischen Quellen rezipieren und einarbeiten.⁶⁵ Dazu gehören nicht nur Epos, Drama und Historiographie, sondern auch theoretische Schriften aus Philosophie und Rhetorik sowie hellenistische Dichtungen und Lokalgeschichten.⁶⁶ Sie müssen

the explicit title 'sophist' a sign of insult or a badge of honour? Should a medical writer or geographer be included?"

61 Die intensive Auseinandersetzung mit dem literarischen Erbe hat der Zweiten Sophistik in früherer Forschung den Ruf eingebracht, eine defizitäre Epoche zu sein, die sich auf Nachahmung und Imitation der authentischeren und höherstehenden klassischen Literatur beschränke. Tatsächlich gerieren Autoren der Zweiten Sophistik sich mitunter als Epigonen der Klassiker, doch ist der Topos des Epigonentums in der Literatur alt und mit Abstrichen selbst bei Homer, dem Klassiker schlechthin, zu finden (vgl. Whitmarsh 2001: 29, 44).

62 Dieses Konzept ist bereits in den Jahren nach den Perserkriegen unmittelbar zum literarischen Topos geworden (vgl. Ruiz-Montero 1996: 70).

63 Zu Favorinus vgl. Goldhill 2001: 13-14, Morales 2004: 21n91 und für ein ausführliches Portrait Gleason (1995).

64 Vgl. Bowie 2008: 18.

65 Mein Verständnis von Intertextualität folgt der vorzüglichen Definition bei Morgan & Harrison (2008: 218): "Texts are not written or read in a cultural vacuum. Their ability to signify derives from and is defined by their relations to the whole corpus of pre-existing literature. Texts therefore cannot be straightforward, self-contained vehicles of their authors' intended meanings, but must be read through and within a complex cultural matrix. These are truths universally acknowledged, and the clutter of ideas that they represent is conveniently termed 'intertextuality'."

66 Die Quellen des Romans sind bei Ruiz-Montero (1996: 42-80) aufgearbeitet. Die verworrenen Liebesgeschichten und Intrigen der Romane dürften in manchen Punkten auch von der Neuen Komödie beeinflusst sein, was sich aufgrund der Überlieferungslage aber nicht systematisch nachweisen lässt (vgl. Morgan & Harrison 2008: 219).

daher ein gebildetes Publikum voraussetzen, das mit den jeweiligen literarischen Vorbildern entsprechend vertraut ist.⁶⁷ Der Roman steht somit inhaltlich und literaturtheoretisch in einer Reihe mit den sonstigen Werken der Zweiten Sophistik, die im Rückgriff auf eine glorifizierte griechische Vergangenheit mittels kultureller Parameter eine griechische Identität konstruieren, deren Grenzen durchlässig sind und deren Inhalte auch den früher als barbarisch bezeichneten Völkern offenstehen.

In der Vorstellungswelt der klassischen Griechen, die den delphischen Omphalos als Mittelpunkt der Welt konzipierten, waren die Begriffe Zentrum und Peripherie von großer Bedeutung, genauso wie die bekannte Dichotomie von Griechen und Barbaren. Mit dem Aufstieg des römischen Reiches klappten beide Konzepte in sich zusammen: Rom war unmissverständlich zum neuen Mittelpunkt der Welt geworden und in das Gegensatzpaar Griechen-Barbaren ließen sich die Römer nicht einfügen, ohne eine der beiden Kategorien völlig zu destabilisieren. Es ist ein gängiger Forschungstopos, für die römische Epoche der griechischen Geschichte (146 v. - 395 n.) Rom mit Macht und Griechenland mit Kultur gleichzusetzen, wozu man gerne die zweite Epode des Horaz zitiert: "Das eroberte Griechenland hat den Eroberer für sich eingenommen und dem bauerlichen Latium seine Künste geschenkt."⁶⁸ Dieser allzu verallgemeinerte Schluss lässt sich freilich mit guten Argumenten anzweifeln, wie das etwa Tim Whitmarsh in *Greek Literature and the Roman Empire* (2001a) unternommen hat.

Um sich des intellektuellen Dilemmas zu entziehen, das sich durch die neue politische Supermacht Rom für das griechische Selbstverständnis ergibt, verlegen sich viele Autoren der Zweiten Sophistik darauf, Rom in ihren Texten geflissentlich zu ignorieren. Der Roman steht sinnbildlich für diese Tendenz: Obwohl sie in einer politisch und ethnisch komplexen Welt verfasst werden, spielen sie in einer einfacheren, vor-römischen Zeit, in der sich Griechen widerspruchsfrei als frei, unabhängig und kulturell überlegen konstruieren lassen. Männer wie Lukian, Dio von Prusa oder Apuleius leben in einer von Rom kontrollierten Welt, in der das Erwerben der Bildung Griechenlands sozialen und politischen Aufstieg ermöglicht, während ihre Heimat in Syrien, Kleinasien oder Nordafrika liegt. Es ist eine Epoche der kulturellen Vielfalt, in der Identität, Bildung, Sprache, Glaubenssysteme und sozialer Status ständig neu verhandelt werden müssen.⁶⁹ Die Vergangenheit bietet in solch stürmischen Zeiten eine Konstante. Deshalb versucht man, das Selbst aus der Vergangenheit heraus zu verstehen und rückblickend zu erforschen, was es in klassischer Zeit bedeutet hat, Grieche zu sein, um Rückschlüsse für ein Konzept von griechischer Identität in der jeweiligen Gegenwart zu gewinnen. Dieser Prozess ist offen und subjektiv. Griechische Identität ist in der Zweiten Sophistik mehr denn je instabil, inkonsistent und

67 Vgl. Whitmarsh 2008: 11.

68 *Graecia capta ferum victorem cepit et artis / intulit agresti Latio* (Hor. Ep. 2.1.156-57).

69 Vgl. Stephens 2008: 57.

interpretierbar.⁷⁰

Ein konkretes Feld, auf dem sich die Idealisierung der Vergangenheit abbildet, ist Sprache. Obwohl Attisch, die Sprache des klassischen Athens, längst nicht mehr Umgangssprache war, wird diese antiquierte Sprachform ab dem ersten nachchristlichen Jahrhundert (das klassische Athen liegt in etwa ein halbes Jahrtausend zurück!) allmählich als einzig gültige Literatursprache etabliert. Dieser Trend zeichnet sich auch in den Romanen ab: Während Charitons Sprache als ordentliches Koine-Griechisch beschrieben werden kann, finden wir bei Heliodor meist formschönes Attisch.⁷¹

Trotz aller Bemühungen, klassische Werke und Sprachformen nachzuahmen, ist bei den Romanautoren doch der Anspruch erkennbar, etwas Neues schaffen zu wollen. Achilleus Tatios deutet an einer auf Metaebene zu verstehenden Stelle an, dass sein Werk gegenüber der rezipierten Tradition bahnbrechende Neuerungen biete: "Unerhörte Schicksalsschläge, überall Schiffbruch und nirgends ist ein Schiff zu sehen: Beides ist neu und war nicht zu erwarten, wie eine Landschlacht im Meer oder Schiffbruch auf trockenem Boden."⁷² Auch bei Chariton wird das Paradoxe früh als programmatisches Motiv eingeführt: "Eros aber liebt die Herausforderung und hat seine Freude an unvorhergesehenen (παραδόξοις) Wendungen."⁷³ Der von Achilleus Tatios als Ich-Erzähler eingesetzte Kleitophon reagiert auf Unerwartetes stets mit Staunen.⁷⁴ Hinter dieser Beobachtung könnte eine implizite Anweisung an den Leser liegen, wie das neue Genre des Romans zu verstehen sei: Das Paradoxe ist die Norm, Überraschungen lauern hinter jeder Ecke, Innovationen gegen die Tradition sind das Programm. Diese Erzählstrategie macht die Romane zwar zu unterhaltsamer Lektüre, doch sie enthüllt auch die damit einhergehende Künstlichkeit ihrer Plots und die Konstruiertheit ihrer Inhalte.⁷⁵ Bei Heliodor ist laut Richard Hunter (1998: iv) ein Gipfel des Paradoxen erreicht: Es sind nicht die genretypischen artifiziellen Parallelen und Kontraste, von denen die Charaktere des Romans verbunden oder getrennt werden, es ist nicht das Wunder von Charikleias Hautfarbe, sondern es ist der Widerspruch aus einem relativ klar eingrenzbaeren historischen Setting und einem Gefühl von Zeitlosigkeit, es ist das Selbstbewusstsein, mit dem Konventionen des Genres gebrochen werden, und es ist die richtungsweisende Neubeurteilung von Religion, Spiritualität und Identität, mit der Heliodor diesen Effekt erzielt.⁷⁶

70 Vgl. Swain 1996: 7 und Stephens 2008: 59.

71 Zu Attisch als Literatursprache vgl. Reardon 1996: 317-319, Morgan 1996: 455-456 (zu Heliodor) und Whitmarsh 2008: 7.

72 Καὶ ἦν καινὰ ἀτυχήματα, ναυάγια τοσαῦτα, καὶ ναῦς οὐδαμοῦ· ἀμφοτέρω δὲ καινὰ καὶ παράλογα, ἐν ὕδατι πεζομαχία, καὶ ἐν τῇ γῆ ναυαγία (Ach. Tat. 4.14.8-9).

73 Φιλόνεικος δ' ἐστὶν ὁ Ἔρως καὶ χαίρει τοῖς παραδόξοις κατορθώμασιν (Char. 1.1.4). Vgl. Char. 3.2.7 und 8.1.2.

74 Tim Whitmarsh sammelt (2001a: 80n149) sammelt die entsprechenden Stellen: Ach. Tat. 3.15.5, 4.14.5, 5.23.5, 6.4.3, 7.8.1).

75 Vgl. Whitmarsh 2001a: 79-81.

76 Die Bedeutung der *Aithiopika* für die Ideengeschichte des Abendlandes kann laut Richard Hunter (1998: iv) nicht hoch genug eingeschätzt werden: "As for inversion, the *Aithiopika's* oblique deconstruction of some of the most deeply ingrained racial and social stereotypes of classical Greek literature and culture [...] gives it a political

Der Roman ist als Genre in der Zweiten Sophistik verhaftet und zeigt einige Kennzeichen der Epoche: Er glorifiziert die griechische Vergangenheit, legt viel Wert auf die klassische Bildungstradition und blendet Rom geflissentlich aus. Dennoch ist der Roman ein unverkennbar eigenständiges Genre, das innerhalb des weiten Rahmens einer nur schwammig definierten literarischen Epoche markante Impulse setzt und Zeugnis über ein neues Verständnis von Kultur und Identität ablegt.

Wie (un)griechisch ist der griechische Roman?

Erwin Rohde hat es für nötig befunden, in seinem *Der griechische Roman* (1914) nachzuweisen, dass der griechische Roman trotz einiger offenbar ungriechischer Elemente dennoch als Teil der Genealogie griechischer Literaturgattungen betrachtet werden müsse.⁷⁷ Warum dieser Vorbehalt? Wirft man einen Blick auf Karten, auf denen die Romanhandlungen eingezeichnet sind, fällt sofort ins Auge, dass die großen Zentren der klassischen griechischen Welt penibel vermieden werden.⁷⁸ Das könnte damit zusammenhängen, dass es sich beim Roman um ein Genre handelt, das großteils von (hellenisierten) Nicht-Griechen entwickelt wurde: Chariton und Xenophon stammen aus Kleinasien (Aphrodisias und Ephesos), Longus aus Lesbos, Iamblichos aus Syrien, Achilleus Tatios möglicherweise aus Alexandrien⁷⁹ und Heliodor bezeichnet sich am Ende seines Werkes als Phönizier aus Emesa in Syrien.⁸⁰ Es ist anzunehmen, dass diese Autoren ihre Werke auch in Hinblick auf die Rezeption in ihrer Heimat verfasst haben. Der Roman also ein von nicht-griechischen Autoren erschaffenes Genre mit nicht-griechischen Schauplätzen und nicht-griechischem Publikum?⁸¹ Wenn es auch viele "barbarische" Elemente im Roman gibt, darf dennoch nicht übersehen werden, dass es sich bei den Helden meist um Griechen handelt,⁸² die einem

importance which classicists would be (at least) misguided to ignore, let alone try to conceal." Die abschließende Bemerkung ist ein Seitenhieb auf (auch jüngere) Zusammenfassungen der *Aithiopika*, in denen Charikleias Hautfarbe nicht zur Sprache kommt (e.g. Morgan 1989: 99 und Holzberg 1995: 100-101).

77 Rhode war der Meinung, dass neue literarische Formen stets aus bereits Vorhandenem erwachsen. Der Roman sei demnach das Produkt hellenistischer Liebesdichtung und Reiseberichten (vgl. Whitmarsh 1998: 94).

78 Eine Sammlung solcher Karten ist zum Beispiel in Gareth Schmelings *The Novel in the Ancient World* (1996: 801-814) zu finden. Eine Ausnahme bilden die *Aithiopika*, deren Handlung zum Teil in Delphi und Athen (Knemon) spielt.

79 Zur umstrittenen Frage der Herkunft des Achilleus Tatios vgl. Morales 2004: 1-8.

80 Der Zusammenhang zwischen Herkunft der Autoren und Romanschauplätzen, der (soweit nachweisbar) auch für die Fragmente gilt, wurde von Kuch (1996): 211 und Stephens (2008): 57-58 beschrieben. Es fällt schwer, die zweifellos zu einer kulturellen Elite gehörenden Romanautoren als "hellenisierte Barbaren" zu bezeichnen, was unterstreicht, dass klassische Identitätskonzepte in der Zweiten Sophistik beginnen, ihre Gültigkeit zu verlieren. Tim Whitmarsh (2008: 9) räumt ein, dass sich Griechen in den alten Zentren wie Athen auch in römischer Epoche noch in Abgrenzung von den Barbaren definiert haben. Leute wie der Gallier Favorinus und der Syrer Lukian zeigen aber, dass inzwischen auch 'Barbaren' ungeachtet ihrer ethnischen Herkunft Macht, Status und Einfluss erlangen konnten, wenn sie griechische παιδεία erwarben, die längst nicht mehr nur jenen offenstand, die auf griechischem Boden geboren wurden.

81 So könnte man das Schlusswort von Heinrich Kuchs "The Margin of the Ancient Novel: "Barbarians" and Others" (1996) paraphrasieren.

82 Heliodors Charikleia ist wiederum eine Ausnahme. Das Liebespaar in den *Babyloniaka* des Iamblichos stammt aus Mesopotamien (vgl. Kuch 1996: 213).

griechischen Lesepublikum Identifikationspunkte zur Reise durch barbarische Länder anbieten.

Die Romane zwingen den an klassischer Literatur geschulten Leser jedoch, eine ungewohnte Perspektive einzunehmen. Chariton stellt den aus Thukydides bekannten Bericht der sizilianischen Expedition aus Perspektive der betroffenen Sizilianer dar, Achilleus Tatios führt einen in Phönizien lebenden Griechen als Ich-Erzähler ein, Longus lädt sein Publikum ein, die Welt aus der Perspektive der Landbevölkerung (ἄγροικοί) zu betrachten und Heliodor dekonstruiert das Narrativ des Hellenozentrismus endgültig, indem er seinen Leser Aithiopien als Ziel- und Endpunkt der Romanhandlung vorsetzt. Anders als die *Odyssee*, der Prototyp aller Reiseberichte, und die anderen Romane ist die *Aithiopika* somit kein zirkuläres Narrativ, bei dem sich Anfangs- und Endpunkt der Reise decken, sondern eine lineare Erzählung, die aus Griechenland hinausführt, um an der Peripherie zu verharren. Alle griechischen Romane fordern von ihren Lesern eine Neuorientierung, doch nur Heliodor wagt den Schritt über die Grenze der bekannten Welt hinaus.⁸³

Insgesamt lässt sich nicht anzweifeln, dass es sich beim Roman um eine griechische Literaturgattung handelt. Gerade weil er als Produkt der Zweiten Sophistik in einer mitunter artifiziell anmutenden Vergangenheit spielen muss, bietet er Themen, Motive und Inhalte, die fester Bestandteil der griechischen Tradition sind. Ich habe die Autoren und ihre Schauplätze als "nicht-griechisch" bezeichnet, bin mir aber dessen bewusst, dass diese Bezeichnung den Kern der Sache nicht trifft: In römischer Zeit ist die antike Welt in einem Ausmaß hellenisiert, das es schwierig macht, Orte und Persönlichkeiten eindeutig zu kategorisieren. Abstammung und Territorium haben jedenfalls längst aufgehört, sichere Indikatoren für griechische Identität zu sein.

Rekonstruktion herodoteischer Identitätskonzepte: Die Evolution von Herodots 'cultural map' im griechischen Roman

Most of the ancient novels take place in locations where Greeks (however defined) necessarily encounter non-Greeks and thus explicitly contrast ethnicities and cultural behaviours.
(Stephens 2008: 57)

In den folgenden Abschnitten möchte ich das Fortleben von herodoteischen Identitätskonzepten im Roman unter den Stichworten "Rekonstruktion" und "Dekonstruktion" untersuchen. Als "Rekonstruktion" verstehe ich die Praxis, fremde Völker und Kulturen in einer Weise darzustellen, die sich an Herodot anlehnt und dessen Erzählstrukturen erkennen lässt. Es ist nicht meine primäre Absicht, direkte Zitate festzustellen, sondern die diachrone Entwicklung eines ideengeschichtlichen Konzeptes zu dokumentieren. Ich bewerte alles als "Dekonstruktion", was außerhalb der Strukturen des herodoteischen Narrativs liegt: Das betrifft sowohl dem Historiographen noch unbekannte Phänomene wie die christliche Religion und das Imperium Romanum, als auch innovative

83 Vgl. Whitmarsh 1998: 97-98.

Darstellungsformen wie das Aufgeben einer hellenozentrischen Perspektive und die Auflösung der Griechen-Barbaren Dichotomie.

Griechische Identität in den Romanen

Im dritten Buch von Xenophons *Ephesiaka* wird die Heldin Anthia von Piraten gefangengenommen und in Alexandria als Sklavin verkauft. Dem indischen König Psammis, der sich zufällig gerade in Alexandria befindet, entgeht ihre Schönheit nicht:

Gleich nachdem der Barbar sie gekauft hatte, versuchte er sie mit Gewalt zum Sex zu zwingen. Sie wollte nicht und widersetzte sich zuerst, doch dann schützte sie dem Psammis gegenüber vor (denn Barbaren sind von Natur aus abergläubisch), dass ihr Vater sie gleich nach der Geburt unter den Schutz der Isis gestellt habe, bis sie ins heiratsfähige Alter komme, was noch ein Jahr dauern würde.⁸⁴

Das minderjährige griechische Mädchen Anthia kann den barbarischen König tatsächlich austricksen, denn Psammis glaubt ihr. Es zeichnet sich ein eindeutiges Bild ab: Barbaren sind lüstern, irrational und leichtgläubig, während Griechen intellektuell und moralisch eindeutig überlegen sind. Im Folgenden soll überprüft werden, ob alle Romane eine so schematische Darstellung von Griechen und Barbaren entwerfen.

Wenn griechische Helden und Heldinnen aufgrund eines Unglücks ihre Heimat verlassen müssen und ihren Status verlieren, in ungewohnte und gefährliche Situationen verwickelt werden und hautnah in Kontakt mit unbekanntem Völkern kommen, werden sie auf die Probe gestellt: Geben sie den exotischen Versuchungen fremder Länder nach, oder halten sie sich an das Liebesversprechen, das sie ihrem Partner in einer anderen Welt gemacht haben? Der griechische Roman scheint nur letztere Variante zu kennen. Generell wird griechische Identität in den Romanen trotz aller Unterschiede in Stil, Schauplätzen und Handlungszeitpunkt recht ähnlich konstruiert. Ein wichtiges Kriterium ist die Beherrschung der griechischen Sprache, wie etwa aus einer Stelle bei Chariton deutlich wird, an der Kallirhoe die Welt einteilt in ihre Heimat Syrakus, Ionien (fremd aber mit griechisch-sprechender Bevölkerung) und das Perserreich, in dem eine barbarische Sprache gesprochen wird (Char. 5.1).

Chariton verankert seinen Text vom ersten Satz an im klassischen Kanon der griechischen Literatur, wo er sein Werk als Auseinandersetzung mit Thukydides (und Herodot) markiert, um sein intertextuelles Spiel mit der *Geschichte des peloponnesischen Krieges* einzuleiten.⁸⁵ Das Beherrschen des Kanons gilt als Zeichen von παιδεία, die freilich auch den Helden des Romans zuzuschreiben ist. Chaireas kann im siebten Buch die Gunst des ägyptischen Königs gewinnen,

84 Ὠνησάμενος δὲ ἄνθρωπος βάρβαρος εὐθὺς ἐπιχειρεῖ βιάζεσθαι καὶ χρῆσθαι πρὸς συνουσίαν· οὐ θέλουσα δὲ τὰ μὲν πρῶτα ἀντέλεγε, τελευταῖον δὲ σκήπτεται πρὸς τὸν Ψάμμιν (δεισιδαίμονες δὲ φύσει βάρβαροι) ὅτι αὐτὴν ὁ πατὴρ γεννωμένην ἀναθείη τῇ Ἴσιδι μέχρι ὥρας γάμων καὶ ἔλεγεν ἔτι τὸν χρόνον ἐνιαυτῷ τίθεσθαι (Xen. Eph. 3.11.4).

85 Vgl. Reardon 1996: 332.

denn er "hat seinen Verstand und Mut unter Beweis gestellt, dazu seine Loyalität, wie bei seinem edlen Wesen und seiner Erziehung auch nicht anders zu erwarten war."⁸⁶ Der als παιδεία bezeichnete Bildungs- und Wertekatalog ist zu Zeiten der Romanautoren längst nicht mehr exklusiver Besitz der Griechen⁸⁷ und nicht alle Griechen vermögen es, den hohen Ansprüchen dieses Ideals zu genügen. Nicht immer verhalten Griechen sich im Roman besser als Nicht-Griechen und manche Nicht-Griechen wie Kalasiris strahlen eine Autorität und Selbstbeherrschung aus, die sie unverkennbar als Teil einer hellenisierten kulturellen Elite erkennbar machen, der manche gebürtige Griechen, wie der Grabräuber und Pirat Theron, sicher nicht angehören (Char. 1.7).⁸⁸

Nicht alle Romanfiguren lassen sich ähnlich leicht kategorisieren. Schon die erste Erwähnung des Dionysios von Milet lässt die Schattierungen seines Charakters erahnen. In Milet angekommen erblickt Theron einen Mann in der Blüte seines Lebens (ἄνθρωπος ἡλικία καθεστώς), der offenbar trauert, und erkundigt sich bei einem Fremden, wer der Mann sei: "Du musst ein Fremder sein oder aus weiter Ferne anreisen, wenn du Dionysios nicht kennst. Er übertrifft alle Ionier an Reichtum, Abstammung und Bildung und ist ein Freund des Königs."⁸⁹ Der Hinweis auf Reichtum lässt an die bei Herodot oft beschworene orientalische Dekadenz denken, genauso wie die Bemerkungen, dass Dionysios den Frauen sehr ergeben (φιλογύνης, Char. 2.1) sei und er vor stürmischer Begierde nach Kallirhoe fast umkomme; doch Dionysios ist ein anständiger Mann (ἄνθρωπος πεπαιδευμένος, Char. 3.2) und gibt sich seinen Trieben nicht hin, schließlich ist er der rechtschaffendste und angesehenste Mann in ganz Asien (ἄνθρωπος ὁ πρῶτος τῆς Ἰωνίας ἔνεκεν ἀρετῆς τε καὶ δόξης, Char. 2.4). Für Kallirhoe ist Dionysios unmissverständlich Grieche, wie aus ihrer Bitte an ihn hervorgeht, sie freizulassen und zu ihrer Familie zurückzuschicken:

So bitte ich dich, Dionysios, denn du bist Grieche, lebst in einer gütigen Gemeinschaft und kennst unsere Kultur (παιδείας μετείληφας). Bitte sei nicht auch du wie die Grabräuber und entreiße mich nicht meiner Heimat und meiner Familie. So reich wie du bist, ist es eine Kleinigkeit für dich, einen Menschen freizulassen.⁹⁰

Gleichzeitig ist Dionysios aber auch ein Freund des Perserkönigs (8.5)⁹¹ und bezeichnet sich als dessen Sklave (4.6.8), was für den freiheitsliebenden Griechen Herodots völlig undenkbar wäre.

86 ἐπεδείκνυτο γὰρ φρόνησιν τε καὶ θάρσος, μετὰ τούτων δὲ καὶ πίστιν, οἷα δὴ καὶ φύσεως ἀγαθῆς καὶ παιδείας οὐκ ἀπρονόητος (Char. 7.2.5).

87 Vgl. Whitmarsh (2008: 10): "Greek παιδεία is the common stock of civilised humanity, and not limited to those few who happened to hail from Greece itself."

88 Vgl. Stephens 2008: 58.

89 ξένος εἶναι μοι δοκεῖς ἢ μακρόθεν ἦκειν, ὃς ἀγνοεῖς Διονύσιον πλούτῳ καὶ γένει καὶ παιδείᾳ τῶν ἄλλων Ἰόνων ὑπερέχοντα, φίλον τοῦ μεγάλου βασιλέως (Char. 1.12.6).

90 Ἀλλὰ δέομαί σου, Ἕλληνα γὰρ εἶ καὶ πόλεως φιλανθρώπου καὶ παιδείας μετείληφας, μὴ γένη τοῖς τυμβωρύχοις ὅμοιος μηδὲ ἀποστερήσης με πατρίδος καὶ συγγενῶν. Μικρὸν ἐστὶ σοὶ πλουτοῦντι σῶμα ἔᾶσαι (Char. 2.5.10-11).

91 An einer Stelle des Romans ist übrigens auch davon die Rede, dass Hermokrates ein Freund des Perserkönigs sei, von diesem wegen seines Sieges über die athenische Flotte geliebt und bewundert werde und jährliche Geschenke von ihm empfangen (Char. 2.6). Eine Freundschaft mit dem Perserkönig und griechische παιδεία schließt sich bei Chariton offenbar nicht aus.

Scobie (1973) liest Dionysios als eine Folie für die persischen Verehrer in den späteren Büchern der *Kallirhoe*, die dem Mädchen ungestümer und irrationaler gegenüber treten. Wem diese Interpretation nicht zusagt, dem bietet Scobie noch an, dass der Kleinasiate Chariton eine kleinasiatische Figur seines Romans aus Lokalpatriotismus so positiv gezeichnet haben könnte (23). Ich denke, dass beides den Kern der Sache nicht trifft. Die Darstellung des Dionysios ist in erster Linie ein realistisches Abbild dessen, was es heißt, eine kulturelle Identität zu erwerben. Dionysios befolgt die Normen des politischen und gesellschaftlichen Systems seines Landes, richtet sein Leben und Handeln aber gleichzeitig auch nach Werten aus, die zu einer anderen Kultur gehören.

Heliodors Griechenbild ist komplex. Als Knemon und Theagenes im zweiten Buch die tote Frau in der Höhle als Thisbe (nicht Charikleia) identifizieren können, entdecken sie auch ein Schreiftäfelchen, das Thisbe bei sich trug. Darin enthüllt sie, von Piraten gefangenommen worden zu sein und bittet Knemon um Hilfe:

Ich will nur bei dir sein, auch wenn ich dazu sterben muss. Denn es ist besser, durch deine Hand zu sterben und ein griechisches Begräbnis zu erhalten, als ein Leben zu führen, das schlimmer ist als der Tod, und die Liebe eines Barbaren, die für mich Mädchen aus Athen schwerer zu ertragen ist als dein Hass.⁹²

Neben einiger solcher Stellen, die alte Stereotypen zu rekonstruieren scheinen, kreieren Schauplätze und Charaktere eine dezidiert ungriechische Welt. Wie John Hilton scharfsinnig bemerkt, verrät sich an Heliodors Interesse für performative Zeichen, die unter völlig objektiven Gesichtspunkten griechische Identität konstruieren, wie Geburt (Theagenes, 2.34.2), Kleidung (Kalasiris, 2.21.2-5), Sprache (Charikleia, 2.33.3), Bildung (Charikleia, 2.33.3.) und Kultur (7.14.2), die Perspektive eines Außenseiters.⁹³ Wir fühlen uns dabei an den Hellenozentrismus des Herodot erinnert, der die von ihm beschriebenen Kulturen nie wirklich durchdringen kann und somit zu keiner Innenperspektive gelangt. Dass der mit der griechischen Kultur zweifelsohne bestens Vertraute Phönizier Heliodor die Griechen aus einer (wohl freiwillig gewählten) Außenperspektive beschreibt, ist Zeugnis seines raffinierten Spiels mit Identität.

Während wir in den übrigen Romanen häufig zu lesen bekommen, was Griechen über Barbaren denken,⁹⁴ gibt es wesentlich seltener Passagen, in denen Barbaren sich explizit über Griechen äußern. Im fünften Buch der *Kallirhoe* wenden sich einige persische Adelsfrauen an Stateira, die Frau des persischen Königs, weil sie erfahren haben, dass eine Griechin nach Babylon

92 μόνον ὑπὸ σέ γε γεινοίμην εἰ καὶ τεθάναι δεῖ: βέλτιον γὰρ ὑπὸ χειρῶν ἀνηρῆσθαι τῶν σῶν καὶ κηδείας μεταλαβεῖν Ἑλληνικῆς ἢ θανάτου βαρυτέραν ζῶην καὶ φίλτρον βαρβαρικὸν ἔχθρας ἀνιαιρότερον τὴν Ἀττικὴν ἀνέχεσθαι (Hld. 2.11.4).

93 Vgl. Hilton 1998: 80n8, sowie Kuch 1996: 218..

94 Etwa wenn Kallirhoe an einer Stelle den Topos bemüht von der Unfähigkeit der Barbaren, mit ihren Emotionen umzugehen: "Ich fürchte mich viel mehr vor der Eifersucht der Königin, die nicht einmal Chaireas ertragen konnte, und er ist ein Mann und Grieche. Was aber wird die Eifersucht einer persischen Königin anrichten? (φοβερωτέραν ἡγοῦμαι τὴν τῆς βασιλίδος ζηλοτυπίαν, ἦν οὐκ ἤνεγκε Χαίρεας, ἀνὴρ Ἕλληνας. Τί ποιήσει γυνὴ καὶ δέσποινα βάρβαρος; Char. 6.6.5).

gekommen sei, die schöner als alle Frauen Asiens sein soll. Stateira tut dies als Gerücht ab:

Die Griechen sind doch armselige Schwätzer und schon von Kleinigkeiten mächtig beeindruckt. Kallirhoe soll so schön sein wie Dionysios reich ist? Wenn sie auftaucht, soll nur eine von uns neben ihr gehen, und das erbärmliche Sklavenmädchen wird verblassen.⁹⁵

Bemerkenswert, wie sich die Sprache dieser Passage an den Tonfall anlehnt, den Griechen normalerweise Barbaren gegenüber anschlagen. Ein Echo von herodoteischem Kulturrelativismus? Die persischen Frauen wählen aus ihrer Mitte eine gewisse Rhodogune, deren Schönheit Kallirhoe in den Schatten stellen soll. "Wir haben gewonnen", raunen die Perser einander zu. "Unsere Perserin wird die Fremde überstrahlen. Sie soll sich vergleichen, wenn sie dazu imstande ist. Die Griechen sollen merken, dass sie leeres Geschwätz verbreiten."⁹⁶ Ähnliche Aussagen gibt es vom Eunuch Artaxates im 6. Buch (Char. 6.6.7). Trotz des Perspektivenwechsels bieten diese Stellen alte Stereotypen in neuem Gewand, während der implizite Hellenozentrismus der Romane sich dadurch verrät, dass Autoren wie Achilleus Tatios der Meinung sind, Details über e.g. die phönizische Religion erst erklären zu müssen (Ach. Tat. 1.1), während griechische Mythen wie jene von Europa (Ach. Tat. 1.1), Prometheus, Perseus und Andromeda (Ach. Tat. 3.6-8) und Philomela, Prokne und Tereus (Ach. Tat. 5.3) ganz selbstverständlich in die Handlung eingeflochten werden. Auch die normative Funktion der griechischen Sprache muss in diesem Zusammenhang erwähnt werden.⁹⁷

Das Bild von alten griechischen Zentren wie Delphi oder Athen, sofern sie überhaupt erwähnt werden, ist im Roman durchwegs negativ oder zumindest ambivalent. Delphi hat für klassische Griechen noch einen Kulminationspunkt griechischer Weisheit und göttlicher Inspiration dargestellt, doch Kalasiris erlebt Delphi als einen Ort des Unwissens, des Aberglaubens und des leeren Geschwätzes (Hld. 2.26.1). Chariton erinnert seine Leser *ad nauseam* an Athens gescheiterte sizilianische Expedition (415-413) und macht ausgerechnet die Tochter des siegreichen Feldherren Hermokrates zur Heldin seines Romans, dessen anti-athenische Stimmung sich bis zum Piraten Theron erstreckt, dem Chariton in den Mund legt, dass er die "Streitsüchtigkeit" (πολυπραγμοσύνην, Char. 1.11.6) der Athener verabscheue.⁹⁸ Bei Heliodor ist Athen der Schauplatz

95 ἀλαζόνες εἰσὶν Ἕλληνας καὶ πτωχοὶ καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ μικρὰ θαυμάζουσι μέγας. Οὕτως φημίζουσι Καλλιρρόην καλὴν ὡς καὶ Διονύσιον πλούσιον. Μία τοίνυν ἐξ ἡμῶν, ἐπειδὴν εἰσή, φανήτω μετ' αὐτῆς, ἵνα ἀποσβέσῃ τὴν πενιχρὰν τε καὶ δούλην (Char. 5.3.2-3).

96 νενικήκαμεν· ἡ Περσίς ἀποσβέσει τὴν ξένην. Εἰ δύναται, συγκριθῆτω· μαθέτωσαν Ἕλληνας ὅτι εἰσὶν ἀλαζόνες (Char. 5.3.6-7).

97 Heliodor bietet ein nuanciertes Konzept von griechischer Sprache als Identitätskonstruktiv (vgl. Perkins 1999: 204-206, siehe unten) und lässt als einer der wenigen antiken Autoren ein echtes Verständnis für linguistische Pluralität erkennen. Chariton lässt Kallirhoe die Welt je nach Beherrschung des Griechischen in verschiedene Regionen aufteilen (Char. 5.1) und erklärt, dass Kallirhoe sich unwohl fühle, wenn sie von Menschen umgeben ist, die kein Griechisch sprechen (Char. 4.7.8, 5.1.3, 5.1,5-7). Bei Xenophon von Ephesos gelten nicht nur die Piraten unter Apsyrtos als Barbaren, sondern auch die gesamte phönizische Bevölkerung von Tyros (Xen. Eph. 2.2.4). Achilleus Tatios lässt Kleitophon ausführlich darüber klagen, dass er mit den Wegelagerern (βουκόλοι) am Nildelta, die ihn gefangengenommen haben, nicht anständig über seine Freilassung verhandeln könne und in Zeichensprache kommunizieren müsse (Ach. Tat. 3.10).

98 Vergleichbar ist eine Stelle, an der Priene im auktorialen Kommentar (!) beschrieben wird als "kleine und von

des vor Betrug, Tragik und unerlaubter Begierde nur so strotzenden Berichtes von Knemons Leben (Hld. 1.9-17), der die gänzlich in Afrika spielende eigentliche Romanhandlung um Theagenes und Charikleia konterkariert.⁹⁹ Die Ungeduldigkeit, mit der Knemon Theagenes dazu auffordert, die Geschichte von Theagenes und Charikleia in allen Details zu erzählen (Hld. 2.23), erinnert an die Schaufreudigkeit und Sensationslust der Athener, die bereits von Thukydides kritisiert wurde.¹⁰⁰

Charitons Athen ist eine Polis, deren Bewohner in unerhörtem Maße prozesssüchtig sind, deren Amtsträger schwerer zu ertragen sein können als ein Tyrann und von der auch nach der Niederlage in Syrakus eine stete Bedrohung ausgeht.¹⁰¹ Die bei Herodot angedeutete Entwicklung Athens zu einem imperialistischen Aggressor ist bei Chariton abgeschlossen, wie sich folgerichtig aus der historischen Perspektive des Romans ergibt. Eine blinde Glorifizierung der griechischen Vergangenheit ist im Roman nicht auszumachen. Es entsteht der Eindruck, dass die im Roman abgebildete kulturelle Identität bewusst von den alten Zentren abgekoppelt wird, um die freie Verfügbarkeit griechischer παιδεία auch an der alten Peripherie zu unterstreichen, womit der Biographie der Romanautoren Rechnung getragen wird, die sich mit dem kulturellen Erbe Griechenlands identifizieren, nicht mit dem geschichtlichen oder politischen.

Das Barbarenbild bei Chariton, Xenophon von Ephesos und Achilles Tatios

Regardless of all [their] pioneering innovations, it is impossible to overlook the continued influence of the Hellenes-"barbarians" antithesis of classical and post-classical times in ancient novels.

(Kuch 1996: 216)

Ob sich das in klassischer Zeit entwickelte Bild vom intellektuell, moralisch und kulturell unterlegenem Barbar, den man vordergründig daran erkennt, dass er kein Griechisch spricht,¹⁰² auch im Roman erhalten hat, soll Gegenstand der nun folgenden Analyse sein. Die oben beschriebene Begegnung des griechischen Mädchens Anthia mit dem indischen König Psammis in den *Ephesiaka* (3.11) und Thisbes Bekenntnis, lieber Knemons Hass als die Liebe eines Barbaren ertragen zu wollen (Hld. 2.11.4) würden darauf schließen lassen, doch können noch viele weitere einschlägige Stellen ausfindig gemacht werden. Kaum spürbar ist die Dichotomie von Griechen und Barbaren bei Longus, dessen Roman aufgrund des Fehlens einiger konventioneller Romanelemente (e.g. Piraten, Entführungen, Reisen durch die ganze Welt) auch generell aus der Reihe fällt. Die

typisch griechischer Neugierde erfüllt" (Ἐν πόλει δὲ μικρᾷ καὶ περιεργίας Ἑλληνικῆς πλήρει, Char. 4.5.4).

99 Vgl. Morgan 1989 und Whitmarsh 2008: 9.

100 Thukydides lässt die Athener von Kleon als sensationslustige "Zuschauer bei Reden und Zuhörer von Taten" (θεαταὶ μὲν τῶν λόγων γίνεσθαι, ἀκροαταὶ δὲ τῶν ἔργων, Thuc. 3.38.4) beschreiben. Vgl. Hardie 1998: 24.

101 Vgl. für diese Einschätzung Smith 2007: 6. Dennoch zollen Charitons Figuren Athen auch Respekt, etwa wenn Chaireas nach der Gefangennahme durch eine persische Truppe beklagt, dass nicht einmal die Athener die Flotte von Syrakus bezwingen konnten, die Barbaren dies aber nun vollbracht hätten (Char. 3.10).

102 Vgl. o. Anm. 96.

raffinierte Auseinandersetzung mit der griechischen Tradition macht *Daphnis & Chloe* zwar unverkennbar zu einem Produkt der Zweiten Sophistik,¹⁰³ für die vorliegende Untersuchung bietet das Werk aber zu wenige Anhaltspunkte. Nur an einer Stelle ist die Rede von Piraten aus Pyrrha¹⁰⁴, die um vorzutäuschen, Barbaren zu sein (ὥς ἄν δοκοῖεν βάρβαροι, 1.28.1) in einem karischen Schiff nach Lesbos kommen und versuchen, Daphnis zu entführen. Da das Schiff vor der geplanten Abfahrt sinkt, scheitert die Unternehmung. Die Stelle wird gemeinhin als Anspielung auf die wohlbekanntenen Romankonventionen interpretiert, als Andeutung einer Handlungsalternative, die jedoch sogleich verworfen wird.¹⁰⁵ Heliodor hingegen bettet seine Konstruktion des Anderen in ein größeres Narrativ von Fremd- und Selbstbild ein, sodass es mir wenig sinnvoll erscheint, diese komplexe Darstellung zu zerpfücken und in Auszügen bereits an dieser Stelle zu besprechen. Als Dekonstruktion herodoteischer Identitätskonzepte sei dem Themenkomplex um das Verschwimmen der Grenzen von Identität bei Heliodor unten ein eigenes Unterkapitel gewidmet. Hier möchte ich nun im Detail zeigen, wie die drei übrigen Romanautoren (Chariton, Xenophon von Ephesos, Achilleus Tatios) in ihren Werken mit den Barbaren verfahren und generelle Tendenzen der Barbarendarstellung im Roman nachzeichnen.

Charitons Zeichnung von Griechen und Barbaren bleibt an den meisten Stellen den klassischen Konventionen verhaftet. Er schätzt griechische Werte, wie sie etwa Dionysios von Milet verkörpert, und sieht die Barbaren, die bei ihm hauptsächlich in Form der Perser präsent sind, als inferiore Völker an. Selbst wenn die Perser etwa im vierten Buch große militärische Erfolge erzielen, geschieht dies unter Führung des Griechen Chaireas. Wie bei vielen griechischen Autoren verbindet sich bei Chariton ein gewisses Interesse an der fremden und exotischen Kultur der Perser mit einem nur lückenhaften Wissen über dieselbe.¹⁰⁶ Die in *Kallirhoe* auftretenden Perser scheinen

103 Ewen Bowie urteilt in seinem Aufsatz "Hellenism in Writers of the Early Second Sophistic" (1991: 186): "At one pole is Longus. He never uses the terms Ἕλλην or Ἕλλάς, and only once the term βάρβαρος. [...] Yet by its Aegean Greek setting, its highlighting of the cult of Greek divinities, Dionysus, Pan and the Nymps, and its plethora of allusion to earlier Greek literature, *Daphnis and Chloe* is as self-consciously a Greek work as any in the second sophistic."

104 Es gibt an der Stelle ein textkritisches Problem: Einige Editoren lesen Τύριοι λησταί (Piraten aus Tyros) statt Πυρραῖοι λησταί (Piraten aus Pyrrha), da das auf der Südseite von Lesbos gelegene Pyrrha ein gewöhnlich nicht mit Piraten assoziierter Ort ist, während Piraten aus Tyros auch bei Xenophon von Ephesos (1.13) und Achilleus Tatios (2.17.3) auftauchen. Nimmt man jedoch Τύριοι λησταί in den Text, müsste man in der folgenden Periode ein <μη> konjizieren: Die Piraten aus Tyros verwenden ein karisches Boot, "um nicht als Barbaren zu erscheinen" (ὥς ἄν <μη> δοκοῖεν βάρβαροι). Das erscheint deshalb nicht unbedingt sinnvoll, weil auch Karien gemeinhin als barbarisch gilt (vgl. Morgan 2004: 173).

105 Vgl. Scobie 1973: 33 und Bowie 1991: 186.

106 Die bei Chariton greifbare Abwertung der Barbaren ist laut Bowersock (1994: 42) untypisch für die in der Kaiserzeit entstandenen Romane: "The momentum of imperial fiction was clearly toward sympathetic, sometimes morbidly curious description of what was alien to the Graeco-Roman world" (Bowersock 1994: 42). Diese in Grundzügen sicher richtige Beobachtung lässt sich *mutatis mutandis* auch auf Herodot anwenden. Anders als Herodot hat Chariton natürlich nicht versucht, im Sinne eines Historikers Wissen über das Perserreich zu sammeln. Laut Sandra Schwartz (2003: 378) bietet Charitons Persien einen bunten Mix aus allem, was den Griechen als exotisch galt: Luxus, Unterwürfigkeit, Eunuchen, Sartrapeen, Intrigen am Königshof, Jagden, etc. Eine Illusion von Historizität entsteht dadurch, dass diese Darstellung an keinem Punkt zu weit von dem abweicht, was die

auf den ersten Blick nicht mehr zu sein als zu Romancharakteren geformte Klischees: Der unterwürfige und intelligente Eunuch Artaxates, der intrigante Satrap Mithridates und der mächtige Perserkönig Artaxerxes bleiben über weite Strecken einer von unverkennbar griechischen Feder diktierten Eindimensionalität verhaftet.¹⁰⁷

Der königlichen Eunuch Artaxates denkt laut Chariton "wie ein Eunuch, Sklave und Barbar" (ὡς εὐνοῦχος, ὡς δοῦλος, ὡς βάρβαρος, 6.4.10). Das Wort Barbar nimmt als letztes Glied des Trikolons unmissverständlich die Stelle des größten Vorwurfs gegen Artaxates ein.¹⁰⁸ Er ist unterwürfig, ungebildet, stets auf seinen eigenen Vorteil bedacht und unfähig zur Empathie. Dass Kallirhoe sich dem Perserkönig nicht in Gehorsamkeit hingibt, geschweige denn sich vom offenkundigen Interesse des Monarchen geehrt fühlt, kann Artaxates nicht begreifen. Der Eunuch geht sogar so weit zu behaupten, dass Chaireas Kallirhoe noch viel mehr verehren würde, wenn er erst erfahren würde, dass sie mit dem gottgleichen König der Perser zusammen war. Sollte sie jedoch bei ihrer sturen Verweigerungshaltung bleiben, haben sie und Chaireas mit grausamer Folter und einem langsamen Tod zu rechnen (Char. 6.7).¹⁰⁹

König Artaxerxes wird bei Chariton nicht dämonisiert, sondern hält sich, wie es seinem adeligen Rang entspricht, an gewisse moralische Grundsätze.¹¹⁰ Er ist geschockt vom Vorschlag des Artaxates, dass er Kallirhoe doch einfach dazu zwingen solle, mit ihm das Bett zu teilen:

Der König empfand große Scham über diese Rede. "Hör sofort damit auf", sagte er, "davon zu reden, dass ich die Frau eines anderen Mannes besudeln solle! Ich kenne die Gesetze, die ich selbst aufgestellt habe, und die Gesetzestreue, die ich von meinem Volk (ἐν ἅπασιν) einfordere. Glaube nicht, dass ich nicht mehr Herr meiner Sinne bin. So besessen bin ich noch nicht!"¹¹¹

Artaxates hat Angst, seinen König verärgert zu haben und versucht sich, aus der unangenehmen Situation herauszuwinden. Da der König besser als andere Männer sei, müsse er seiner Begierde nicht nachgehen: Er, und er allein, könne sich gegen einen Gott zur Wehr setzen und solle doch auf

Leserschaft aus Autoren wie Herodot, Xenophon oder Ktesias über das Perserreich wissen könnte (vgl. Hägg 1987: 196 und Smith 2007: 10).

107 Vgl. Kuch 1996: 217.

108 Ähnlich wird Königin Stateira im sechsten Buch als Frau, Herrin und Barbarin (γυνή και δέσποινα και βάρβαρος, 6.6.5) beschrieben.

109 Vgl. Scobie 1973: 23 und Reardon 1996: 310.

110 Für die Darstellung der Perserkönige Kyros, Kambyses, Dareios und Xerxes bei Herodot siehe Kapitel 2. Gerade Kyros und Dareios erhalten ein durchaus wohlwollendes Portrait und auch dem Xerxes werden manche Qualitäten nicht abgesprochen. Kambyses wird zum größten Teil als wahnsinniger Despot im Machtrausch dargestellt. Eine zu negative Zeichnung des Perserkönigs bei Chariton wäre auch aus dem Grund problematisch gewesen, dass die Darstellung des Oberhauptes eines mächtigen Großreiches stets auch auf den römischen Kaiser gemünzt werden und als implizit Kritik verstanden werden könnte. Sandra Schwartz (2003: 385, 391) argumentiert daher, dass positive Qualitäten wie Artaxerxes' Gesetzestreue sich daraus erklären, dass diese Qualitäten auch römische Kaiser für sich beansprucht hätten. Die Darstellung der Satrapen und des Eunuchen sei hingegen wesentlich unverfänglicher.

111 Κατηδέσθη βασιλεὺς τὸν λόγον καὶ "μὴ σύ γε" ἔφη "τοιοῦτο μηδὲν εἶπης, ἵνα γυναῖκα ἀλλοτρίαν διαφθείρω. Μέννημαι νόμων, οὗς αὐτὸς ἔθηκα, δικαιοσύνης, ἣν ἐν ἅπασιν ἀσκῶ. Μηδεμίαν μου καταγνώς ἀκρασίαν. Οὐχ οὕτως ἐαλώκαμεν (Char. 6.3.7-8)."

eine Jagd gehen, um auf andere Gedanken zu kommen. Die folgende Ekphrasis des Königs bei der Jagd lässt Artaxerxes wiederum als edlen Monarchen erscheinen, der jedoch keinen klaren Gedanken fassen kann und ständig an Kallirhoe denken muss (6.4).¹¹² Spätestens an dieser Stelle wird klar, dass Artaxerxes, der im anstehenden Prozess zwischen Mithridates und Dionysios eigentlich als neutraler Richter fungieren soll, Kallirhoe inzwischen selbst mit Haut und Haaren verfallen ist. An diesem Punkt der Handlung überrascht das aber nicht mehr, denn alle Männer, die politischen Einfluss im Perserreich haben und nur in Kallirhoes Nähe kommen, entwickeln sofort eine nicht versiegen wollende Begierde nach der griechischen Heldin. Es scheint, als ob die Romanhandlung ein altes Stereotyp zu bestätigen scheint: "Der Barbar ist von Natur aus besessen von Frauen" (φύσει δέ ἐστι τὸ βάρβαρον γυναιμανές, Char. 5.2.6). Um die Aussage noch weiter zu untermauern, bemüht Chariton als (unpassenden) mythologischen Vergleich die Entführung der Helena, um das Unwohlsein des Dionysios in Babylon auszudrücken: Einst habe ein Barbarenjunge (Paris) die Helena aus dem tugendhaften Sparta entführt. Wie soll es mir nun in Babylon gehen, wo ein jeder Mann ein Paris ist (πολλοὶ Πάριδες ἐν Πέρσῃσι, 5.2.8)?¹¹³

Ebenfalls an Artaxerxes durchgespielt wird das aus Herodot bekannte Narrativ von griechischer Freiheit und persischer Sklaverei. König Artaxerxes verkörpert dabei den von Chariton (und Herodot¹¹⁴) abgelehnten asiatischen Despotismus, er ist ein Herrscher, dessen Untertanen sich (unabhängig vom Rang) als "Sklaven" bezeichnen und ihn für einen auf Erden wandelnden Gott halten (6.7.12).¹¹⁵ Eine solche Form der Herrscherverehrung liegt griechischem Denken fern. An einer Stelle heißt es von Kallirhoe, dass sie lieber sterben würde, denn als Sklavin zu leben (2.5). Doch an der übersteigerten Ehrfurcht vor der herrschenden Klasse gibt es auch implizitere Kritik: Während eine ägyptische Wache "aufgrund der angeborenen Scheu der Barbaren vor Königen" (κατὰ τὴν ἔμφυτον θρησκευτικὴν τῶν βαρβάρων πρὸς τὸ ὄνομα τὸ βασιλικόν, 7.6.6) kein Mittel findet, mit der aufgebrachten persischen Königin Stateira umzugehen, kann die mit griechischen Werten vertraute Kallirhoe (Ἑλληνικὴ καὶ πεπαιδευμένη, 6.6.5) Stateira trösten und Hoffnung spenden.¹¹⁶

Im Vergleich zu Chariton bietet Xenophon von Ephesos weniger Stoff.¹¹⁷ Vor allem explizite

112 Für eine Analyse der Jagdszene und der darin enthaltenen Ekphrasis vgl. Smith 2007: 169.

113 Das Vorurteil ist auch bei Char. 4.1 deutlich greifbar. Der *locus classicus* für das Motiv des lüsternen Barbaren ist die letzte Szene des Xerxes in den *Historien*, in der er als besiegt und schwacher Altkönig von maßloser Begierde nach zwei Frauen an seinem Hof übermannt wird und eine Familientragödie auslöst. Die Niederlage des Perserreich wird somit auch in den privaten Bereich hineinverlagert (Hdt. 9.108-113, vgl. Romm 2008: 113).

114 John Marincola (2001: 45) stellt fest, dass erst eine Analyse der Könige und Tyrannen in den *Historien* Rückschlüsse darüber zulässt, wie Herodot die politischen Systeme der Griechen und Perser insgesamt beurteilt. Dabei lässt sich erkennen, dass Einzelherrscher bei Herodot regelmäßig in Verbindung gebracht werden mit der Schändung von Heiligtümern und dem Erbe der Urahnen, mit dem Exil oder Tod politischer Gegner, mit Vergewaltigung, Folter und Rücksichtslosigkeit den Feinden und dem eigenen Volk gegenüber.

115 Auch ranghohe Perser wie Dionysios (4.6., 5.1), Mithridates (5.2) und Artaxates (6.3) bezeichnen sich selbst als Sklaven des Perserkönigs. Vgl. Schwartz 2003: 385.

116 Vgl. Bowie 1991: 191.

117 Die folgende Darstellung folgt im Groben Bowie 1991: 187-188.

auktoriale Kommentare im Stile von "Barbaren sind von Natur aus abergläubisch" (Xen. Eph. 3.11.4) finden sich in den *Ephesiaka* nur selten. Erwähnenswert ist außerdem, dass sich das Wort "Ἕλληνας" bei Xenophon an keiner Stelle findet. Das wenige, dass der Autor der *Ephesiaka* über Barbaren zu sagen weiß, bleibt dem klassischen Barbarennarrativ dennoch eng verhaftet. Im ersten Buch sehnen Anthia und Habrokomes sich nacheinander und sind liebeskrank und matt. Ihre Eltern holen Priester und Wunderheiler (ἱερεῖα καὶ ποικίλα, 1.5.7) herbei, die verschiedene Heilpraktiken anwenden und barbarische Laute von sich geben (ἐπέλεγον φωνὰς βαρβαρικός), schlussendlich aber nicht helfen können. Die Familien schicken schließlich Boten an das Apollon-Orakel in Klaros, wo es schließlich echte Hilfe zu finden gibt. Traditionelles griechisches Wissen scheint hier zwischen den Zeilen gegenüber barbarischen Praktiken aufgewertet zu sein.

Im zweiten Buch werden Habrokomes und Anthia vom Piraten Apsyrtos nach Tyros gebracht, wo sie von der Bevölkerung bestaunt und bewundert werden. Die Barbaren hätten solche Schönheit nie zuvor gesehen und hielten das griechische Paar für Götter (2.2). Ewen Bowie (1991: 187) liest dies als Anspielung darauf, dass ein schöner Grieche höher zu bewerten sei als ein schöner Barbar, stellt aber gleichzeitig fest, dass Xenophon es bei einer Andeutung belässt.

Im selben Buch begegnet der Topos vom zügellosen und lüsternen Barbaren. Manto, die Tochter des Apsyrtos, versucht Anthias Dienerin Rhode dazu zu benutzen, an Habrokomes zu kommen. Um sie einzuschüchtern, warnt sie vor ihrem "barbarischen Zorn" (ὀργῆς ... βαρβάρου, 2.3.5), der wie selbstverständlich von weiteren Figuren (Leukon 2.4.3, Anthia 2.4.5) aufgegriffen wird und so als natürliche Eigenschaft eines verliebten Barbarenmädchens vorausgesetzt scheint. Es erscheint nur folgerichtig, dass die verschmähte Manto sich schließlich an Habrokomes rächen will, indem sie den Griechen bei ihrem Vater der Vergewaltigung bezichtigt und seinen Tod fordert. Eifersucht, Begierde und Rachsüchtigkeit werden durch diesen Szenenkomplex als barbarische Tugenden etabliert, die sich allesamt auch in der Szene um die lüsterne Ägypterin Kyno finden, deren Verlauf der in der Romanlektüre geübte Leser blind voraussagen könnte: Die verheiratete Barbarenfrau verliebt sich in den standhaften griechischen Held und will ihn zum Mann nehmen, weshalb sie ihren Ehemann ermordet, worauf der Held aber geschockt die Flucht ergreift, anstatt sich auf die Barbarenfrau einzulassen, die sich nun rächen will und den Griechen des selbst begangenen Mordes beschuldigt (Xen. Eph. 3.12). Wenn Xenophon sich auch im Vergleich zu Chariton in Zurückhaltung übt und explizite Vergleiche zwischen Griechen und Barbaren bei ihm fehlen, lässt sich doch anhand der wenigen relevanten Stellen feststellen, dass auch in den *Ephesiaka* die klassischen Barbaren-Stereotypen rekonstruieren und unreflektiert vorausgesetzt werden.

Ewen Bowie urteilt in seiner Studie über *Hellenism in Writers of the Early Second Sophistic*

(1991) wie folgt über die bei Achilleus Tatios feststellbaren Identitätskonzepte:

[W]e form the impression of a writer who wants to offer readers a hero and heroine whose qualities and attractiveness have no essential connection with their Greekness. Achilles can draw on the traditional contrast between Greek and βάρβαρος, but does so only for decorative ends (194).

Während ich der Beobachtung zustimme, dass sich Achilleus Tatios für die Tatsache, dass es sich bei seinem Liebespaar um Griechen handelt, nicht besonders zu interessieren scheint und es daher kaum explizite Vergleiche zwischen Griechen und Barbaren gibt, wird dieser Kontrast jedoch auch bei Achilleus Tatios implizit durch das recht eindeutige Barbarenbild rekonstruiert.¹¹⁸

Man denke an die Beschreibung der Wegelagerer (βουκόλοι) im dritten Buch:

Plötzlich war die Küste voll von furchteinflößenden und wild aussehenden Männern. Sie waren groß und hatten schwarze Haut (nicht tiefschwarz wie ein Inder, aber in etwa so wie ein Halb-Aithiopier aussehen würde), kahlgeschorene Köpfe, mit flinken Beinen und schwülstigen Körpern; und alle brüllten sie in ihrer barbarischen Sprache.¹¹⁹

Wenig später täuschen die βουκόλοι vor, Leukippe zu opfern und ihre Eingeweide zu verzehren, während Kleitophon hilflos zusehen muss (Ach. Tat. 3.15). Als es ihnen im vierten Buch gelingt, den General Charmides in einen Hinterhalt zu locken, jubeln die βουκόλοι und schreiben den Erfolg ihrem Mut und ihrer Tapferkeit zu, was Kleitophon zu folgender Aussage anspricht:

So ist der Ägypter. Wenn er sich fürchtet, treibt seine Feigheit ihn zur Sklaverei, und wenn er Mut fasst, stachelt das seine Kampfeslust an. In beidem ist er maßlos (οὐ κατὰ μέτρον), zu schwach in ungünstiger Lage und zu überheblich in günstiger Lage.¹²⁰

Hässliches Äußeres, Menschenopfer, Kannibalismus, Maßlosigkeit - hier bildet sich fast das gesamte Repertoire zur Darstellung des Anderen ab, das in der griechischen Literatur seit Homer entwickelt wurde.¹²¹ Eine wichtige Ergänzung erhält dieser Katalog in der Schilderung des Mythos von Tereus und Philomela im fünften Buch, die Kleitophon durch folgende Bemerkung einleitet:

Um ihr aphrodisisches Verlangen zu stillen, ist für einen Barbaren eine Frau nicht genug, wie es scheint, besonders dann, wenn ihnen ein günstiger Umstand ermöglicht, in völliger Zügellosigkeit ihre Triebe auszuleben.¹²²

Die Aussage dient als Folie für Thersandros, der wie Tereus Thrakier ist und ein Ehebrecher, und

118 Explizit deprekative Aussagen über Barbaren gibt es etwa 5.5.2 (barbarische Lüsternheit) und 8.2.3 (Menschenopfer).

119 καὶ ἅμα πλήρης ἦν ἡ γῆ φοβερῶν καὶ ἀγρίων ἀνθρώπων· μεγάλοι μὲν πάντες, μέλανες δὲ τὴν χροάν, οὐ κατὰ τὴν τῶν Ἰνδῶν τὴν ἄκρατον, ἀλλ' οἷος ἂν γένοιτο νόθος Αἰθίοψ, ψιλοὶ τὰς κεφαλὰς, λεπτοὶ τοὺς πόδας, τὸ σῶμα παχεῖς· ἐβαρβάριζον δὲ πάντες (Ach. Tat. 3.9.2).

120 Ἄνῆρ γὰρ Αἰγύπτιος καὶ τὸ δειλὸν ὅπου φοβεῖται δεδούλωται, καὶ τὸ μάχιμον ἐν οἷς θαρρεῖ παρῶξυνται· ἀμφοτέρα δὲ οὐ κατὰ μέτρον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀσθενέστερον δυστυχεῖ, τὸ δὲ προπετέστερον κρατεῖ (Ach. Tat. 4.14.9).

121 Für eine Interpretation der βουκόλοι bei Achilleus Tatios vgl. auch Swain 1996: 118. In ihrer Untersuchung von derartigen sentenzenhaften Aussprüchen bei Achilleus Tatios kommt Helen Morales (2004: 116) zum Schluss, dass die Beurteilung und Bewertung eines Anderen stets die eigene Überlegenheit untermauern und bekräftigen soll: "We should note once again that it is not a coincidence that the subjects pronounced upon are women, slaves and barbarians. To lay down the law about something assumes a position of mastery (even if that mastery is ridiculed) and arrogance (even if that arrogance is ill-founded)."

122 Βαρβάρους δέ, ὡς εἰκεν, οὐχ ἰκανὴ πρὸς Ἀφροδίτην μία γυνή, μάλισθ' ὅταν αὐτοῖς καιρὸς διδῶ πρὸς ὕβριν τρυφᾶν (5.5.2).

lässt sich auch problemlos auf dessen Frau Melite übertragen.¹²³ Leukippe und Kleitophon sind der Aufdringlichkeit und ungezügelter sexueller Begierde von Thersandros und Melite über weite Strecken des Romanes ausgeliefert und die beiden spielen für den Handlungsverlauf der Bücher 5-8 eine entscheidende Rolle. Bei Achilleus Tatios wird das Narrativ der barbarischen Lüsternheit also nicht nur in Anspielungen und kurzen Werturteilen evoziert, sondern auch zum tragenden Plotkonstruktiv erhoben.

Von besonderem Interesse ist schließlich die Stelle im dritten Buch, an der Kleitophon darüber klagt, von ägyptischen Wegelagerern (βουκόλοι) gefangen genommen worden zu sein, die nicht einmal seine Sprache sprechen:

Jetzt habt ihr (sc. die Götter) uns in die Hände ägyptischer Räuber gespielt, damit wir nicht einmal Mitleid finden. Einen griechischen Entführer würde unsere Rede bewegen und unser Flehen würde ihn erweichen. Denn ein Gespräch sorgt oft für Mitleid. Die Sprache dient der gequälten Seele dazu, Rettung zu finden und zähmt den aufgestachelten Geist der Zuhörer. Aber in welcher Sprache sollen wir jetzt um Gnade betteln? Welche Eide sollen wir schwören? Selbst wenn ich so wortgewandt wie eine Sirene wäre, würden mir diese Schlächter kein Gehör schenken.¹²⁴

Vordergründig dreht sich die Stelle natürlich um Sprache, doch kann ich den Kommentar von Ewen Bowie (1991: 193) zur Stelle - "language, not character is at issue" - nicht unterschreiben. Der Tonfall der Stelle ist den barbarischen Entführern gegenüber eindeutig deprekativ. Bei den βουκόλοι gebe es kein Mitleid und keine Gnade zu finden, denn aufgrund der Sprachbarriere könne Kleitophon die von Zorn erfüllte Seele seiner Zuhörer nicht erweichen (τῆς τῶν ἀκουόντων ψυχῆς ἡμεροῦ τὸ θυμούμενον) und müsse daher mit dem sicheren Tod von den Händen eines Schlächters (ἀνδρόφονος) rechnen.

Es kann jedoch konstatiert werden, dass Achilleus Tatios mit Identität freier umgeht als Chariton oder Xenophon. Kleitophon selbst behauptet an einer Stelle, der Geburt nach Phönizier zu sein, bezeichnet seine Vorfahren dann aber mit unverkennbar griechischen Namen (1.3.1). Man kann darüber mutmaßen, ob Kleitophon ein hellenisierte Phönizier ist, einer rein griechischen Familie entstammt, die sich in Tyros angesiedelt hat, oder von gemischter Herkunft ist. Menelaos hingegen ist gebürtiger Ägypter, spricht jedoch perfekt Griechisch und scheint kulturell assimiliert (2.32). Charmides, der Anführer der in Ägypten stationierten Reitertruppen, spricht ebenfalls Griechisch und müsste laut Susan Stephens (2008: 61), wenn der Roman wie gemeinhin angenommen tatsächlich im zweiten Jhd. n. Chr. spielt, eigentlich Römer sein. Sozial gesehen stehen Kleitophon, Menelaos und Charmides jedenfalls auf einer Stufe und können im Medium der

123 Vgl. Morales 2004: 114-115.

124 Νῦν δὲ καὶ παραδεδώκατε ἡμᾶς λησταῖς Αἰγυπτίοις, ἵνα μηδὲ ἐλέου τύχωμεν. Ληστὴν γὰρ Ἑλληνα καὶ φωνὴ κατέκλασε, καὶ δέησις ἐμάλαξεν· ὁ γὰρ λόγος πολλάκις τὸν ἔλεον προξενεῖ· τῷ γὰρ πονοῦντι τῆς ψυχῆς ἢ γλωττα πρὸς ἱκετηρίαν διακονουμένη τῆς τῶν ἀκουόντων ψυχῆς ἡμεροῦ τὸ θυμούμενον. Νῦν δὲ ποία μὲν φωνῆ δεηθῶμεν; τίνας δὲ λόγους προτείνωμεν; Κἂν Σειρήνων τις γέννηται πιθανώτερος, ὁ ἀνδρόφονος οὐκ ἀκούει (Ach. Tat. 3.10.2-3).

griechischen Sprache kommunizieren.¹²⁵ Im dritten Buch gibt es dann erstmals im Roman eine Stelle, an der ein Autor die kulturelle Mischidentität seiner Figuren gezielt einsetzt. Der Grieche/Ägypter Menelaos rettet Leukippe aus den Fängen der βουκόλοι, indem er sich als Neuankömmling bei den Wegelagerern einschleicht (und von diesen offenbar nicht zu unterscheiden ist) und mittels Theaterrequisiten Leukippes Opferung simuliert. Als Menelaos Kleitophon an späterer Stelle von seiner Finte erzählt, reagiert der Held auf eine Weise, die offensichtlich macht, dass dem Autor das Spiel mit Identität an dieser Stelle bewusst ist:

Als ich das hörte, fühlte ich mich hilflos und wusste nicht, was ich machen sollte, um Menelaos meine Dankbarkeit zu erweisen. Das Naheliegendste war es, auf ihn zuzulaufen, ihn zu umarmen und ihn auf den Knien anzubeten wie einen Gott.¹²⁶

Die Sprache an dieser Stelle erinnert unmissverständlich an die persische Praxis der Proskynesis, eine Geste, die für die Griechen stets Unterwürfigkeit und blinden Gehorsam symbolisierte.¹²⁷ In Kombination scheinen die genannten Stellen jedenfalls einen Hinweis darzustellen, dass die Idee von klar und eindeutig definierten Identitäten bei Achilleus Tatios einen ersten Riss bekommen hat. In seinem Roman kann nicht nur ein hellenisierter Ägypter die Identität eines ägyptischen Barbaren annehmen, sondern auch ein (um die wahrscheinlichste Variante anzunehmen) hellenisierter Phönizier einen performativen Akt setzen, der in literarischer Tradition stets mit den Persern verbunden wird.

Bei Achilleus Tatios ist ein Barbarennarrativ feststellbar, das sich mit der sonstigen Tradition der Barbarendarstellungen in griechischer Literatur über weite Strecken problemlos in Einklang bringen lässt. Wie Ewen Bowie richtig feststellt, spielen Barbaren und ihre Bewertung in *Leukippe & Kleitophon* zwar eine vergleichsweise geringe Rolle,¹²⁸ was aber nicht bedeutet, dass ihre Darstellung sich inhaltlich von Chariton oder Xenophon von Ephesos maßgeblich unterscheiden würde. Generell scheint sich bei Achilleus Tatios aber doch eine Aufweichung allzu starrer Identitätskonzepte abzuzeichnen. Griechische Figuren aus alten griechischen Zentren wie Byzantion oder Ephesos unterscheiden sich kulturell nicht von Figuren aus dem hellenisierten Tyros oder von den vielen Ägyptern mit griechischen Namen. An einer Stelle (3.23.1) scheint der Text explizit die Vermischung von Identitäten bei Figuren wie Menelaos und Kleitophon zu thematisieren.

Von den besprochenen Autoren ist die klassische Griechen-Barbaren Dichotomie vor allem

125 Vgl. Stephens 2008: 60-61.

126 "Ὡς οὖν ἤκουσα, παντοδαπὸς ἐγινόμην καὶ διηπόρουν ὃ τι ποιήσω πρὸς τὸν Μενέλαον ἀντάξιον. Τὸ δ' οὖν κοινότατον, προσπεσῶν κατησπαζόμεν καὶ προσεκύνουν ὡς θεὸν (Ach. Tat. 3.23.1)."

127 Vgl. Stephens 2008: 63.

128 Vgl. Bowie 1991: 192-194 und (ergänzend) Scobie 1973: 31. Bowie versucht zu erklären, dass griechische Identität in *Leukippe & Kleitophon* deshalb so wenig thematisiert wird, weil ein so großer Teil der Handlung in Ägypten spielt. Außerdem sei (reine Mutmaßung) das angedachte Lesepublikum weniger hellenisiert als etwa jenes von Chariton, weshalb Achilleus Tatios seine Protagonisten nicht zu sehr als von griechischen Werten und griechischer Bildung geprägt zeichne.

für Chariton produktiv, doch lassen sich auch bei Xenophon von Ephesos und Achilleus Tatios, der die Dichotomie wohlgerne nicht besonders strapaziert, einschlägige Stellen in ausreichender Anzahl auffinden, die den Schluss erlauben, dass auch diese Autoren dem alten Barbarennarrativ verhaftet bleiben.¹²⁹ Bei Longus lässt sich außer einer Stelle, die als raffinierte Anspielung auf die Konventionen des Genres zu verstehen ist, kein Interesse an Barbaren feststellen. Bei Heliodor wird das Narrativ einer komplexen Neubeurteilung unterzogen, wie erst zu besprechen ist (siehe unten). Insgesamt komme ich also zu demselben Schluss wie Susan Stephens (2008: 61) in ihrer Untersuchung zu kultureller Identität im Roman:

Despite the wide range of ethnicities known from the regions in which novel characters wander, we find a recurring set. Persians, Phoenicians, Egyptians, Ethiopians. Non-Greek peoples may be distinguished from each other in a rudimentary way, but they remain Hellenocentric projections of the other, with behaviours often less subtly delineated than the stereotypes to be found in Herodotus. Persians are powerful kings (like Artaxerxes) and their attendants are eunuchs (like Bagoas) and satraps. Egyptians are good priests or bad (and therefore magicians) or they may be marsh-dwelling bandits (boukoloi).

Genau wie Stephens konnte ich bei den untersuchten Autoren nicht feststellen, dass sie maßgebliche Impulse gegen die klassische Tradition der Barbarendarstellung gesetzt hätten und in ihrer Zeichnung des Anderen nie ihre hellenozentrische Perspektive ablegen. Während dieses Pauschalurteil aber für Achilleus Tatios schon nur mit Abstrichen gilt, scheint es für die Beschreibung der *Aithiopia* gänzlich unpassend, wie wir in Kürze sehen werden.

Ägypten im griechischen Roman

Herodots Beschreibung der Kultur, Geschichte und Geographie Ägyptens im zweiten Buch der *Historien* gehört zu den faszinierendsten Passagen des Werks und hat das Ägyptenbild späterer griechischer Autoren maßgeblich beeinflusst. Das gewaltige Interesse der Griechen an dem fremden Land der Ägypter bringt auch Heliodors aithiopischer Priester Kalasiris zum Ausdruck: "Am faszinierendsten für griechische Ohren sind Berichte und Erzählungen über Ägypten" (Αἰγύπτιον γὰρ ἄκουσμα καὶ διήγημα πᾶν Ἑλληνικῆς ἀκοῆς ἐπαγωγότατον, Hld. 2.27.3).¹³⁰ Auch im Roman gibt es immer wieder Anklänge an Herodots Ägyptendarstellung zu entdecken. Das kann subtil sein, etwa wenn Xenophon den Nil überlaufen lässt, um eine Figur vor dem Feuertod zu retten (Xen. Eph. 4.2) und zwischen den Zeilen die ähnliche Rettung des Kroisos anzitiert (Hdt. 1.89),¹³¹ oder offensichtlicher, etwa wenn Achilleus Tatios sein fünftes Buch mit einer historiographisch anmutenden Beschreibung Alexandrias eröffnet oder im dritten und vierten Buch Überlegungen zur

129 Heinrich Kuch (1996: 217) kommt bei seiner Analyse zu einem ähnlichen Ergebnis: "Chariton and Xenophon of Ephesus, attached to the value system of the fifth and fourth centuries B.C., show a considerable prejudice against 'barbarians'."

130 Vgl. Romm 2008: 118.

131 Vgl. Reardon 2008: 156.

geographischen Beschaffenheit des Nil anstellt.¹³² Bemerkenswert ist die Auseinandersetzung mit dem Nil bei Heliodor, der in gewohnter Manier einen Schritt weitergeht als die übrigen Romanautoren. Zunächst erklärt Kalasiris die Nilflut und zieht dazu Wissen heran, das griechische Leser schon aus den *Historien* und vergleichbaren Texten kennen. Heliodor geht jedoch in typischer Manier noch einen Schritt weiter, wenn er Kalasiris Herodots Theorie, dass die Passatwinde (τὸς ἐτησίας ἀνέμους, Hdt. 2.20) die Überschwemmungen des Nils verursachen würden, verwerfen lässt, und der Priester stattdessen erklärt, dass in Wahrheit Regenwolken vom Nordwind nach Aithiopien getragen werden, wo es schließlich zu Regenfällen kommt, von denen die Nilflut verursacht wird.¹³³ Auch Herodots Bemerkung, dass viele religiöse Praktiken der Griechen ägyptischen Ursprungs seien (Hdt. 2.57-59), wird bei Heliodor noch gesteigert, wo schließlich Homer, der mit seinen Epen einen wichtigen Grundstein der griechischen Kultur gelegt hat, zu einem Ägypter gemacht wird (Hld. 4.13). Ägypten ist in den *Aithiopika* wie bei Herodot ein *locus*, an dem viele kulturelle und religiöse Praktiken ihren Ursprung haben, was bei Heliodor jedoch nochmals deutlich gesteigert wird.¹³⁴

Bei Herodot ist ein Ägypten ein Land mit uralter Geschichte und einer uralten, mysteriösen Religion, über die Herodot laut eigenen Angaben zwar unterrichtet worden sei, aber nur wenig preisgeben will.¹³⁵ Im Roman ist zumindest dieser spürbare Respekt vor der ägyptischen Religion geschwunden, wenn etwa gezeigt wird, dass Anthia den Tempel des Apis-Stieres nicht nur besucht, sondern den theriomorphen Gott auch anbetet und um ein Orakel bittet (Xen. Eph. 5.4.8-11). Es scheint also, dass der Roman mit weniger Scheuklappen über ägyptische Religion sprechen kann als Herodot das wollte oder konnte, was jedoch nicht bedeutet, dass es in diesen Texten fundierte Informationen über die Religion der Ägypter zu finden gäbe: Die hellenozentrische Perspektive ist auch hier allgegenwärtig.¹³⁶

Seit Herodot gilt Ägypten als ein Land, in dem es wahre Weisheit zu finden gibt. So macht

¹³² Vgl. Bowie 2008: 26 und Romm 2008: 117.

¹³³ Vgl. Hunter 1998: 52, Whitmarsh 1999: 26 und Romm 2008: 117. Für eine Übersicht über antike Theorien zur Überschwemmung des Nils vgl. RE XVII,1 (1936) s.v. Nil (bes. 556-561) und s.v. Nilschwelle. Letzte Wahrheiten können bei Heliodor stets nur in Aithiopien gefunden werden. Das von Kalasiris aus heiligen aithiopischen Büchern gesammelte Wissen wird hier über die Kenntnisse gestellt, die Herodot in Ägypten erwerben konnte.

¹³⁴ Vgl. Selden 1998: 207 und Stephens 2008: 67n32. An dieser Stelle ist wichtig zu notieren, dass Ägypten bei Heliodor nur das mittlere Glied in der spirituall-religiösen Hierarchie Griechenland-Ägypten-Aithiopien einnimmt, denn Heliodor stellt nicht nur den ägyptischen Einfluss auf Griechenland fest, sondern bietet als große Neuerung zusätzlich ein Narrativ an, laut dem Ägypten vieles von seiner Kultur und Religion aus Aithiopien importiert habe und nur in Aithiopien echte Weisheit zu finden sei. Aithiopien wird in den *Aithiopika* demnach als ein Super-Ägypten konstruiert.

¹³⁵ Ein Topos, der auch bei Heliodor aufgegriffen wird: "Es sei mir verziehen, von solchem gesprochen zu haben.", heißt es an einer Stelle, nachdem die Sprache auf ägyptische Mysterienkulte gekommen ist. "Die höheren Mysterien sollen durch wortloses Schweigen den gebührenden Respekt erfahren" (Τοῦτό τοι καὶ ἡμῖν εὐμένεια μὲν εἶη τῶν εἰρημένων, τὰ μυστικώτερα δὲ ἀρρήτω σιγῇ τετιμῆσθω, Hld. 9.10.1) Vgl. Morgan 2008b: 544n207.

¹³⁶ Vgl. Stephens 2008: 62.

sich etwa Solon im ersten Buch auf eine Reise nach Sardes und Ägypten, um die Welt zu sehen und die Gesetze und Kulturen fremder Länder kennenzulernen (29-30).¹³⁷ Dieses Bild wird bei Heliodor differenziert, laut dem es eine niedrige und höhere Form der ägyptischen Weisheit gebe (Hld. 3.16.3-4), die wiederum der in Aithiopien zu findenden höchsten Form der Weisheit unterzuordnen sei.¹³⁸

An mehreren Stellen wird Ägypten mit Magie in Verbindung gebracht. Im vierten Buch von *Leukippe & Kleitophon* ist davon die Rede, dass der ägyptische Soldat Gorgias, um sich Leukippe gefügig zu machen, einen Liebestrank gebraut habe, der Leukippe jedoch unverdünnt verabreicht wird und bei ihr eine Form von Geisteskrankheit (τῆς μανίας) verursacht, die mit Hilfe eines Dieners des Gorgias, der das Rezept für ein Gegengift kennt, jedoch geheilt werden kann (Ach. Tat. 4.15.1). Noch eindrücklicher ist eine Stelle am Ende des sechsten Buches der *Aithiopika*, an der beschrieben wird, wie eine alte Frau in Bessa¹³⁹ ein Ritual der Totenbeschwörung durchführt, um ihren in einer Schlacht gefallenen Sohn wiederzuleben und das Schicksal ihres noch lebenden Sohnes kennenzulernen. Als die Hexe bemerkt, dass sie von Kalasiris und Charikleia beobachtet wird, gerät sie in großen Zorn, versucht die ungewollten Zuhörer zu attackieren und stirbt, als sie in einen am Schlachtfeld zurückgebliebenen Speer stürzt (Hld. 6.13-15).¹⁴⁰

Als Neuerung des Romans könnte man es bezeichnen, dass aus dem mysteriösen und magischen Land, wie es noch bei Herodot zu finden war, nicht zuletzt auch ein gefährlicher, von Banditen und Wegelagerern bedrohter Ort geworden ist. Die berüchtigten βουκόλοι spielen bei Xenophon von Ephesos (3.12), Achilleus Tatios (3.9-13) und Heliodor (1.5-6, 2.24.1) eine Rolle¹⁴¹ und verüben am Nildelta Raubüberfälle, Entführungen und Morde. Dass diese Gefahr gerade vom nahe bei Alexandria gelegenen Nildelta ausgeht, seit dem Hellenismus ein wichtiger Dreh- und Angelpunkt der hellenophonen Welt, macht laut James Romm (2008: 118) einen besonderen Reiz dieses in vielen Romanen auftauchenden Plotelements aus. Wie Glen Bowersock hinweist (1994: 51-53), ist es jedoch wichtig zu verstehen, dass es sich bei den βουκόλοι der Romane nicht um eine freie Erfindung ihrer Autoren handelt, denn sie sind auch in historiographischen Dokumenten belegt. Bei Cassius Dio findet sich beispielsweise die Information, dass es im Jahre 172 n. Chr. eine Revolte ägyptischer βουκόλοι gegen die römische Verwaltung in Ägypten gegeben habe (Cass. Dio

137 Vgl. Ruiz-Montero 1996: 40.

138 Richard Hunter (1998: 56-57) bietet eine spannende Analyse der genannten Heliodor-Stelle, laut der Kalasiris' Unterscheidung zwischen hoher und niedriger ägyptischer Weisheit ein auf Metaebene zu lesender Kommentar zu Erzähltechnik und Fiktionalität der *Aithiopika* sei.

139 Bessa (Βήσσα) wird bei Morgan (2008b: 475n255) mit einer kleinen südägyptischen Stadt nördlich von Antinopolis identifiziert und ließe sich somit nur schlecht in die Romanhandlung einfügen. Auf der in Kuch (1996) gedruckten Karte befindet Bessa sich zwischen Chemmis und Memphis.

140 Zu ägyptischen Magiern vgl. auch Morgan 2008b: 406n69.

141 Für eine Übersicht der Stellen, an denen die βουκόλοι auftreten, vgl. Anderson 2008: 154n17.

72.4.1-2). Man muss diese Information nicht als Anhaltspunkt zur Datierung der Romane heranziehen, wie das in der Vergangenheit versucht wurde, sollte aber sehr wohl festhalten, dass die βουκόλοι ein weiterer Aspekt der Romane sind, an dem die Grenzen zwischen Historiographie und fiktionalem Roman verschwimmen. Es erscheint selbstverständlich, dass in den Szenen in Babylon persische Eunuchen auftauchen und an ägyptischen Schauplätzen die βουκόλοι. Diese prominenten Motive des Romans sind jedoch keine Klischees, sondern spiegeln tatsächliche historische Umstände wieder und geben einen berechneten Beweis dafür ab, dass alte Narrative mit neuen Inhalten gefüllt werden können, ohne dass sich an der generellen Struktur der Stereotypisierung etwas ändern muss.

Dekonstruktion herodoteischer Identitätskonzepte und neue Impulse

Heliodors Aithiopien

Zumindest in früher griechischer Literatur hat der Begriff Aithiopien kein klar definiertes geographisches Gebiet bezeichnet, sondern wurde vielmehr assoziiert mit jenen Menschen, die von der griechischen Zivilisation am weitesten entfernt lebten, etwa in der *Odyssee*, wo Homer die Aithiopier an einer Stelle als ἔσχατοι ἀνδρῶν ("die Äußersten von den Menschen", 1.23) vorstellt. Erst im Laufe der Zeit hat sich Aithiopien als Bezeichnung für das Gebiet südlich von Ägypten eingebürgert und begann somit eine Region zu bezeichnen, die für die meisten Griechen unvorstellbar weit entfernt lag.¹⁴² Auch für Herodot ist Aithiopien Teil einer nur wenig bekannten Peripherie, über die er vielerlei Sagenhaftes zu berichten weiß: Vom unermesslichen Reichtum des Landes, von der Langlebigkeit seiner Bewohner und von den dortigen idyllischen Zuständen.

Bei Heliodor wird dieses gut etablierte Konstrukt von Zentrum und Peripherie umgekehrt. Er lässt eine aithiopische Stimme zu, wenn Hydaspes am Ende des Romans davon spricht, dass Charikleia weg vom Ort ihrer Geburt ins Exil ans Ende der Welt geschickt wurde (Hld. 10.16.6). Dass Charikleia ihr Exil in Delphi verbracht hat, dem symbolischen Mittelpunkt des klassischen Griechenlands, macht diese Umkehrung der Perspektive nur noch deutlicher.¹⁴³ In den *Aithiopika* ist Griechenland zu einem Land der Peripherie geworden, während Aithiopien das Zentrum ist, an dem die unglaubliche Geschichte der Charikleia ihren Ausgangs- und Endpunkt nimmt. Die Wirkung dieser Abweichung von den Romankonventionen kann nicht genug betont werden. Die zentrifugale Natur der *Aethiopika* erschließt sich dem Leser, der fest mit einer Rückkehr des Liebespaares nach Griechenland rechnet, erst allmählich. Aithiopien, ein Land am Rande der griechischen Vorstellungswelt, wird hier tatsächlich zum Ziel- und Endpunkt der Handlung.

¹⁴² Vgl. Hilton 1998: 87n31.

¹⁴³ Tim Whitmarsh (1998: 99) bezeichnet diesen Prozess als "'reperspectivization' of the world", die es bei Heliodor in viel größerem Ausmaß als bei den übrigen Romanautoren festzustellen gebe.

Die beschriebene Umkehr von Zentrum und Peripherie bedeutet jedoch nicht, dass Theagenes und Charikleia am Ende des Romans in ein Land kommen würden, das ihnen nicht fremd oder unvertraut wäre. Die deutliche Betonung der Sprachbarriere¹⁴⁴ steht sinnbildlich für die kulturellen Unterschiede, die zwischen Griechenland und Aithiopien bestehen. Erwähnt seien die exotische Fauna Aithopiens (Giraffe 10.27.1-4, Hippotaurus 10.29.1),¹⁴⁵ der deutlich als Barbar gezeichnete aithiopische Ringkämpfer (Hld. 10.31.5) oder die zweifellos barbarische Praxis des Menschenopfers. Auch der aithiopische Kult um den Sonnengott Helios, von dem Charikleia in direkter Linie abstammt (Hld. 4.8.3), muss als nicht-griechisch gelten. Die Weihe von Theagenes und Charikleia zu Priestern von Helios und Selene am Ende des Romans (Hld. 10.41.1-2) sind als ein Initiationsritus zu sehen, der das Liebespaar zu einem vollwertigen Teil der aithiopischen Gesellschaft werden lässt. Erzählt der Roman also die Geschichte eines griechischen Liebespaares, das im Laufe der Handlung enthellenisiert wird und unter Barbaren ein neues Zuhause findet?¹⁴⁶

Mehrere Hinweise im Text sprechen dagegen. Zumindest höherstehende Aithiopier sprechen Griechisch (Hld. 10.9.6, 10.38.3), verehren Götter wie Helios, Selene und Dionysos (Hld. 2.2.7, 10.21.1)¹⁴⁷ und kennen die zur griechischen Tradition gehörenden Helden Perseus, Andromeda und Memnon (e.g. Hld. 10.6.3).¹⁴⁸ Aithiopien wird dadurch nicht griechisch, ist aber doch als ein stark hellenisierter Ort gezeichnet, worin sich ein wichtiges Konzept der Zweiten Sophistik abbildet: In Zeiten des Imperium Romanum sind griechische Werte und Kultur längst nicht mehr auf die alten Zentren beschränkt, sondern haben auch weite Teile der restlichen Welt durchdrungen.

Doch Aithiopien ist bei Heliodor mehr als ein mehr oder weniger hellenisierter Ort an der einst für barbarisch gehaltenen Peripherie. Der ägyptische Priester Kalasiris gibt zu, erst in Meroe zu vollendeter Weisheit gelangt zu sein (Hld. 4.12.1), was vor dem Hintergrund der Erkenntnis Herodots, dass griechische Kultur und Religion ihre Wurzeln in Ägypten hätten (Hdt. 2.49-52), eine klare Hierarchie zwischen den genannten Ländern konstruiert. In noch höherem Grade als die von Herodot verehrten Ägypter sind Heliodors Aithiopier intelligent, aufrichtig, vertrauenswürdig, tapfer, rechtschaffen und tief religiös. Die in Nebenhandlungssträngen auftauchenden Ägypter, Perser oder Griechen fallen stets hinter dieses hohe Ideal zurück und werden vom Autor mit Betrug,

144 Hinweise darauf, dass Theagenes und Charikleia die aithiopische Sprache nicht verstehen, gibt es an mehreren Stellen (e.g. 9.1.5, 10.9.6, 10.15.1, 10.35.2). Vgl. Whitmarsh 1999: 23.

145 Heliodors Interesse für die Wunderdinge Aithopiens, zu denen freilich auch die Geschichte um Charikleias Hautfarbe gehört, erinnert an Herodots Faszination für die wundersamen Erscheinungen (θώματα) fremder Länder (vgl. Whitmarsh 1998: 118).

146 John Hilton (1998: 79-80) weist darauf hin, dass Interpreten die Ambivalenz der *Aethiopika* gegenüber Griechenland und griechischer Kultur häufig unterschätzen: "Straight readings of the plot [...] exaggerate the degree to which it can with any justification be said to constitute the opening of a *Greek* romance, in the sense of a romance whose cultural sympathies unquestionably belong to the Hellenistic world."

147 An einer Stelle ist auch von einem Tempel des Pan die Rede (Hld. 10.4.1), dessen Kult in Aithiopien auch von Diodor (3.9) und Strabon (17.2.3) belegt ist (vgl. Morgan 2008b: 559n230).

148 Vgl. für diese Beispiele Whitmarsh 1999: 22-23.

Wollust, Grausamkeit, Gewalt, Gier oder religiösem Frevel in Verbindung gebracht.¹⁴⁹ Die Abschaffung von den in griechischer Literatur stets mit Barbaren assoziierten Menschenopfern im letzten Buch (Hld. 10.39-41) signalisiert noch einmal eindrücklich, dass die Entwicklung Aithiopiens von einem Land an der barbarischen Peripherie zu einem vollendet-paradisischen Ort am Ende der *Aithiopika* abgeschlossen ist. Für die Protagonisten der *Aithiopika* ist das Land der Sonne das Ziel einer spirituellen Reise, an deren Ende ihre Seelen eine Erleuchtung und Vollendung erfahren haben, wie es an keinem anderen Ort der Welt, nicht in Ägypten und schon gar nicht in Griechenland, möglich gewesen wäre.

Rom oder Die verschwiegene Großmacht

It must be significant that the novels place the new moral and ethical norms firmly in a world without Rome. The lived experience of the elite, the life of their friends and families, is expressed rather in an abstract political world that is their right by inheritance, even though it can exist only in the imagination.

(Swain 1996: 130)

Wir haben bereits davon gesprochen, dass die Romane es meist vermeiden, alte Zentren der griechischen Welt in ihre Handlung miteinzubeziehen und ihre Schauplätze lieber an weit entfernte und exotische Orte verlegen. Es soll jedoch nicht unerwähnt bleiben, dass nicht nur einst bedeutende griechische Städte wie Sparta, Delphi und Athen im Roman kaum eine Rolle spielen, sondern dass auch das neue politische Zentrum der antiken Welt, das nicht zuletzt der griechischen Literaturproduktion der Zweiten Sophistik einen Rahmen bot, weitestgehend ausgeblendet wird: Rom. An einigen wenigen Stellen kann das frühromische Reich im Hintergrund erahnt werden. Bei Achilleus Tatios wird an einer Stelle ersichtlich, dass der Anführer der ägyptischen Truppen, Charmides, dem "Satrap von Ägypten" unterstellt ist (Ach. Tat. 4.11.1, vgl. 4.13.4). Dass damit tatsächlich ein persischer Satrap gemeint ist, ist unwahrscheinlich, denn es treten in *Leukippe & Kleitophon* auch sonst nirgends Perser auf. Die Theorie, dass mit diesem "Satrap" das römische Amt des *praefectus Aegypti* gemeint sei, hat in der Forschung Befürworter und Gegner gefunden.¹⁵⁰ Ein

¹⁴⁹ Daniel Selden (1998: 207-208) liest diesen Kontrast in der Darstellung als Aufwertung der dunkelhäutigen Aithiopier gegenüber den hellhäutigeren Ägyptern, Persern und Griechen. In seinem Aufsatz mit dem Titel "Aithiopika and Ethiopianism" setzt er sich intensiv mit den von Martin Bernal in *Black Athena* (1987-) vorgebrachten Thesen auseinander und tritt für eine stärkere Gewichtung des afrikanischen Einflusses auf die klassische Antike ein. Da klassische Philologie zumeist von weißen Europäern bzw. Amerikanern betrieben werde, würde der afrikanische Ursprung wesentlicher Kulturpraktiken nicht anerkannt bzw. nicht ausreichend gewürdigt (vgl. 195-196). Seldens Beobachtungen zu Heliodor sind spannend zu lesen, können aber leider nur selten im Text selbst verankert werden.

¹⁵⁰ Plepelits (1980: 18-27) und Garnaud (1991: ix-x) versuchen zu zeigen, dass *Leukippe & Kleitophon* zur Zeit des frühromischen Reiches spiele. Wenn man davon ausgeht, dass im Roman des Achilleus Tatios Römer eine Rolle spielen, ist allerdings schwer verständlich, warum Thrakien und Byzanz unabhängig sind und über die ganze Romanhandlung (e.g. 1.3.6, 2.24.2-3, 7.12.4, 8.18.1) ohne Eingreifen Roms gegeneinander Krieg führen. Simon Swain (1996: 111) und John Winkler (2008: 227n58) sehen in der Erwähnung des "Satrap von Ägypten" daher eher

Hinweis darauf, dass Ägypten zu Lebzeiten des Achilleus Tatios von den Römern verwaltet wurde, erscheint mir möglich, gerade weil es in *Leukippe & Kleitophon* auch an anderen Stellen Anspielungen auf zeitgenössische Ereignisse gibt (e.g. die Wegelagerer am Nildelta). Ein letzter Beweis lässt sich freilich nicht erbringen.

Ein klein wenig eindeutiger Hinweis auf das Imperium Romanum gibt es bei Xenophon von Ephesos, der einen Beamten zur Erhaltung des Friedens in Kilikien (ὁ τῆς εἰρήνης τῆς ἐν Κιλικίᾳ προεστώς, 2.13.3) und einen Statthalter oder Verwalter von Ägypten (τῷ τῆς Αἰγύπτου τότε ἄρχοντι, 3.12.6 und διοικοῦντα τὴν Αἴγυπτον, 4.2.7) erwähnt. Beim ersten Amt dürfte es sich um jenes des römischen *irenarches* handeln, das unter Kaiser Trajan (98-117 n.) eingeführt wurde und auch in einer unweit von Ephesos gefundenen, auf 116-117 n. datierten Inschrift erwähnt wird.¹⁵¹ Letzteres Amt dürfte wiederum der *praefectus Aegypti* sein, auch wenn Xenophon nicht die offizielle griechische Übersetzung des Titels (ἑπαρχος Αἰγύπτου) verwendet.¹⁵² Diese wenigen Anspielungen lassen zwar den Schluss zu, dass bei Xenophon eine römische Präsenz anerkannt wird, die den Handlungsfortschritt jedoch weder beeinflusst noch an der durchwegs hellenozentrischen Atmosphäre des Romans etwas ändert. Es scheint tatsächlich fest zu den Konventionen des griechischen Romans zu gehören, dass als Setting nur eine Welt ohne Rom in Frage kommt.¹⁵³

Wie die Romane zeigen, kann eine Welt ohne Rom genau den richtigen Kontext für turbulente Liebesgeschichten voller unwahrscheinlicher Verwicklungen bieten. Die Perser bieten ein klares und leicht zu identifizierendes Feindbild und Griechenland ist nach wie vor die wichtigste kulturelle und politische Macht.¹⁵⁴ Nur wenige Interpreten versuchen, diese generelle Einschätzung in Frage zu stellen. Sandra Schwartz und Stephen Smith gehen jedoch davon aus, dass die Romane, auch wenn sie Rom nicht explizit erwähnen, dennoch zahlreiche Überlegungen zu und Reflexe auf imperiale Macht bieten, die problemlos auf Rom übertragen werden können.¹⁵⁵ Die Grundannahme dabei ist, dass die Abwesenheit von Rom die Aufmerksamkeit des Lesers automatisch auf die Konstruktion anderer Imperialmächte lenke. Schwartz und Smith versuchen

ein archaisierendes Stilmittel als den Versuch, das frühromische Reich als Kontext zu konstruieren.

151 Für das Amt des *irenarches* vgl. RE IX,2 (1916) s.v. *Irenarcha*.

152 Vgl. Swain 1996: 112 und Schwartz 2003: 376.

153 Vgl. Swain 1996: 109. Dass die Romanautoren kein Interesse an Rom zeigen, weil sie weit von Italien entfernt lebten und mit Rom bestenfalls indirekten Kontakt hätten, wie etwa Steven Smith (2007: 197) über Chariton mutmaßt, ist unwahrscheinlich. Seinem Namen nach zu urteilen war Achilleus Tatios ein römischer Bürger (Achilleus ist ein berühmter griechischer Name, Tattius ein häufiger römischer Name), weshalb wir ein gewisses Maß an Vertrautheit mit römischer Politik und Verwaltung voraussetzen dürfen (vgl. Morales 2004: 4). Dass er an den entsprechenden Stellen (e.g. Thrakerkriege) dennoch darauf verzichtet, von Rom zu sprechen, kann sicher nicht mit Gleichgültigkeit und Desinteresse vonseiten des Autors erklärt werden.

154 Vgl. Scobie 1973: 19 und Stephens 2008: 62.

155 Vgl. Schwartz (2003) "Rome in the Greek Novel? Images and Ideas of Empire in Chariton's *Persia*" und Smith (2007), besonders 10-13 und 192-198.

also nicht, Rom in Details wie der Erwähnung des *irenarches* in den *Ephesiaka* zu finden, sondern in der Darstellung von imperialer Macht. Daher verwundert es nicht, dass Sandra Schwartz (2003: 391) zu dem Schluss kommt, dass Rom im Roman "überall und nirgends" (both nowhere and everywhere) sei.

Als Folie für das Imperium Romanum diene demnach vor allem das Perserreich.¹⁵⁶ Man erkenne das etwa an der Gerichtsverhandlung in *Chaireas & Charikleia*, die zwar unverkennbar am Hof eines persischen Großkönigs spiele, aber im Groben dem Ablauf einer römischen Gerichtsverhandlung folge.¹⁵⁷ Auf sprachlicher Ebene sei es ohnehin längst zu einer Gleichsetzung von römischen und persischen Institutionen gekommen. Römische Statthalter würden auf griechisch nicht selten als Satrapen, der römische Kaiser gar als Großkönig (βασιλεύς) bezeichnet.¹⁵⁸

Gerade bei Chariton können wir beobachten, dass Figuren wie Dionysios die übergeordnete politische Macht zwar akzeptieren, sich jedoch nicht assimilieren wollen und sich ihre eigene kulturelle Identität bewahren können. Diese Identität ist stets verhandelbar und bleibt dem Kontext verhaftet, der durch die politischen Machthaber vorgegeben wird. Im fiktionalen Kontext des Romans gelingt es Dionysios, trotz persischem Einfluss griechische Werte zu bewahren, während die zeitgenössisch-historischen Griechen, die Charitons Roman gelesen haben, sich darum bemüht haben, als Bürger des römischen Reiches das Erbe der griechischen Kultur weiterzutragen. Theoretische Überlegungen zur Gefahr der kulturellen Vereinnahmung durch eine übergeordnete politische Macht werden im Roman am Beispiel von Griechen und Persern angestellt, mit dem Ergebnis, dass imperiale Macht gut sein kann, wenn sie hellenische Werte anerkennt und ihnen einen Platz im Reich einräumt. Die Parallelen zwischen Persern und Römern dürften Autoren und Lesern nicht entgangen sein.¹⁵⁹ Explizit ausgesprochen werden sie jedoch nicht.

Es bleibt die Frage, welchen Zweck die für den Roman als verbindlich geltende Konvention erfüllt, Rom und die Römer nicht in die Handlung miteinzubeziehen. Für die Griechen-Barbaren Dichotomie der klassischen Zeit sind die Römer ein störendes *tertium quid*, das sich in das überlieferte Schema nur schwer einfügen ließe. Kein griechischer Autor scheint so weit gehen zu wollen, die Römer als Barbaren zu bezeichnen.¹⁶⁰ Die Abwesenheit der Römer in den Romanen

156 Die bei Smith (2007: 192-193) vorbegrachtete Theorie, dass in *Chaireas & Charikleia* auch Athen eine Folie für Rom sei, überzeugt nur insofern, als Charitons Athen als aggressive, imperialistische Macht gezeichnet wird, deren Überfall auf Syrakus tatsächlich römische Praktiken suggerieren könnte. Ansonsten kommt Athen bei Chariton aber schlicht zu wenig vor, als dass man es ernsthaft als Vergleichspunkt mit Rom heranziehen könnte.

157 Vgl. Schwartz 2003: 382.

158 Vgl. Schwartz 2003: 377 (mit zahlreichen Stellenangaben). Ähnlich auch bei Alvarez 2001-2002: 120. Schwartz legt Wert darauf, das Verwenden von persischen Begriffen für römische Institutionen nicht als Verunglimpfung der römischen Ämter misszuverstehen. Die Griechen hätten anhand des Perserreiches gelernt, imperiale Macht zu verstehen und die entwickelten Konzepte unverändert auf das römische Reich übertragen.

159 Vgl. Schwartz 2003: 375, 378.

160 Vgl. Bowie 1991: 200 und Stephens 2008: 59n9.

erlaubt es jedoch, die klassische Dichotomie beizubehalten, die in so gut wie allen Romanen eine mehr oder weniger gewichtige Rolle spielt. Laut Simon Swain (1996: 113) dürfte es schlicht und ergreifend leichter gewesen sein, eine artifizielle Welt ohne Römer zu konstruieren, um eine an klassischen Werten orientierte griechische Identität zu konstruieren, als dies vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Imperium Romanum zu tun.

Die wenigen Stellen, an denen im Roman von römischen Institutionen die Rede ist, haben wir besprochen. Sie tun in keinem der Werke viel zur Sache und sind vernachlässigbar. Für die Theorie, dass imperiale Macht im Roman immer auch als Folie für Rom zu verstehen ist, können gute Argumente vorgebracht werden und es ist nur naheliegend, dass Werke, in denen Fragen der Identität so intensiv verhandelt werden wie im Roman, auch zeitgenössische Umstände mitkommentieren. Es bleibt freilich bei impliziten Anspielungen und vorsichtigen Hinweisen: Man kann die Handlung jedes griechischen Romanes ausführlich nacherzählen, ohne auch nur einmal von Rom oder den Römern sprechen zu müssen.

Zwischen femme fatale und edler Heldin: Frauencharaktere im Roman

In Herodots *Historien* gibt es nur wenige Frauenfiguren, die ausführlich charakterisiert werden und dem Leser in dauerhafter Erinnerung bleiben. Zu nennen sind etwa die Massagetenkönigin Tomyris, die den mächtigen Perserkönig Kyros besiegen kann und dessen Kopf aus Rache für verübtes Unrecht in einen mit Menschenblut gefüllten Weinschlauch tauchen lässt, als auch Artemisia, die tapfere Königin von Halikarnass, deren militärische Stärke sogar von Xerxes selbst anerkannt wird. Meistens bleibt Herodots Frauenbild aber einfachen Stereotypen verhaftet, wie in besonders drastischer Form bei seiner Darstellung der Frauen am Perserhof deutlich. Sie sind fast unterschiedslos grausam, gewalttätig, machtbesessen und jähzornig, was freilich dem größeren Narrativ vom Orient als dekadent, unmoralisch und verweiblicht geschuldet ist.¹⁶¹

Auch in diesem Bereich ist im Roman eine deutliche Verschiebung der Schwerpunktsetzung erfolgt. Schon die Tatsache, dass die (unsicher überlieferten) Titel der erhaltenen Romane meist schlicht und einfach auf den Namen der weiblichen Protagonistin gelautet haben dürften, ist Zeugnis dieser Neuausrichtung. Oft wurde bemerkt, dass die männlichen Romanhelden im Vergleich zu ihrem weiblichen Gegenpart häufig blass und unheroisch wirken, was gerade an Chaireas und Kallirhoe deutlich wird. Während Kallirhoe großes Geschick und Feinfühligkeit an den Tag legt, wenn es darum geht, mit gefährlichen und unerwarteten Situationen umzugehen, fühlt Chaireas sich stets aufs Neue überfordert und vor unüberwindbare Hürden gestellt, was ihn auch in zahlreichen Situationen zu Suizidgedanken bzw. -versuchen verleitet.¹⁶² Seine Entwicklung zum

161 Vgl. zu Herodots Frauencharakteren Flower 2006: 284.

162 Die Selbstmordpläne des Chaireas ziehen sich in der Tat wie ein roter Faden durch den Roman, e.g. 3.3, 3.5, 4.3,

erfolgreichen Eroberer von Tyros in den Büchern 6 und 7 wird vor diesem Hintergrund von nicht wenigen Interpreten als unglaubwürdig empfunden; gerade weil er sich im achten Buch statt seinen Pflichten lieber wieder Kallirhoe widmet (Char. 8.6.9), auf deren Rat er auch im Umgang mit seinen Männern angewiesen scheint (Char. 8.2.4).¹⁶³

Kallirhoes Standhaftigkeit wird besonders an der Stelle deutlich, an der Artaxates sie vor die Wahl stellt, sich dem Perserkönig hinzugeben oder einen langsamen, qualvollen Tod zu sterben (Char. 6.6.7). Wir fühlen uns dabei an die Szene um Kandaules, dessen Frau und Gyges aus den *Historien* erinnert (1.8-11). Die Frau des Kandaules gibt Gyges, nachdem er sie nackt gesehen hatte, die Wahl, entweder sich selbst oder Kandaules zu töten, um selbst König und ihr Ehemann zu werden. Wäre Kallirhoe wie die Frau des Kandaules auf ihren eigenen Vorteil und ihr eigenes Ansehen bedacht, könnte sie die Verliebtheit des Artaxerxes leicht für sich ausnutzen. In intertextueller Abgrenzung von der Frau des Kandaules, einer orientalischen femme fatale von destruktiver sexueller Kraft, zögert sie jedoch nicht und bleibt ihren eigenen Werten und dem geleisteten Liebesschwur treu.¹⁶⁴ Entgegen der vermeintlichen Lesererwartung wird der Kontrast zwischen der edlen und standhaften griechischen Heldin und dem aus Herodot bekannten Stereotyp der orientalischen femme fatale jenseits der genannten Stelle aber nicht weiter bemüht. Nach Kallirhoes Ankunft in Babylon sind die persischen Frauen zwar eifersüchtig auf ihre Schönheit und wählen aus ihrer Mitte Rhodogune aus, um die griechische Heldin in den Schatten zu stellen (Char. 5.3). In Folge ist der Umgang zwischen Kallirhoe und den persischen Frauen aber von Respekt und gegenseitiger Wertschätzung geprägt, etwa wenn Artaxerxes seiner Frau aufträgt, sich bis zur Gerichtsverhandlung um Kallirhoe zu kümmern:

Stateira verzichtete auf jede weibliche Eifersucht und verhielt sich Kallirhoe gegenüber aufgrund dieser Ehre nur noch wohlwollender: Sie freute sich nämlich darüber, Kallirhoe in ihrer Obhut zu haben.¹⁶⁵

Im siebten Buch bringt Artaxerxes Frauen, Kinder und die königlichen Schätze auf der Insel Arados unweit von Tyros in Sicherheit. Kallirhoe ist verzweifelt: Inmitten von Fremden und Barbaren, die ihr nur mit Neid und Hass begegnen (Πάντες ἀλλότριοι, πάντες βάρβαροι, φθονοῦντες, μισοῦντες, 7.5.5) müsse sie nun auch noch einen Krieg erleben, ohne das Schicksal des Chaireas zu kennen, der möglicherweise längst tot ist. In dieser Situation kommt Rhodogune, die bereits bekannte persische Schönheit, zu ihr und spendet Trost. Als Tyros später von den Truppen des Chaireas eingenommen wird und das griechische Liebespaar endlich wiedervereint ist, obliegt es Kallirhoe, über das Schicksal der Königin und der persischen Frauen zu walten, wobei sie wiederum

5.10, 6.2, 7.1). Vgl. zur Charakterisierung des Chaireas auch Smith 2007: 19.

163 Vgl. Hunter 1994: 1079-1082.

164 Vgl. Smith 2007: 183-184.

165 ἡ Στάτειρα καὶ πᾶσαν ἀφεῖσα γυναικείαν φιλονεικίαν εὐνουστέρα τῇ Καλλιρρόῃ διὰ τὴν τιμὴν ἐγένετο· ἠγάλλετο γὰρ τῇ παρακαταθήκῃ (Char. 5.9.2).

menschliche Größe beweist:

Steh auf, meine Liebe, und geh mit frohem Herzen fort. Auch du sollst deinen Mann zurückbekommen: Denn der König lebt und Chaireas schickt dich zu ihm. Steh auch du auf, Rhodogune, meine erste Freundin von den persischen Frauen, und geh zu deinem Mann, sowie auch alle anderen Frauen, sofern die Königin das will.¹⁶⁶

Zumindest in der Charakterisierung seiner Frauenfiguren setzt Chariton gegen die Tradition neue Impulse. Die intrigante und grausame persische femme fatale aus Herodot sucht man in *Chaireas & Kallirhoe* jedenfalls vergeblich.

Die schillerndste Frauengestalt im Corpus der griechischen Romanliteratur ist freilich Heliodors Charikleia. Sie ist die Tochter des aithiopischen Königspaars Hydaspes und Persinna und wurde nach ihrer Geburt ausgesetzt, weil sie mit weißer Haut geboren wurde. Wie sich später herausstellt, ist dieser Umstand der Tatsache geschuldet, dass Persinna bei der Empfängnis auf eine Darstellung der nackten Andromeda geblickt und das gezeugte Kind darauf deren Gestalt angenommen habe (Hld. 4.8.3-5, 10.14.7). Die Tatsache ihrer ungewöhnlichen Hautfarbe gibt der Romanhandlung den Anstoß und erlaubt es Heliodor, Konzepte von (erwobener) kultureller Identität und (angeborener) natürlicher Identität gegeneinander auszuspielen.¹⁶⁷ Die *Aithiopika* bieten die erste tiefeschürfende Auseinandersetzung mit Hautfarbe in der antiken griechischen Literatur. Das Spiel mit dem Verdecken und Enthüllen von Identitäten erinnert zwar an den eponymen Helden der *Odyssee*, doch wirft Heliodors Text komplexere Fragen nach ethnischer und kultureller Identität auf. Nachdem Charikleia entdeckt, dass die Tochter des aithiopischen Königshauses ist, verlässt sie ihre griechische Heimat und macht sich auf den Weg in das Land der Sonne, dessen Sprache, Kultur und Religion ihr natürlich völlig fremd sind.¹⁶⁸ Kann sie daher tatsächlich als Aithiopierin gelten, trotz ihrer weißen Hautfarbe, ihres griechischen Namens und ihrer griechischen Erziehung? Oder ist sie nur eine weitere Figur des Romans, die trotz abweichender ethnischer Herkunft nur oberflächlich vortäuscht, Griechin zu sein?¹⁶⁹ In den

166 Ἀνίστασο δέ, φιλάτη, καὶ ἄπιθι χαίρουσα· ἀπόλαβε καὶ σὺ τὸν ἄνδρα τὸν σεαυτῆς· ζῆ γὰρ βασιλεύς, κάκεινῳ σε Χαίρεας πέμπει. Ἀνίστασο καὶ σὺ, Ῥοδογόνῃ, πρώτη μοι φίλῃ Περσίδων, καὶ βάδιζε πρὸς τὸν ἄνδρα τὸν σεαυτῆς, καὶ ὅσας ἢ βασιλῆς ἂν ἄλλας θέλῃ (Char. 8.3.8).

167 Schlussendlich zielen die *Aithiopika* darauf ab, die wahre Abstammung und Herkunft der Charikleia zu enthüllen, die jedoch von ihrer Erziehung und ihrem Umfeld im griechischen Delphi geprägt wurde. Stephens (2008: 56) fasst das prägnant zusammen: "Charikleia appears Greek, but biologically, she is not Greek at all." Man kann mit Whitmarsh (1998: 108) darüber nachdenken, ob Charikleias Name ihre griechische Identität unterstreichen oder ihre barbarische Herkunft verdecken soll. Die weiße Hautfarbe der aithiopischen Königstochter erlaubt es dem Autor jedenfalls, solche Fragestellungen entsprechend zuzuspitzen. Als völlig fehlgeleitet muss hingegen der Erklärungsversuch von Alexander Scobie (1973: 27) gelten: "An inexorable *lex operis* of the Greek sentimental romance required that the heroine be flawlessly beautiful, and it is very doubtful whether a Greek would in fact regard a woman as beautiful if she were black." Ganz im Gegenteil enthüllt der Text keine Form von antikem Proto-Rassismus, der über die übliche Griechen-Barbaren Dichotomie hinausgehen würde und kann vielmehr als eine Dekonstruktion eines auf Hautfarben basierenden Wertesystems gelesen werden (vgl. Selden 1998: 213).

168 Vgl. Selden 1998 (bes. 182), der Charikleias Handlungsstrang als "Ethiopicization" bzw. "becoming black" interpretiert. Nachdem sie ausgesetzt wurde, habe sie eine griechische Identität erworben. Die *Aithiopika* seien nun das Narrativ davon, wie Charikleia nach ihrer Rückkehr in ihre wahre Heimat eine aithiopische Identität erwirbt.

169 Kalasiris wird aufgrund seiner Kleidung fälschlicherweise für einen Griechen gehalten (2.21.4-6), die Behauptung

Aithiopika sind Fragen der Identität offen zur Diskussion gestellt und mehr denn je interpretierbar.

Ausgerechnet bei Heliodor gibt es mit Arsake, der Schwester des Königs, aber auch die Art von Frauenfigur zu finden, die am ehesten einem Stereotyp von den heißblütigen, ehebrecherischen und jähzornigen Frauen des Perserreiches entspricht.¹⁷⁰ Ihr ungezügelt Verlangen nach Thyamis hat diesem einst den Verlust des Priesteramtes und die Verbannung aus Memphis gebracht (Hld. 7.2). Nach seiner Rückkehr fordert Arsake kaltblütig einen Zweikampf zwischen Thyamis und seinem Bruder Petosiris (Hld. 7.4), in dessen Verlauf sie nun ein Auge auf den ebenfalls anwesenden Theagenes wirft und auch nach diesem eine ungestüme Begierde zu entwickeln beginnt (Hld. 7.6). Der Anblick von Theagenes, der Charikleia in den Arm nimmt, "erfüllte Arsake mit beißender Eifersucht" (δριμύ τι τῆ Ἀρσάκη ζηλοτυπίας κέντρον ἐνέβαλλον, Hld. 8.8.6), worauf sich "ihre Begierde in aller Stille allmählich in Wahnsinn verwandelte" (εἰς μανίαν λοιπὸν ἐλάνθανεν ὁ ἔρωσ ὑποφερόμενος, Hld. 8.9.4). Da sie die wiederholten Zurückweisungen des Griechen nicht ertragen kann, beginnt die an einer Stelle als "wildes Biest" (θηρίου, 7.24.5) bezeichnete Arsake Rachepläne zu schmieden (e.g. 8.6.1). Ihre Pläne, Charikleia und Theagenes ermorden zu lassen, scheitern (8.7-8, 8.11, 8.13-14), sodass sie schließlich keinen Ausweg mehr sieht und sich erhängt (8.15.2). Arsake hat in den *Aithiopika* damit zwei Funktionen erfüllt: Ihr Auftritt hat die moralische Standhaftigkeit und die Loyalität des Theagenes unter Beweis gestellt und die Beschreibung ihrer zügellosen Begierden, Rachsucht und Grausamkeit bildet einen klaren Kontrast zu der stets griechischen Werten folgenden Charikleia.¹⁷¹

Arsake ist die gefährlichste femme fatale des griechischen Romans, doch sie ist in diesem Genre nicht allein auf weiter Flur. Eine vergleichbar Figur findet sich in den *Ephesiaka* mit Manto, der Tochter des Piraten Apsyrtos. Sie verliebt sich auf den ersten Blick in den schönen Griechen Habrokomes (Xen. Eph. 2.3), der sich jedoch auch nach einer Warnung vor dem Zorn eines Barbarenmädchens nicht mit ihr einlassen will (2.4-5). Manto sinnt daher auf Rache und beschuldigt Habrokomes, sie vergewaltigt zu haben (2.5), worauf dieser festgenommen und ins Gefängnis geworfen wird (2.7). Die Charaktisierung der Manto ist jedoch weitaus weniger drastisch als jene der archetypischen barbarischen femme fatale Arsake bei Heliodor, die auch in der sonstigen Romantradition ihresgleichen sucht.

Die Romane bilden eine Vielzahl von Frauenidentitäten ab, die jeweils für sich Beachtung

des Theagenes, seine Herkunft sei "zweifelloso griechisch" (ἀκριβῶς Ἑλληνικόν, 2.34.1), wird gründlich ironisiert und selbst Homer wird als Ägypter enttarnt (3.14.2-4) (vgl. Whitmarsh 2001a: 84).

170 Arsake hat in den *Aithiopika* jene Funktion, die Kleopatra bei römischen Autoren der augusteischen Klassik und Medea bei griechischen Autoren aller Epochen erfüllt: Diese Figuren geben dem jeweiligen Autor die Möglichkeit, die ungezügelt Begierden barbarischer Frauen in schwärzesten Farben auszumalen und die desaströsen Konsequenzen aufzuzeigen, die der Kontakt mit solchen Frauen mit sich bringt (Vgl. Scobie 1973: 28-29).

171 Vgl. Scobie 1973: 31.

verdienen. Zunächst sind die vielschichtigen Romanheldinnen von Interesse, denen häufig ein weniger beeindruckender männlicher Gegenpart zur Seite gestellt wird. Je nach Ausrichtung des jeweiligen Werkes werden den Frauen in der barbarischen Peripherie verschiedene Wertekataloge zugeschrieben, wobei es von der Reproduktion eines auch bei Herodot zu findenden Stereotyps (e.g. Arsake) bis zu sehr wohlwollenden Darstellungen (e.g. Stateira) im Roman alles zu finden gibt. Bemerkenswert ist schließlich, dass Heliodor mit Charikleia eine Frau zum Zentrum seines komplexen Spiels mit Identität macht, dem wir uns unten noch ausführlicher widmen wollen.

Christliches im Griechischen Roman

Wenn auch ein Großteil der Forschung Reinhold Merkelbach nicht in der These gefolgt ist, dass die griechischen Romane als heilige Texte jeweils fest zu einem bestimmten Mysterienkult gehören und eine Allegorie des jeweiligen Initiationsritus darstellen würden, gilt dennoch als erwiesen, dass sich zumindest in manchen Romanen Spuren der Mysterienmythen finden lassen.¹⁷² Gerade der Schluss der *Aithiopika* wurde häufig in diesem Sinne interpretiert. Theagenes und Charikleia werden in Aithiopien zu Priestern von Helios und Selene geweiht, was unterstreichen soll, dass die beiden im Land der Sonne eine religiöse Erleuchtung erfahren hätten.¹⁷³ Die ereignisreiche Reise der beiden mag keine allegorische Beschreibung einer Mysterieneinweihung sein, doch die Präsenz einer Heilsreligion um den Sonnengott Helios ist in den *Aithiopika* deutlich spürbar.

Das Verhältnis von Christentum und Roman ist weniger gut erforscht. Die antike Tradition verzeichnet, dass Achilleus Tatios und Heliodor ihre Werke in der Jugendzeit verfasst hätten und später christliche Bischöfe geworden seien, was von der modernen Forschung für eine spätere Erfindung gehalten wird.¹⁷⁴ Diese Anekdoten seien Teil einer Strategie, die Romane für die christliche Tradition zu vereinnahmen. Der erotische bzw. sexuelle Inhalt wurde dabei ignoriert; in Byzanz wurden die Werke des Achilleus Tatios und des Heliodor als allegorische Erzählungen von der tugendhaften Seele und ihrer mystischen Union mit Gott gelesen.¹⁷⁵ Dass die Romane, die immerhin auch im Kontext eines sich allmählich ausbreitenden Christentums entstanden sind, offenbar genug Anhaltspunkte für eine christliche Interpretation bieten, soll nicht ganz vernachlässigt werden. Christlichen Werten entsprechen etwa die Betonung von Jungfräulichkeit und Enthaltbarkeit des jungen Liebespaars sowie das Konzept der Ehe als einzig akzeptable Form

172 Merkelbach versucht in *Roman und Mysterium in der Antike* (1962) eine unmittelbare Verbindung zwischen den Romanen und Mysterienkulten nachzuweisen und ordnet den Romanen jeweils einen Kult zu: *Daphnis & Chloe* gehöre zum Dionysoskult, die *Aithiopika* zum Helioskult und die *Babyloniaka* des Iamblichos zum Mithraskult. Eine rezente Gegenstimme ist Beck (1996).

173 Vgl. Beck 1996: 144-145.

174 Für Achilleus Tatios vgl. Suda s.v. Ἀχιλλεὺς Στάτιος und für Heliodor Sokrates, Eccl. Hist. 5.22. Bryan Reardon (2008: 170) und Helen Morales (2004: 4-5) halten die überlieferte Information in beiden Fällen für unglaubwürdig.

175 Vgl. Morales 2004: 5n22.

der emotionalen und körperlichen Verbindung zwischen Mann und Frau.¹⁷⁶ Das im Roman häufig auftauchende Motiv des Kannibalismus wurde hingegen als Reflex auf das christliche Sakrament der Eucharistie verstanden.¹⁷⁷ Ob der Roman an den genannten Punkten tatsächlich vom Christentum beeinflusst wurde, allgemeine gesellschaftliche Strömungen aufgreift oder die Überschneidungen rein zufällig sind, ist unmöglich festzustellen. Umgekehrt lässt sich der Einfluss des Romans auf christliche Literatur wie Märtyrerberichte, apokryphe Apostelakten und die pseudoklementinischen *Recognitiones* eindeutig nachweisen.¹⁷⁸

Ewen Bowie (2008: 34) bezeichnet die *Aithiopika* als jenen Roman, der am ehesten mit christlicher Literatur in Verbindung gebracht werden könne.¹⁷⁹ Ob die Schriften der Kappadokier mit ihrer Betonung von Tugend und Keuschheit, die Märtyrerbriefe mit ihren Folter- und Verbrennungsszenen oder die *Vita Antonii* des Athanasios: All diese zeitgenössischen Schriften könnten Heliodor bei der Abfassung seines Romanes beeinflusst haben, doch wurde die Rezeption in den *Aithiopika* noch für keines der genannten Werke eindeutig nachgewiesen. Viel interessanter ist jedoch ein anderer Punkt. Heliodors *Aithiopika* gelten als letzter (und in vielen Kreisen bester) griechischer Roman. Wenn die von J. R. Morgan (1996: 419) vorgeschlagene Datierung des Werkes auf die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts richtig sein sollte, erschien das Werk zu einer Zeit, in der die klassische Griechen-Barbaren Dichotomie längst durch ein neues Gegensatzpaar ersetzt wurde: Christen und Heiden. Man könnte viele Gründe dafür finden, warum nach den *Aithiopika* keine weiteren griechischen Romane mehr geschrieben worden sind. Man könnte argumentieren, dass Heliodor den Roman perfektioniert, das Genre vollendet und weiterer Betätigung in diesem Gebiet somit die Daseinsberechtigung entzogen habe.

Ich habe gezeigt, dass der Roman typische Züge der Literatur der Zweiten Sophistik aufweist und somit eng mit einem bestimmten Publikum verbunden ist. Er transportiert ein Weltbild, das einem klar definierten historischen Kontext entspringt und den ideologischen Bedürfnissen einer kulturellen Elite im römischen Reich genügen muss. Die gesellschaftlichen, politischen und sozialen Entwicklungen des vierten und fünften Jahrhunderts haben an Literaturschaffende neue Anforderungen gestellt. Es galt das Christentum gegen die Religionen der Heiden zu etablieren und zu verteidigen, weshalb sich eine unüberschaubare Vielfalt an neuen literarischen Formen entwickelt hat, die sich in manchen Bereichen von der griechischen Romantradition inspirieren ließ. Für griechische Romane, die trotz aller Innovationen stets den Narrativen und Konzepten der klassischen Zeit verpflichtet blieben, gab es in dieser neuen Tradition

176 Vgl. Swain 1996: 110 und 119.

177 Vgl. Bowersock 1994: 125-136.

178 Vgl. Whitmarsh 2008: 13.

179 Für christliche Symbolik bei Heliodor, vor allem im Zusammenhang mit Charikleia, vgl. Morgan 1998: 70-72.

keinen Platz und keinen Grund mehr.¹⁸⁰

Heliodor und das Verschwimmen der Grenzen

Aufgrund ihrer Komplexität und Vielschichtigkeit ist es sinnvoll, den Identitätskonzepten bei Heliodor eine gesonderte und ausführliche Diskussion zu widmen. Die *Aithiopika* eignen sich für Studien zur griechischen Identität hervorragend, steht doch im Kern der Handlung das Auffinden einer angeborenen Identität, die erst wieder neu erworben werden muss, weil sie durch eine erlernte kulturelle Identität verdeckt wurde.¹⁸¹ Identitäten können bei Heliodor erlernt, zur Schau gestellt und modifiziert werden; der Text erforscht die Grenzen und das Spannungsverhältnis zwischen ethnischer und kultureller Identität.¹⁸²

Zunächst gibt es in den *Aithiopika* einige Passagen, die als simple Reproduktion der klassischen Griechen-Barbaren Dichotomie zu bewerten sind. Im siebten Buch wird Theagenes in Memphis vorgeladen zur Audienz bei Arsake, der Frau des Satrapen Oroondates, die sich mit pompösem Luxus umgibt: Sie trägt ein purpurnes Kleid, wertvollen Schmuck und teure Kosmetik, während sie von ihren Leibwächtern und ranghohen Beratern flankiert wird. Diese Zurschaustellung von Reichtum und Macht ist offenbar dazu gedacht, Theagenes Respekt und Ehrfurcht zu entlocken, doch dieser verweigert die von ihm erwartete Proskynese. Während Arsakes Hof ob dieser Beleidigung in Zorn gerät, bleibt Arsake ruhig: "Ihr müsst ihm verzeihen, ihm, der unsere Gepflogenheiten nicht kennt (ἀπεῖρω), fremd ist und insofern ganz Grieche, als er krank an der bei ihnen üblichen Verachtung uns gegenüber."¹⁸³ Die hier ausgedrückte Geringschätzung fremder Kulturen von seiten der Griechen findet sich auch in der Aussage Charikleias, niemals einen Barbaren einem Griechen vorziehen zu wollen (Hld. 1.25.5) und in der Beteuerung Thisbes, lieber den Hass eines Griechen als die Liebe eines Barbaren ertragen zu wollen (2.10.4).¹⁸⁴ Vom Ägypter Thermouthis wird gesagt, dass er aufgrund einer unglücklichen Liebesgeschichte (δι' ἐρωτικὴν ἀποτυχίαν) vom Temperament eines Banditen und dem für Barbaren typischen Jähzorn (θυμοῦ ληστροκοῦ καὶ βαρβαρικῆς οργῆς, 2.12.5) erfüllt sei, während der persische Eunuch Bagoas "von Natur aus an der bei Eunuchen üblichen Eifersucht" (φύσει μὲν τὴν εὐνούχων ζηλοτυπίαν νοσῶν, 8.6.2) leide. Das Verhalten des Achaimenes, nachdem er von der Auflösung seiner Verlobung mit Charikleia erfährt, verleitet den Autor zu einer noch viel drastischeren Aussage: "Er wurde von

180 Für diese Überlegungen zum "Ende" des griechischen Romans vgl. Swain 1996: 130-131.

181 Ich folge in diesem Punkt Tim Whitmarsh (1999: 20): "I propose to interpret the acculturation of Charicleia and Theagenes [...] as an acquisition of cultural identity, and thus to interpret the *Aethiopica* itself as an exploration of this theme."

182 Vgl. Whitmarsh 1999: 18-20.

183 "Σύγγνωτε" εἶπεν "ὡς ἀπεῖρω καὶ ξένω καὶ τὸ ὄλον Ἑλληνι καὶ τὴν ἐκεῖθεν ὑπεροψίαν καθ' ἡμῶν νοσοῦντι" (Hld. 7.19.2).

184 Zur Rolle der Thisbe in den *Aithiopika* vgl. Hunter 1998: 42-45.

Zorn, Eifersucht, Liebe und Enttäuschung angetrieben, was bei einem jeden dazu führen kann, dass er die Fassung verliert, insbesondere aber bei einem Barbar."¹⁸⁵ An anderer Stelle ist von der Geldgier der Perser die Rede (5.12.2) und davon, dass es besser sei zu sterben, als den Persern in die Hände zu fallen und deren grausamen Foltermethoden über sich ergehen zu lassen (6.13.5). Ebenfalls in diesem Zusammenhang zu nennen ist der Ringkampf zwischen Theagenes und einem aithiopischen Athleten, dessen körperliche Überlegenheit ihn fast unbezwingbar erscheinen lässt (10.31.1-32.2). Da Theagenes jedoch mit der Technik der griechischen Ringkunst vertraut ist, kann er sich gegen die rohe und unbändige Körperkraft seines Gegners durchsetzen. J. R. Morgan (1998: 62) beschreibt den Kampf zurecht als ein Aufeinanderprallen von griechischer Intelligenz und roher barbarischer Gewalt.¹⁸⁶ Alle genannten Stellen reproduzieren das klassische Narrativ vom arroganten, luxusverliebten, grausamen, jähzornigen und primitiven Barbaren, ohne es in irgendeiner Form zu ironisieren oder kritisieren.

Viel mehr als die übrigen Romanautoren interessiert Heliodor sich für Sprache und weist immer wieder auf die Schwierigkeiten der Barbaren hin, sich in griechischer Sprache zu verständigen. Während ranghohe Aithiopier wie Hydaspes (9.25) und Sisimithres (10.9.6) perfekt griechisch können, spricht der persische Eunuch Bagoas fehlerhaftes Griechisch mit starkem Akzent (8.15.3) und Arsake ist im Gespräch mit Griechen auf einen Dolemtscher angewiesen (7.12.5, 7.14.2, 7.19.3). Der Ägypter Thermouthis kennt nur ein einziges griechisches Wort (2.12.4) und auch die ägyptischen βουκόλοι sprechen nicht oder nur sehr schlecht griechisch (1.3.2, 1.4.1-2, 1.19.3).¹⁸⁷ Es gibt im Text also zahlreiche Hinweise darauf, wer mit wem welche Sprachen spricht und auf gescheiterte oder erfolgreiche Kommunikation zwischen polyglotten Figuren. Während dieser Fokus auf das Thema Sprache als Hinweis auf die überragende Bedeutung des Griechischen verstanden werden könnte, schlägt Judith Perkins (1999: 204-206) eine andere Interpretation vor. Heliodors Verweise auf die unterschiedlichen Muttersprachen seiner Figuren würden den Leser dazu zwingen, die Existenz und den Wert verschiedener nicht-griechischer Sprachen anzuerkennen und wahrzunehmen, dass diese im narrativen Fluss eines auf griechisch verfassten Textes notwendigerweise ausgeblendet werden müssten. Für den Leser stelle dies einen Verlust dar: Er habe keine Möglichkeit, Sismithres oder Hydaspes in ihrer aithiopischer oder Arsake in ihrer persischen Muttersprache zu hören. Für Charikleia habe dieser Verlust eine persönlichere Dimension: Sie habe sich das Griechische als Kind erst aneignen müssen (2.33.1), doch als sie Jahre später in ihre Heimat Aithiopien zurückkehrt, spreche sie die Sprache des Landes nicht mehr und

¹⁸⁵ ὑπ' ὀργῆς ἄμα καὶ ζηλοτυπίας καὶ ἔρωτος καὶ ἀποτυχίας οἰστρηθεὶς, ἰκανῶν καὶ ἄλλον τινὰ διαταράξει πραγμάτων, μὴ τί γε δὴ βάρβαρον (Hld. 7.29.1). Vgl. auch 7.22.2-3 (Arsake).

¹⁸⁶ Zum stereotypen Barbarenbild bei Heliodor vgl. Kuch 1996: 217-219, Morgan 1998: 62-63 und Perkins 1999: 199.

¹⁸⁷ Vgl. Scobie 1973: 28 und Swain 1996: 117.

brauche einen Dolmetscher, um sich mit ihren Landsleuten zu unterhalten (9.24.2). Das Erwerben der griechischen kulturellen Identität bedeute für Charikleia also auch das Auslöschen und Überdecken ihrer früheren Identität, den Verlust ihrer Wurzeln und ihrer Herkunft.¹⁸⁸ Laut Perkins verfolge Heliodor damit in den *Aithiopika* eine Sprachpolitik, die das Marginalisieren der Sprachen der Anderen zugunsten von Sprachen mit mehr Prestige und Reichweite deutlich macht. Was in seiner griechisch-römischen Umwelt gängige Praxis war, könnte der aus Emesa stammende und womöglich bilinguale Heliodor auch am eigenen Leib erfahren haben. Die Ausbreitung einer dominanten Kultur gehe immer mit der Gefahr der Vereinheitlichung und dem Verlust von kultureller Vielfalt einher.

Auch der im Roman häufig zitierte Andromeda-Mythos lässt sich mit dieser Interpretation in Einklang bringen. Nachdem die Aithiopierin Andromeda von Perseus nach Griechenland gebracht wird, scheint sie dort ihre aithiopische Identität und damit auch ihre schwarze Hautfarbe abzulegen: Frank Snowden (1970: 154) stellt fest, dass Andromeda von den Griechen häufig als weiß dargestellt wird. Wie wir bei der Analyse der Ethnographien der *Historien* gesehen haben, bedeutet die Darstellung des Anderen in einem dominanten kulturellen Diskurs immer auch eine Anpassung an diesen Diskurs und somit eine Verzerrung und Entfremdung. Wie verlässlich können die Darstellungen des Anderen in griechischen Texten also sein? Wie sollen wir Charikleias Erwerb einer griechischen Identität vor diesem Hintergrund bewerten?

Während sich zwischen Andromeda und Charikleia eine reizvolle Parallele ergibt, bildet der Perseus-Mythos in seiner Struktur einen Kontrast zu den *Aithiopika*. Der Heros beginnt seine vor Abenteuern und Gefahren strotzende Weltreise in Argos, einem der Zentren der griechischen Welt, kommt bis nach Aithiopien, wo er Andromeda das Leben rettet und kehrt schließlich nach Argos zurück. Der Mythos folgt einem klar erkennbar hellenozentrischen Modell mit einer klaren Verteilung von Zentrum und Peripherie.¹⁸⁹ Die *Aithiopika* lehnen dieses Modell explizit ab. Der Text konstruiert in seinem Handlungsfortschritt vielmehr die Hierarchie Griechenland-Ägypten-Aithiopien, in der sich verschiedene Stufen der Erleuchtung abbilden, wie auch an repräsentativen Vertretern der drei Länder (Charikles, Kalasiris, Sisimithres) deutlich wird,¹⁹⁰ und ist somit als linear-zentrifugales Narrativ zu verstehen. Die oben besprochenen Stellen bestätigen die klassische Rollenverteilung von Griechen und Barbaren, was jedoch nicht erlaubt, den Text insgesamt als hellenozentrisch zu interpretieren. Athen und Delphi werden wenig positiv gezeichnet und griechische Charaktere wie Knemon, Nausikles und Demainete entsprechen kaum den

188 Perkins (1999: 207) weitet diese Interpretation auch auf Heliodor und anderen aus der geographischen, politischen und kulturellen Peripherie des Imperium Romanum stammenden Autoren aus, die Teil der dominanten Kultur geworden seien und somit die Verbindung zu ihren Wurzeln und ihrer Herkunft verloren hätten.

189 Vgl. Whitmarsh 1999: 21.

190 Vgl. Whitmarsh 1999: 24.

Anforderungen, die man an griechische παιδεία zu stellen pflegt. Traditionelle griechische Werte werden ausgerechnet Charikleia zugeschrieben, die sich im Laufe der Handlung als gebürtige Aithiopierin entpuppt. Die *Aithiopika* sind denkbar weit davon entfernt, ein hellenozentrisches Narrativ zu sein.¹⁹¹

Der letzte Satz der *Aithiopika* enthüllt den Autor als einen hellenisierten Phönizier aus Emesa, einem kulturell komplexen Gebiet mit arabischen, phönizischen und griechischen Elementen, das seit dem dritten Jahrhundert auch mit dem römischen Kaiserhaus verbunden ist: Julia Domna, die zweite Frau des Septimius Severus, hat Wurzeln in Emesa, ebenso wie der Kult um den Gott Elagabal, dem der gleichnamige römische Kaiser eng verbunden war. Je nach Perspektive gehört Emesa also zum politischen Zentrum oder zur Peripherie des Reiches.¹⁹² Die *Aithiopika* sind ein beredter Beweis der Vertrautheit des Heliodor mit griechischer Kultur. Nach dem Schlusswort, das ihn jedoch als Nicht-Griechen enthüllt, könnte man mit Tim Whitmarsh (1998: 100) die provokante Frage stellen, ob die *Aithiopika* nicht fremde (barbarische) Inhalte in griechischem Gewand präsentieren würden.¹⁹³ Der Nicht-Griechen Heliodor verfasst mit klaren Bezügen auf die klassische griechische Literatur ein explizit anti-hellenozentrisches Narrativ, das mit der Aufnahme der "griechischen" Helden in eine hellenisierte aithiopische Gesellschaft endet. Es fällt schwer, hier noch eine klare Grenze zwischen Griechen und Barbar zu erkennen.

Die *persona* Heliodor ist jedenfalls nicht die erste Figur des Romans, deren griechische Identität permanent zwischen Sein und Schein changiert. Obwohl Charikleia in Wahrheit Aithiopierin ist, wird sie ständig als "Griechin" bezeichnet (7.11.4, 7.12.4, 8.3.2, 8.3.5, 8.17.3, 10.7.5). Bei ihrem ersten Treffen trägt der ägyptische Priester Kalasiris griechische und der Athener Knemon ägyptische Kleidung, woraus sich eine Diskussion über Identität, Kleidung und Sprache entspinnt (2.21.4-6).¹⁹⁴ Der an dieser Stelle angedeutete Rollentausch des Ägypters und des Griechen wird bei ihrem Gespräch in Delphi vollends ausgeführt, bei dem sich herausstellt, dass Kalasiris in seiner Homerkenntnis den Athener Knemon weit überragt (3.12.2). Die *Aithiopika* bilden an dieser Stelle eine Welt ab, in der es möglich ist, dass ein Ägypter mittels gründlicher Aneignung des klassischen Bildungskanons "griechischer" werden kann als ein Grieche selbst.¹⁹⁵

Als einziger gebürtige Grieche, der von Heliodor eine durchwegs wohlwollende Zeichnung erhält, muss Theagenes bezeichnet werden. Wie aus einer ausführlichen Stelle im zweiten Buch

191 Vgl. Whitmarsh 1998: 123 (gegen Swain 1996). Für die Darstellung Athens in den *Aithiopika* vgl. Morgan 1989: 107-111.

192 Vgl. Whitmarsh 1998: 97.

193 "Is there a relationship between the creation of the *Aithiopika*, a 'foreign' text in Greek garb, and Heliodorus' suggestion in his *sphragis* that he is a Hellenized non-Greek?"

194 Vgl. Whitmarsh 1998: 101.

195 Für diese Interpretation vgl. Hunter 1998: 52 und Stephens 2008: 63-64, die der Tatsache, dass es sich bei dem von Kalasiris übertrumpften Knemon ausgerechnet um einen Athener handelt, besondere Bedeutung zuschreibt.

ersichtlich wird, ist er ein Ainianer und ein Nachfahre Achills. Die Erwähnung der Ainianer ist bemerkenswert, nicht weil es sich dabei um einen klingenden Namen handeln würde, sondern weil es sich dabei um ein so obskures Volk handelt. Homer erwähnt sie in seinem Schiffskatalog (Ευήνηες, Il. 2.749); danach werden die Ainianer stets mit verschiedenen Orten assoziiert und in klassischer Literatur nur äußerst selten erwähnt. Kalasiris (und dem Leser) ist das Volk unbekannt, weshalb er nachfragt, wer die Ainianer seien. Umso erstaunlicher die begeisterte Beschreibung des Charikles (der die Worte des Theagenes wiedergibt): "In ganz Thessalien gibt es kein edleres Geschlecht. Sie sind im wahrsten Sinne des Wortes Hellenen, denn sie stammen direkt vom Deukaliden Hellen ab."¹⁹⁶ Die ironische Spannung, die sich zwischen dem obskuren Charakter der Ainianer und dieser Beschreibung ergibt, wird auch in der restlichen Beschreibung der Herkunft des Theagenes nicht aufgelöst. Zunächst wird ganz offen die Möglichkeit eingeräumt, dass bei Genealogien gelogen (ἐπιψεύδουσαι, 2.34.5) werden könne, und gerade die Behauptung, dass Theagenes' Aussehen Beweis genug dafür sei, dass er von Achill abstamme (2.34.4), sollte im Kontext der *Aithiopika* stutzig machen: Erscheinungsbild und Abstammung müssen nicht konvergieren, wie am Beispiel der Charikleia deutlich wird. Ist dieser Bericht von der Abstammung des Theagenes also nur Fiktion? Ist auch er ein Nicht-Griecher, der sich eine griechische Identität erst aneignen musste? Doch selbst wenn die Erzählung von der Herkunft des Theagenes der Wahrheit entsprechen sollte, würde eine gewisse Ironie stehenbleiben: Es kann kein Zufall sein, dass Heliodor gerade seinen makellosen griechischen Helden Theagenes von einem obskuren Volkstamm an der äußersten Peripherie der griechischen Welt abstammen lässt.¹⁹⁷

Griechisches und Barbarisches wird in den *Aithiopika* regelmäßig vermischt. Nicht-Griechen können ungeachtet ihrer eigentlichen ethnischen Herkunft performative Akte setzen, die sie als Griechen konstruieren, während so manche gebürtige Griechen Eigenschaften besitzen, die in der übrigen Romanliteratur den Barbaren zugeschrieben werden. Wie kein anderer Roman spiegelt sich bei Heliodor ein in der Zweiten Sophistik entwickeltes Konzept wider, das davon ausgeht, dass griechische Identität durch Erziehung und Bildung erworben und anhand bestimmter Werte und Verhaltensweisen gemessen werden kann.¹⁹⁸ Laut Glen Bowersock (1994: 48-50) ist die klassische Griechen-Barbaren Dichotomie damit gebrochen. Er liest die Aufnahme des archetypischen griechischen Liebespaars in Aithiopien am Ende des Romans als zentrale Szene, in der die

196 Θεταλικῆς ἐστὶ μοίρας τὸ εὐγενέστατον καὶ ἀκριβῶς Ἑλληνικὸν ἀφ' Ἑλληνοῦ τοῦ Δευκαλίωνος (2.34.2).

197 Zu Hld. 2.34.2-8 vgl. Whitmarsh 1998: 101-105. Theagenes Sieg gegen den aus Arkadian stammenden Athleten Ormenos bei den pythischen Spielen von Delphi (sowohl Arkadian als auch Delphi sind bedeutende Zentren der klassischen griechischen Welt) ist ebenfalls unverkennbar ein Spiel mit Zentrum und Peripherie und zielt darauf ab, Theagenes als *echten* Griechen zu konstruieren (Hld 4.2-3, vgl. Morgan 1998: 72-75).

198 Vgl. Stephens 2008: 56-57. Eine vergleichbare Vermischung von griechischen und nicht-griechischen Elementen gibt es laut Stephens (2008: 70) auch im *Ninus* und im *Alexanderroman*.

Austauschbarkeit von Griechischem und Nicht-Griechischem symbolisiert sei.¹⁹⁹ Diese Interpretation kann meine Lektüre des Textes nicht bestätigen: An mehreren Stellen wird deutlich, dass Heliodor Konzepte wie "Griechen" und "Barbar" gezielt zur Charakterisierung einsetzt und ihnen jeweils spezielle Bedeutungen zuschreibt. Austauschbar sind lediglich die Personen, von denen diese performativ und anti-essentialistisch gedachten Identitäten angenommen werden können.

Würden die *Aithiopika* sich auf der Weltkarte der *Historien* Herodots bewegen, müsste man den Schluss des Romans so interpretieren, dass Theagenes und Charikleia am Ende ihre griechische Identität ablegen und Teil einer barbarischen Kultur werden. Das Gegenteil ist der Fall: Aithiopien erscheint am Ende des Romans als vollständig hellenisiert, nachdem auch die alte barbarische Praxis des Menschenopfers abgelegt wurde und die weiße Charikleia, die durch und durch griechische Werte verkörpert und mit Kultur und Sprache Aithiopiens völlig unvertraut ist, wieder als Tochter des aithiopischen Königspaares anerkannt wird.²⁰⁰ Wie J. R. Morgan (1998: 75) formuliert, werden die Protagonisten des Romans in dem Moment aithiopisch, in dem Aithiopien griechisch wird.²⁰¹ Die Grenzen von Identität(en) verschwimmen.

Wir wollen an dieser Stelle eine Zusammenfassung versuchen. Literarische Texte können zeitgenössische Konstrukte von kultureller Identität abbilden, modifizieren oder dekonstruieren. Heliodor, der hellenisierte Phönizier aus Emesa, versucht in seinen *Aithiopika* letzteres: Er präsentiert eine Welt, in der Kultur wichtiger ist als Abstammung und kulturelle Identitäten ungeachtet der eigentlichen Herkunft beliebig erworben werden können.²⁰² Ein gutes Beispiel dafür ist der ägyptische Priester Kalasiris, der dank seiner παιδεία ein besserer Grieche geworden ist als die meisten Griechen selbst. Dennoch könnte der Plot der *Aithiopika* nicht funktionieren, wenn es nicht auch ein Konzept von einer "wahren", einer angeborenen Identität gebe, wie sie von Charikleia gesucht und am Ende wiedergefunden wird.²⁰³ Dass Charikleias Hautfarbe mit ihrer angeborenen Identität in Konflikt zu stehen scheint, erlaubt Heliodor, die beiden Identitätskonzepte (angeboren/essentialistisch vs. erworben/performativ) gegeneinander auszuspielen.²⁰⁴

199 "The interchangeability of Greek and non-Greek is symbolized at the end of the novel by the jubilant celebration of the formerly archetypal Greek couple."

200 Vgl. Morgan 1998: 75 und Stephens 2008: 67.

201 "[A]t the same moment as the hero and heroine become Ethiopian, Ethiopia becomes ideally Greek"

202 Diese generelle Einschätzung basiert auf Whitmarsh 1998: 100-101 und 1999: 33: Dass ein solches Konzept von Identität im Imperium Romanum der Zweiten Sophistik auch gelebt werden konnte, beweise der Gallier Favorinus, der sich griechische Bildung für seinen sozialen Aufstieg zunutze gemacht habe und die Grenzen zwischen "being Greek" und "seeming Greek" verwischt habe. In diesem Zusammenhang sollten auch die mehrmaligen Hinweise im Text beachtet werden, dass nicht einmal Homer ein Grieche gewesen sei (e.g. 3.14.2-4). Wenn nicht einmal ein entscheidender Gründervater der griechischen Kultur und Bildung *echt-griechisch* gewesen ist, kann das nur bedeuten, dass griechische Identität nie etwas anderes als eine Frage der Performativität gewesen ist.

203 Vgl. Whitmarsh 2001a: 85.

204 Vgl. Perkins 1999: 197. Daniel Selden versucht in "*Aithiopika* and Ethiopianism" (1998) zu zeigen, dass Heliodors Roman beweise, dass Hautfarbe und (ethnische oder kulturelle!) Identität nicht korrelieren müssen und einem auf

Bei Figuren wie Kalasiris und Charikleia kontrastiert eine erworbene Identität eine angeborene Identität, was deren Existenz jedoch nicht in Abrede stellt, sondern lediglich unterstreicht, dass Charaktere in Heliodors Roman die Wahl haben, sich zu Wurzeln und Herkunft zu bekennen - oder auch nicht. Ebenso sollte man den Trugschluss vermeiden, das Enthüllen der Konstruiertheit von Kategorien wie "Griechen" und "Barbar" als Signal misszuverstehen, dass diese Kategorien bedeutungslos oder austauschbar seien.²⁰⁵

Wer sind Theagenes und Charikleia? Äthiopische Priester und Thronfolger oder griechische Helden? Im Kontext des Romans sind sie beides. Identität ist bei Heliodor keine starre entweder-oder-Kategorie, sondern instabil, inkonsistent und interpretierbar. Für den aianischen Nachkommen Achills und die weiße Tochter einer schwarzen äthiopischen Königin ist Identität kontextbezogen und performativ - genau wie jene des Autors, dessen Roman laut Judith Perkins seinen syrischen Hintergrund ebensowenig preisgibt wie Charikleias Hautfarbe ihre äthiopische Herkunft.²⁰⁶ Man kann darüber mutmaßen, ob sich in Heliodors Konzept von Identität sozio-kulturelle Realitäten des dritten bzw. vierten Jahrhunderts (je nach Datierung des Romans) widerspiegeln.²⁰⁷ Ich habe die *Aithiopika* in ihrer Auseinandersetzung mit literarischen Vorbildern als Dekonstruktion traditioneller Narrative gelesen und denke nicht, dass Heliodor in seinem Roman beabsichtigt, zeitgenössische Identitätskonzepte wahrheitsgetreu abzubilden. Doch das gehört in den Bereich der Spekulation. Faszinierender ist ohnehin die in genauer Lektüre des Romans gewonnene Erkenntnis, dass eine intellektuelle Elite im späten Imperium Romanum offenbar komplex und tiefgründig über Identität nachzudenken und sich von den starren Kategorien der klassischen Zeit zu lösen begonnen hat.

Schluss

Der Roman zeigt als Genre der Zweiten Sophistik einige typische Eigenschaften dieser Epoche, etwa die intensive Auseinandersetzung mit dem literarischen Erbe, die Betonung griechischer παιδεία und das weiträumige Ausblenden des historischen Kontextes (e.g. Rom, Christentum).²⁰⁸ Zu den neuen Impulsen des Romans gehören das Interesse für die Peripherie der griechisch-römischen

Hautfarbe basierendem Rassismus somit die Grundlage entzogen sei. Während die Beobachtung sicher zutrifft, dass es sich bei den Zuschreibungen von Eigenschaften an verschiedene Ethnizitäten um leicht zu entlarvende soziale Konstrukte handelt, ist diese Frage für eine literarische Interpretation der *Aithiopika* eher zweitrangig. Heliodor verwendet das Plotelement von Charikleias Hautfarbe zur Dekonstruktion essentialistischer Identitätskonzepte und nicht als Mittel zur Aufdeckung von rassistischem Gedankengut.

205 Vgl. Whitmarsh 1998: 123-124 gegen Bowersock 1994: 48-50. Eine gänzlich andere Frage ist, ob die genannten Kategorien (Griechen und Barbar) in Heliodors Lebenswelt noch Bedeutung hatten oder bereits von der wichtigeren Dichotomie von Christen und Heiden abgelöst wurde.

206 Vgl. Perkins 1999: 198-202.

207 Vgl. Swain 1996: 116-118.

208 Wie gezeigt wurde, lässt sich jedoch argumentieren, dass die Auseinandersetzung mit imperialen Mächten wie dem Perserreich immer auch eine implizite Auseinandersetzung mit dem Imperium Romanum beinhaltet. Vgl. zu dieser These Schwartz (2003) "Rome in the Greek Novel? Images and Ideas of Empire in Chariton's *Persia*".

Welt und die vielschichtigen Frauencharaktere. Ich habe in diesem Kapitel versucht, die Herodotrezeption im Roman aufzuarbeiten und zu studieren, inwiefern der Roman gegenüber Herodot neuen Konzepten von Kultur und Identität Ausdruck verleiht. Chariton, Xenophon von Ephesos und Achilleus Tatios legen ihre hellenozentrische Perspektive nur selten ab und konstruieren in ihren Romanen griechische Kultur und Traditionen als idealisierte Norm, während in den *Aithiopika* das Narrativ vom barbarischen Anderen, das einem griechischen Selbst Kontur und Stabilität gibt, aufhört, produktiv zu sein. Einige Stellen reproduzieren die klassische Dichotomie zwar und konstruieren somit feste Kategorien, doch gleichzeitig macht Heliodor deutlich, dass die feste und verbindliche Zuschreibung eines Individuums zu einer bestimmten Identitätskategorie in seinem Roman nicht möglich ist.

Ich habe argumentiert, dass Identität für den Roman ein zentrales Anliegen ist und sich in den Werken der besprochenen Autoren eine Welt widerspiegelt, in der griechische Kultur und Bildung nicht länger gebürtigen Griechen vorenthalten bleibt, sondern auch Römern, Syrern, Ägyptern, etc. offensteht. Berühmte "hellenisierte Barbaren" wie Favorinus, Iamblichos oder Josephus Flavius legen beredtes Zeugnis davon ab, dass der griechische Bildungskanon im Kontext der Zweiten Sophistik kein Geburtsrecht mehr ist, sondern in einer kulturell pluralistischen Welt auch Nicht-Griechen die Verbesserung ihres sozialen und politischen Status erlaubt. Die Frage nach der Identität dieser Personen entzieht sich einer einfachen Antwort, denn wie bei Charikleia müssen sich scheinbar widersprüchliche Beschreibungen nicht ausschließen: Sie ist eine griechische Heldin und eine afrikanische Prinzessin, die weiße Tochter der schwarzen aithiopischen Königin Persinna.

4. Selbst- und Fremdbild der Griechen bei Herodot und im Griechischen Roman: Eine abschließende Beurteilung

Subhellenische Stämme wie Ionier, Dorer und Aioler haben bereits in archaischer Zeit begonnen, eine gemeinsame griechische Identität zu entwickeln, wie sich etwa an gemeinsamen kulturellen Errungenschaften (e.g. Homer) und gemeinsamen Institutionen (e.g. Olympia, Delphi) erkennen lässt. Nach den Perserkriegen treten diese aggregativen Identitätsformationen hinter das von Athen ausgehende politisch-ideologische Konstrukt des Panhellenismus zurück, der wiederum eine Vielzahl unterschiedlicher Stämme in sich vereint und ethnische Identitätskonstrukte zugunsten kultureller Faktoren vernachlässigt. In klassischer Zeit definieren die Griechen sich in erster Linie durch die Abgrenzung von Barbaren und nicht-griechischen Kulturen, wie auch anhand der literarischen Zeugnisse (e.g. attische Tragödie, attische Rhetoren) deutlich wird. In der Zweiten Sophistik wird griechische Identität noch weiter auf eine kulturelle Kategorie reduziert, was den konstruierten Charakter von Kategorien wie "Griechen" und "Barbar" nur deutlicher macht. Literarische Texte bedienen sich dieser Stereotypen dennoch, wie etwa meine Diskussion von Chariton und Xenophon von Ephesos ergeben hat. Bei dem wesentlich ambitionierten Autor Heliodor kommt es jedoch zu einer umfangreichen Dekonstruktion der genannten Narrative und einer fundamentalen Neubeurteilung von essentialistischen und performativen Identitätskonzepten.

Über die Biographie des Herodot sind uns nur wenige Splitter überliefert worden. Die wenigen sicheren Informationen lassen auf ein Leben schließen, das den Autor der *Historien* an viele verschiedene Orte der antiken Welt geführt hat, was verständlich machen könnte, warum Herodot kein Interesse daran hat, in seinem Geschichtswerk die Rolle der Griechen auf Kosten der Barbaren über die Maßen zu verherrlichen. Ich habe das Werk als eine umfangreiche Weltkarte gelesen, die den Griechen als Ausgangs- und Orientierungspunkt dienen kann, um ihre eigene Rolle in der Welt zu begreifen, aber auch als Text, der Erklärungen zu finden sucht, wie die Welt und die auf ihr lebenden Völker geworden sind, wie sie sind. Insgesamt sind die *Historien* ein hellenozentrisches Narrativ, das die Sinnhaftigkeit der Griechen-Barbaren Dichotomie an keiner Stelle in Zweifel zieht. Dennoch versucht der Text nicht, einfache Antworten auf komplexe Fragen zu finden. In den *Historien* wird nicht eine griechische Identität konstruiert, sondern viele griechische Einzelidentitäten. Herodots Griechen werden nicht idealisiert, sondern rivalisieren untereinander, sind eifersüchtig und von egoistischen Motiven gelenkt. Auch Herodots Beschreibung der Barbaren ist differenziert. Die verschiedenen Barbarenkulturen an der Peripherie der griechischen Welt haben allesamt ihren eigenen Charakter, eigene Rituale und Bräuche und eigene Traditionen. Man ist geneigt, Herodots Beschreibung von Griechen und Barbaren trotz der deutlich hellenozentrischen Perspektive als ausgewogen und fair zu beurteilen. Wenn Herodots

Griechen- und Barbarenbild auch von späteren Autoren vereinfacht und stereotypisiert worden sein mag, kann man dies schwerlich dem Geschichtsschreiber selbst anlasten. Eine grobe Verunglimpfung fremder Kulturen verbietet sich für Herodot nämlich schon aus dem simplen Grund, dass er unterschiedliche Kulturen nicht als klar voneinander getrennte Blöcke versteht, sondern als miteinander verwobene Organismen, die einander stets wechselseitig beeinflussen und bei allen Unterschieden immer auch Gemeinsames aufweisen.

Bei meinen Studien zum Roman habe ich mich dafür interessiert, welche Art der Herodoterezeption in den entsprechenden Texten festzustellen ist und ob die herodoteischen Identitätskonzepte im Roman eine Re- oder eine Dekonstruktion erfahren. Als Genre spiegelt der griechische Roman einige Kernanliegen der Zweiten Sophistik wider, etwa in der großräumigen Vernachlässigung des historischen Kontextes (e.g. Rom, Christentum), der intensiven Auseinandersetzung mit dem literarischen Erbe und dem Betonen griechischer *παιδεία*. Daneben setzt der Roman jedoch auch neue Impulse, etwa in seiner Erforschung der Peripherie der griechisch-römischen Welt und seinen vielschichtigen Frauencharakteren. Während Autoren wie Chariton, Xenophon von Ephesos und auch Achilleus Tatios großteils den klassischen Griechen- und Barbarenbildern verhaftet bleiben, bildet sich bei Heliodor eine radikale Dekonstruktion klassischer Dichotomien wie Griechen-Barbaren und Zentrum-Peripherie ab. Essentialistische Identitäten werden zwar anerkannt, doch es entsteht der deutliche Eindruck, dass Identitäten bei Heliodor, performativ, erwerbbar und inklusiv sind, wie sich an der Vielzahl der "falschen" Griechen und hellenisierten Barbaren zeigt, die die Welt der *Aithiopika* bevölkern. Heliodors Roman, der als letzte große literarische Auseinandersetzung mit der klassischen Griechen-Barbaren Dichotomie gelten kann, konstruiert griechische Identität als ein frei verfügbares und von den alten Zentren abgekoppeltes Konstrukt, dessen Aneignung auch Nicht-Griechen offensteht, die sich mit dem kulturellen Erbe Griechenlands identifizieren, jedoch nicht zwingend mit dem geschichtlichen oder politischen. Ob dieses Konzept einer sozio-historischen Realität entspricht, ist fraglich: Zu Heliodors Lebzeiten waren Christen und Heiden längst zu einem relevanteren Gegensatzpaar als Griechen und Barbaren geworden.

5. Bibliographie

Altheim, F. (1948) "Roman und Dekadenz", in Altheim, F. (Hg.) *Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum (Band 1)*. Halle: 13-47.

Alvarez, J. (2001-2002) "Some political and ideological dimensions of Chariton's Chaireas and Callirhoe", *CJ* 97 (2): 113-144.

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities*. London and New York.

Anderson, G. (2008) "Xenophon of Ephesus. An Ephesian Tale. Translated by Graham Anderson", in Reardon, B. (Hg.) *Collected Ancient Greek Novels. Edited by B. P. Reardon. With a new Foreword by J. R. Morgan*. Berkeley, Los Angeles and London: 125-169.

Antonaccio, C. M. (2001) "Ethnicity and Colonization", in Malkin, I. (Hg.) *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*. Washington D.C.: 113-157.

Appignanesi, L. (Hg.) (1987) *Identity: The Real Me. Post-Modernism and the Question of Identity*. London.

Baldry, H.C. (1961) "The Idea of the Unity of Mankind", in: Schwabl, H. (Hg.) *Greco et barbares*. Genf: 167-195. [Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique 8]

Banton, M. (1987) *Racial Theories*. Cambridge.

Barigazzi, A. (Hg.) (1966) *Favorino di Arelate, Opere*. Florenz.

Barth, F. (1969) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston.

Barthes, R. (1986) *The Rustle of Language*. Oxford. [Aus dem Französischen von R. Howard]

Baslez, M.-F. (1992) "De l'histoire a roman: la Perse de Chariton", in Baslez, M.-F., Hoffman, P. & M. Trédé (Hgg.) *Le Monde du Roman Grec: actes du colloque international tenu à l'École normale supérieure*. Paris: 199- 212.

Beck, R. (1996) "Mystery Religions, Aretalogy and the Ancient Novel", in: Schmeling, G. (Hg.) *The Novel in the Ancient World*. Leiden: 131-150.

Bichler, R. (1991) "Über die Geschichte des Hellenismus-Begriffs in der deutschen Historiographie: Leitende Gedanken, Probleme, Perspektiven", in Said, S. (Hg.) *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ: quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*. Leiden.

Bichler, R. (1999) *Herodots Welt. Der Aufbau der Historien am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und Geschichte*. Berlin.

Bowen, A. J. (1992) *Plutarch. The Malice of Herodotus*. Warminster.

Bowersock, G. W. (1965) *Augustus and the Greek World*. Oxford.

- Bowersock, G. W. (1994) *Fiction as History. Nero to Julian*. Berkely.
- Bowie, E. L. (1970) "The Greeks and their past in the Second Sophistic", *P&P* 46: 3-41.
- Bowie, E. L. (1978) "Apollonius of Tyana: Tradition and Reality", *ANRW* II.36.2: 1676-1684.
- Bowie, E. L. (1991) "Hellenes and Hellenism in Writers of the early second Sophistic", in Said, S. (Hg.) *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ: Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*. Leiden: 183-204.
- Bowie, E. L. (1998) "Phoenician games in Heliodorus' *Aithiopika*", in Hunter, R. (Hg.) *Studies in Heliodorus*. Cambridge: 1-18.
- Bowie, E. L. (2008) "Literary Milieux", in Whitmarsh, T. (Hg.) *The Greek and Roman Novel*. Cambridge: 17-38.
- Bowie, E.L. & S. J. Harrison (1993) "The Romance of the Novel", *JRS* 83: 159-178.
- Cameron, A. (1991) "The Eastern Provinces in the 7th century A.D. Hellenism and the Emergence of Islam", in Said, S. (Hg.) *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ: quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*. Leiden: 287-313.
- Cartledge, P. (1990), "Herodotus and "The Other": A Mediation on Empire", *EMC/CV* 34: 27-40.
- Cartledge, P. (1993) *The Greeks: A Portrait of Self and Others*. Oxford.
- Connors, C. (2002) "Chariton's Syracuse and its Histories of Empire", in: Frangoulidis, S. & M. Paschalis (Hgg.) *Space in the Ancient Novel*. Groningen: 12-26. [Ancient Narrative Supplementum 1]
- Danek, G. (2013) "Autorisierte Fiktionen – fingierte Autoren: Der antike Roman", in Klecker, E. (Hg.) *Fragen des Autors in antiker und nachantiker Literatur*. Wien: 77-100.
- Dewald, C. & J. Marincola (Hgg.) (2006) *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge.
- Dewald, C & J. Marincola (2006) "Introduction", in Dewald, C. & J. Marincola (Hgg.) *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: 1-12.
- Due, B. (1996) "Xenophon of Athens: The *Cyropaedia*", in: Schmeling, G. (Hg.) *The Novel in the Ancient World*. Leiden: 581-599.
- Eriksen, Th. H. (1993) *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London and Boulder.
- Evans, J. K. (2004) "Isaac, B. (2004) The Invention of Racism in Classical Antiquity", *History* 32 (4): 166-167. [Rezension]
- Evans, R. J. (2013) "Hall, J. M. (1997) Ethnic Identity in Greek Antiquity", *Mnemosyne IV* 56 (1): 122-124. [Rezension]

- Farrar, C. (1988) *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*. Cambridge.
- Feix, J. (Hg.) (2001) *Herodot. Historien. Bücher I-IX. Herausgegeben und übersetzt von Josef Feix*. Düsseldorf. [Reihe Tusculum]
- Flinterman, J.-J. (1995) "Said (1991) ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg 25-27 octobre 1989", *Mnemosyne* IV 48 (1): 124-128. [Rezension]
- Flower, M. (2006) "Herodotus and Persia", in Dewald, C. & J. Marincola (Hgg.). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: 274-289.
- Fornara, C. W. (1971) *Herodotus: an interpretative essay*. Oxford.
- Forsdyke, S. (2006) "Herodotus. Political History and Political Thought", in Dewald, C. & J. Marincola (Hgg.) *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: 224-241.
- Fowler, R. (1998) "Genealogical Thinking, Hesiod's catalogue, and the creation of the Hellenes", *PCPhS* 44: 1-19.
- Fowler, R. (2006) "Herodotus and his Prose Predecessors", in Dewald, C. & J. Marincola (Hgg.). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: 29-45.
- Frangoulidis, S. & M. Paschalis (Hgg.) (2002) *Space in the Ancient Novel*. Groningen. [Ancient Narrative Supplementum 1]
- Friedman, R. (2006) "Location and Dislocation in Herodotus", in Dewald, C. & J. Marincola (Hgg.). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: 165-177.
- Garnaud, J.-Ph. (1991) *Achille Tatius d'Alexandrie: Le Roman de Leucippé et Clitophon*. Paris.
- Gleason, M. (1995) *Making Men*. Princeton.
- Goldhill, S. (Hg.) (2001) *Being Greek Under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*. Cambridge.
- Gray, V. J. (1995) "Herodotus and The Rhetoric of Otherness", *AJP* 116 (2): 185-211.
- Gruen, E. (2001) "Jewish Perspectives on Greek Culture and Ethnicity", in Malkin, I. (Hg.) *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*. Washington D.C.: 347-373.
- Gwynn, A. (1964) *Roman Education from Cicero to Quintillian*. New York.
- Hägg, T. (1987) "Callirhoe and Parthenope: The Beginnings of the Historical Novel", *Classical Antiquity* 6 (2): 184-204.
- Hägg, T. (2004) *Parthenope: Selected Studies in Ancient Greek Fiction (1969-2004)*, Copenhagen. [Hrsg. v. Mortensen, L. B. & T. Eide]

- Hägg, T. (2004) "Metiochus at Polycrates' Court", in Hägg, T., *Parthenope: Selected Studies in Ancient Greek Fiction*. Copenhagen: 263-76.
- Hall, E. (1989) *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford.
- Hall, J. M. (1995) "Approaches to Ethnicity in the Early Iron Age of Greece", in Spencer, N. (Hg.) *Time, Tradition and Society in Greek Archaeology*. London und New York: 6-17.
- Hall, J. M. (1995) "The Role of Language in Greek Ethnicities", *PCPhS* 41: 83-100.
- Hall, J. M. (1997) *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge.
- Hall, J. M. (2001) "Contested Ethnicities: Perceptions of Macedonia within evolving definitions of Greek Identity", in Malkin, I. (Hg.) *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*. Washington D.C.: 159-186.
- Hall, J. M. (2002) *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*. Chicago.
- Hall, S. (1987) "Minimal Selves", in Appignanesi, L. (ed.) *Identity: The Real Me. Post-modernism and the question of identity*. London: 44-46.
- Hall, S. (1990) "Cultural Identity and Diaspora", in Rutherford, J. (Hg.) *Identity: Community, Culture, Difference*. London: 222-237.
- Hall, S. (1992) "The Question of Cultural Identity", in Hall, S. et al. (Hgg.) *Modernity and its futures*. Cambridge: 273-316.
- Hardie, P. (1998) "A Reading of Heliodorus, Aithiopika 3.4.1-3.5.2", in Hunter, R. (Hg.) *Studies in Heliodorus*. Cambridge: 19-39.
- Harrison, S., Pachalis, M., Frangoulidis, S. (Hgg.) (2005) *Metaphor and the Ancient Novel*. Groningen. [Ancient Narrative Supplementum 4]
- Hartog, F. (1988 [1980]) *The Mirror of Herodotus. An Essay on the Interpretation of the Other*. Berkeley. [Aus dem Französischen von J. Lloyd]
- Hartog, F. (2001 [1996]) *Memories of Odysseus. Frontier Tales from Ancient Greece*. Chicago. [Aus dem Französischen von J. Lloyd]
- Henrichs, A. (1969) "Lollianos, Phoinikika. Fragmente eines neuen griechen Romans", *ZPE* 4: 205-2015.
- Hesk, J. (2010) "Mitchell, L. (2007) Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greek", *JHS* 130: 214-215. [Rezension]
- Hilton, J. (1998) "An Ethiopian Paradox: Heliodorus, Aithiopika 4.8", in Hunter, R. (Hg.) *Studies in Heliodorus*. Cambridge: 79-92.
- Hodkinson, S. & A. Powell (Hgg.) (1999) *Sparta: New Perspectives*. London/Swansea.

- Hodkinson S. & A. Powell (Hgg.) (2002) *Sparta: Beyond the Mirage*. London/Swansea.
- Holzberg, N. (1995) *The ancient novel: an introduction*. London.
- Holzberg, N. (1996) "History: Ctesias", in Schmeling, G. (Hg.) *The Novel in the Ancient World*. Leiden: 629-632.
- Hornblower, S. (2006) "Herodotus' Influence in Antiquity", in Dewald, C. & J. Marincola (Hgg.). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: 306-318.
- Hornblower, S. (2008) "Greek Identity in the Archaic and Classical Periods", in Zacharia, K. (2008) *Hellenisms: Culture, Identity and Ethnicity from Antiquity to Modernity*. Burlington: 37-58.
- Hornblower, S. & A. Spawforth (Hgg.) (2005) *The Oxford Classical Dictionary (3rd rev. ed.)*. Oxford.
- Hunter, R. (1991) "Greek and Non-Greek in the Argonautica of Apollonius", in Said, S. (Hg.) *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ: quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*. Leiden 81-99.
- Hunter, R. (1994) "History and Historicity in the Romance of Chariton", *ANRW* II.34.2: 1055-86.
- Hunter, R. (1998) "Preface", in Hunter, R. (Hg.) *Studies in Heliodorus*. Cambridge: iv.
- Hunter, R. (Hg.) (1998) *Studies in Heliodorus*. Cambridge. [PCPhS Supplement 21]
- Hunter, R. (1998) "The Aithiopika of Heliodorus: Beyond Interpretation?", in Hunter, R. (Hg.) *Studies in Heliodorus*. Cambridge: 40-59.
- Isaac, B. (2004) *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton.
- Jacoby, F. (1909) "Über die Entwicklung der griechischen Historiographie und den Plan einer neuen Sammlung der griechischen Historikerfragmente", *Klio* 9: 80-123.
- Jacoby, F. (1913) "Herodotos", *RE Suppl. II*: 205-520.
- Johnson, A. P. (2007) "Isaac, B. (2004) The Invention of Racism in Classical Antiquity", *Classical Bulletin* 83 (2): 268-271.
- Jones, C. P. (1996) "The Panhellenion", *Chiron* 26: 29-56.
- Jones, S. (1998) "Ethnic Identity as discursive strategy: The case of the ancient Greeks", *CAJ* 8: 271-273. [Rezension von Hall (1997) *Ethnic Identity*]
- Kennedy, R. F. (2013) "McCoskey, D. E. (2012) Race. Antiquity and its Legacy", *The Classical Review* 63 (1): 260-262. [Rezension]
- Kennedy, R. F. (2014) "Skinner, E. (2012) The Invention of Greek Ethnography. From Homer to Herodotus", *AJPh* 135 (2): 287-291.
- Konstan, D. & S. Said (Hgg.) (2006) *Greeks on Greekness: Viewing the Greek Past under the*

Roman Empire. Cambridge. [PCPhS Supplement 29]

Kuch, H. (1996) "A Study on the Margin of the Ancient Novel: "Barbarians" and Others", in: Schmeling, G. (Hg.) *The Novel in the Ancient World*. Leiden: 209-220.

Kytzler, B. (1996) "Xenophon of Ephesos", in Schmeling, G. (Hg.) *The Novel in the Ancient World*. Leiden: 336-360.

Lateiner, D. (2014) "Skinner, E. (2012) The Invention of Greek Ethnography. From Homer to Herodotus", *Historian* 76 (2): 427-428. [Rezension]

Luraghi, N. (2006) "Meta-Historiē. Method and Genre in the *Histories*", in Dewald, C. & J. Marincola (Hgg.) *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: 76-91.

Maehler, H. (1976) "Der Metiochus-Parthenope Roman", *ZPE* 23: 1-20.

Malkin, I. (Hg.) (2001) *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*. Washington D.C. [Center for Hellenic Studies Colloquia 5]

Malkin, I. (2001) "Introduction", in Malkin, I. (Hg.) *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*. Washington D.C.: 1-28.

Marincola, J. (2001) *Greek Historians*. Oxford. [Greece & Rome. New Surveys in the Classics No. 31]

McCoskey, D. E. (2012) *Race. Antiquity and Its Legacy*. London und New York.

McInerney, J. (2003) "Hall, J. M. (2002) Hellenicity: Between Ethnicity and Culture", *The International History Review* 25 (3), 636-638. [Rezension]

Mellor, R. (2008) "Graecia capta: The confrontation between Greek and Roman Identity", in Zacharia, K. (2008) *Hellenisms: Culture, Identity and Ethnicity from Antiquity to Modernity*. Burlington: 79-126.

Merkelbach, R (1962) *Roman und Mysterium in der Antike*. München.

Miles, R. (Hg.) (1999) *Constructing Identities in Late Antiquity*. London und New York.

Millar, F., (2005) "Isaac, B. (2004) The invention of Racism in Classical Antiquity", *The international History Review* 27 (1): 85-89.

Millender, E. (1999) "Athenian ideology and the empowered Spartan women", in Hodkinson, S. & A. Powell (Hgg.) *Sparta: New Perspectives*. London/Swansea: 355-391.

Millender, E. (2002) "Herodotus and Spartan despotism", in Hodkinson S. & A. Powell (Hgg.) *Sparta: Beyond the Mirage*. London/Swansea: 1-61.

Mitchell, L. (2005) "Identity and the Community of the Hellenes", *AWE* 4 (2): 409-420. [Rezension von Hall (2002) *Hellenicity*]

- Mitchell, L. (2007) *Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greek*. Swansea.
- Montrose, L. (1989) Professing the Renaissance: The Poetics and Politics of Culture, in Veenser, H. A. (Hg.) *The New Historicism*. New York: 15-36.
- Morales, H. (2004) *Vision and Narrative in Achilles Tatius' Leucippe and Clitophon*. Cambridge.
- Morgan, J. R. (1989) "The story of Knemon in Heliodoros' *Aithiopika*", *JHS* 109: 99-113.
- Morgan, J. R. (1991) "History, Romance and Realism in the *Aithiopica* of Heliodorus", *ClAnt* 1: 221-65.
- Morgan, J. R. (1998) "Narrative Doublets in Heliodorus' *Aithiopika*", in Hunter, R. (Hg.) *Studies in Heliodorus*. Cambridge: 60-78.
- Morgan, J. R. (2004) *Longus. Daphnis and Chloe*. Oxford.
- Morgan, J. R. (2008a) "Foreword to the 2008 Edition", in Reardon, B. (Hg.) *Collected Ancient Greek Novels. Edited by B. P. Reardon. With a new Foreword by J. R. Morgan*. Berkeley, Los Angeles and London: ix-xix.
- Morgan, J.R. (2008b) "Heliodorus. An Ethiopian Story. Translated by J.R. Morgan", in Reardon, B. (Hg.) *Collected Ancient Greek Novels. Edited by B. P. Reardon. With a new Foreword by J. R. Morgan*. Berkeley, Los Angeles and London: 349-588.
- Morgan, J. R. & S. Harrison (2008) "Intertextuality", in Whitmarsh, T. (Hg.) *The Greek and Roman Novel*. Cambridge: 218-236.
- Morgan, J. R. & R. Stoneman (Hgg.) (1994) *Greek Fiction: the Greek Novel in Context*. London/New York.
- Morley, N. (2000) *Ancient History. Key Themes and Approaches*. London-New York.
- Munson, R. V. (2006) "An Alternate World: Herodotus and Italy", in Dewald, C. & J. Marincola (Hgg.) *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: 257-273.
- Myres, J. L. (1930) *Who were the Greeks?* Berkely.
- Nippel, W. (1990) "Ethnographie und Anthropologie bei Herodot", in Nippel, W., Griechen, Barbaren und 'Wilde': Alte Geschichte und Sozialanthropologie. Frankfurt a. M.: 11-29.
- Noy, D. (2005) "Isaac, B. (2004) The Invention of Racism in Classical Antiquity", *Phoenix* 59 (3/4):405-407. [Rezension]
- Papanikolaou, A. D. (Hg.) (1973). *Xenophon Ephesius. Ephesiacorum Libri V*. Leipzig.
- Pelling, C. (1997) "East is East and West is West - or are they?", *Histos* 1 (1997): 51-66.
- Perkins, J. (1999) "An ancient "passing" novel: Heliodorus' *Aithiopika*", *Arethusa* 32 (2): 197-214.

- Perry, B. E. (1967) *The Ancient Romances: a Literary-Historical Account of their Origins*. Berkeley/Los Angeles.
- Plepelits, K. (1980). *Achilleus Tatios: Leukippe und Kleitophon*. Stuttgart.
- Polly, L. (2008) *The Athenian Empire*. Edinburgh.
- Rattenbury, R. M. & T. W. Lumb (Hgg.) (1960 [1935]) *Héliodore Les Éthiopiennes (Théagène et Chariclée)*. Paris. [Mit französischer Übersetzung von Jean Maillon]
- Rawson, E. (1969) *The Spartan Tradition in European Thought*. Oxford.
- Reardon, B. P. (Hg.) (2008 [1989]) *Collected Ancient Greek Novels. Edited by B. P. Reardon. With a new Foreword by J. R. Morgan*. Berkeley, Los Angeles and London.
- Reardon, B. P. (1996) "Chariton", in Schmeling, G. (Hg.) *The Novel in the Ancient World*. Leiden: 309-335.
- Reardon, B. P. (Hg.) (2004) *Chariton. De Callirhoe Narrationes Amatoriae*. München/Leipzig. [Bibliotheca Teubneriana]
- Redfield, J. (1985) "Herodotus the Tourist", *Classical Philology* 80: 97-118.
- Regenbogen, O. (1930) "Herodot und sein Werk", in *Antike* 6: 202-248.
- Rhode, E. (1914 [1876]) *Der griechische Roman und seine Vorläufer*. Leipzig.
- Romm, J. (1998) *Herodotus*. New Haven-London.
- Romm, J. (2006) "Herodotus and the Natural World", in Dewald, C. & J. Marincola (Hgg.) *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: 178-191.
- Romm, J. (2008) "Travel", in Whitmarsh, T. (Hg.) *The Greek and Roman Novel*. Cambridge: 109-126.
- Rood, T. (2006) "Herodotus and Foreign Lands", in Dewald, C. & J. Marincola (Hgg.) *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: 290-305.
- Rosalind, T. (2006) "The Intellectual Milieu of Herodotus", in Dewald, C. & J. Marincola (Hgg.) *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: 60-75.
- Ruiz-Montero, C. (1991) "Aspects of the Vocabulary of Chariton of Aphrodisias", *Classical Quarterly* 41: 484-489.
- Ruiz-Montero, C. (1996) "The Rise of the Greek Novel", in Schmeling, G. (Hg.) *The Novel in the Ancient World*. Leiden: 29-85.
- Rutherford, J. (1990) "A Place called Home. Identity and the Cultural Politics of Difference", in: Rutherford, J. (Hg) *Identity: Community, Culture, Difference*. London: 9-27.

- Rutherford, J. (Hg.) (1990) *Identity: Community, Culture, Difference*. London.
- Said, S. (Hg.) (1991) *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ: quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*. Leiden.
- Said, S. (2001) "The Discourse of Identity in Greek Rhetoric from Isocrates to Aristides", in Malkin, I. (Hg.) *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*. Washington D.C.: 275-300.
- Sancisi-Weerdenburg, H. (2001) "Yaunā by the Sea and across the Sea", in Malkin, I. (Hg.) *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*. Washington D.C.: 323-346.
- Schmeling, G. (Hg.) (1996) *The Novel in the Ancient World*. Leiden.
- Schwabl, H. (Hg.) (1961) *Greco et barbares*. Genf: 167-195. [Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique 8]
- Schwartz, S. (2003) "Rome in the Greek Novel? Images and Ideas of Empire in Chariton's Persia", *Arethusa* 36 (3): 375-394.
- Scobie, A. (1973) "Barbarians in the Greek Romances", in Scobie, A. (Hg.) *More Essays on the Ancient Romance and its Heritage*. Meisenheim-am-Glan: 19-34. [Beiträge zur klassischen Philologie 46]
- Scullion, S. (2006) "Herodotus and Greek religion", in Dewald & Marincola (Hgg.) *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: 192-208.
- Selden, D. L. (1998) "Aithiopika and Ethiopianism", in Hunter, R. (Hg.) *Studies in Heliodorus*. Cambridge: 182-217.
- Sherwin-White, A. N. (1967) *Racial Prejudice in Imperial Rome*. Cambridge.
- Skinner, J. E. (2012) *The Invention of Greek Ethnography: From Homer to Herodotus*. New York.
- Slater, N. W. (2005) "And There's Another Country: Translation as Metaphor in Heliodorus", in Harrison, S., Pachalis, M, Frangoulidis, S. (Hgg.) *Metaphor and the Ancient Novel*, Groningen: 106-122.
- Smith, A. D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford.
- Smith, A. D. (1991) *National Identity*. Harmondsworth.
- Smith, S. D. (2007) *Greek Identity and the Athenian Past in Chariton: The Romance of Empire*. Groningen. [Ancient Narrative Supplementum 9]
- Snowden, Frank M., Jr. (1970) *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*. Cambridge, Massachusetts und London.
- Snowden, Frank M., Jr. (1983) *Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks*. Cambridge.
- Spawforth, A. & S. Walker (1985) "The World of the Panhellenion: I. Athens and Eleusis", *JRS* 75:

78-104.

Spawforth, A. & S. Walker (1986) "The World of the Panhellenion: II. Three Dorian cities", *JRS* 76: 88-105.

Stephens, S. A. & J. J. Winkler (Hgg.) (1995) *Ancient Greek Novels: the Fragments*. Princeton.

Stephens, S. (2008) "Cultural Identity", in Whitmarsh, T. (Hg.) *The Greek and Roman Novel*. Cambridge: 56-71.

Swain, S. (1996) *Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50-250*. Oxford.

Tatum, J. (Hg.) (1994) *The Search for the Ancient Novel*. Baltimore.

Thomas, R. (2000) *Herodotus in Context*. Cambridge.

Thomas, R. (2001) "Ethnicity, Genealogy and Hellenism in Herodotus", in Malkin, I. (Hg.) *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*. Washington D.C.: 213-233.

Tonkin, E, McDonald, M. und Chapman, M. (Hgg.) (1989) *History and Ethnicity*. London.

Veeser, H. A. (Hg.) (1989) *The New Historicism*. New York.

Veyne, P. (1984 [¹1971]) *Writing History: Essay on Epistemology*, Manchester. [Aus dem Französischen von M. Moore-Rinvoluceri]

Versluys, M. J. (2005) "Hall, J. M. (2002) Hellenicity: Between Ethnicity and Culture", *Mnemosyne IV* 58 (3): 451-455.

Vilborg, E. (Hg.) (1955) *Achilles Tatius. Leucippe and Clitophon*. Stockholm.

Wace, A. J. B. (1931) "Myres, J. L. (1930) Who were the Greeks?", *CR* 45 (4): 128-130. [Rezension]

Whitmarsh, T. (1998) "The Birth of a Prodigy: Heliodoros and the Genealogy of Hellenism", in Hunter, R. (Hg.) *Studies in Heliodorus*. Cambridge: 93-124.

Whitmarsh, T. (1999) "The Writes of Passage: Cultural Initiation in Heliodorus' Aethiopica", in Miles, R. (Hg.) *Constructing Identities in Late Antiquity*. London und New York: 16-40.

Whitmarsh, T. (2001a) *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*. Oxford.

Whitmarsh, T. (2001b) "'Greece is the World'. Exile and Identity in the Second Sophistic", in Goldhill, S. (Hg.) *Being Greek Under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*. Cambridge: 269-305.

Whitmarsh, T. (Hg.) (2008) *The Greek and Roman Novel*. Cambridge.

Whitmarsh, T. (2008) "Introduction", in Whitmarsh, T. (Hg.) *The Greek and Roman Novel*.

Cambridge: 1-14.

Winkler, J. (2008) "Achilles Tatius. Leucippe and Clitophon. Translated by John J. Winkler", in Reardon, B. (Hg.) *Collected Ancient Greek Novels. Edited by B. P. Reardon. With a new Foreword by J. R. Morgan.* Berkeley, Los Angeles and London: 170-284.

Zacharia, K. (2008) *Hellenisms: Culture, Identity and Ethnicity from Antiquity to Modernity.* Burlington.

Zacharia, K. (2008) "Herodotus' Four Markers of Greek Identity", in Zacharia, K. (Hg.) *Hellenisms: Culture, Identity and Ethnicity from Antiquity to Modernity.* Burlington: 21-36.

Zacharia, K. (2008) "Introduction", in Zacharia, K. (Hg.) *Hellenisms: Culture, Identity and Ethnicity from Antiquity to Modernity.* Burlington: 1-18.

Abstract

Wer waren die Griechen? Die Frage scheint unverfänglich, birgt jedoch unerwartete Tücken. Seit John Myres seine monumentale Studie mit dem Titel *Who were the Greeks?* (1930) publiziert hat, hat sich in der Forschungswelt die Meinung herausgebildet, dass es sich bei den alten Griechen um eine überaus heterogene ethnische Gruppe mit gemischten Wurzeln handle, die zahlreiche Dialekte einer nicht standardisierten Sprache spreche, Kulte und Rituale verschiedenster Herkunft praktiziere und keine einheitliche Kultur erkennen lasse. Vor diesem Hintergrund muss überraschen, mit welcher Selbstverständlichkeit die Griechen selbst gewusst zu haben scheinen, auf wen die Bezeichnung "Griechen" zutraf und auf wen nicht.

In Kapitel 1 ("Griechische Identität(en) - Eine Annäherung") meiner Arbeit betrachte ich kulturelle Identitäten nicht als empirisch messbare Kategorien, sondern als sozial konstruiert. Ich argumentiere, dass bereits in archaischer Zeit eine griechische Identität entwickelt wurde, die nach den Perserkriegen für das politisch-ideologische Konstrukt des Panhellenismus instrumentalisiert wurde. Literarische Texte haben zu allen Epochen in der Konstruktion von griechischer Identität eine zentrale Rolle eingenommen und sie immer wieder neu beurteilt und modifiziert. Es erscheint daher sinnvoll, die Fragestellung "Wer waren Griechen?" durch Fragen wie "Welches Bild machten sich die Griechen von sich selbst?" und "Welchem Wandel war dieses Bild im Laufe der Jahrhunderte unterworfen?" zu ersetzen.

Kapitel 2 ("Herodots Weltkarte der Kulturen: Ethnographie, Ideologie und die Konstruktion von Identität(en)") widmet sich Herodot, der als erster Autor der westlichen Tradition die damals bekannte Welt als Ganzes in den Blick nimmt und einer empirisch-wissenschaftliche Beschreibung unterzieht. Die dabei entworfene *cultural map* dient den Griechen fortan als Ausgangs- und Orientierungspunkt, um ihre eigene Stellung in der antiken Welt im Verhältnis zu anderen Völkern und Kulturen zu definieren und zu beurteilen. Trotz der deutlich hellenozentrischen Perspektive vermeiden die *Historien* eine klischeehafte Zeichnung von Griechen und Barbaren, sondern bemühen sich um eine ausgewogene und faire Darstellung, die bei zeitgenössischen und späteren Autoren jedoch häufig auf vereinfachende Stereotypen reduziert wurde.

In Kapitel 3 ("Die Rezeption herodoteischer Identitätskonzepte im griechischen Roman") untersuche ich die Rezeption von Herodots *cultural map* bei Autoren wie Chariton und Heliodor. Der Vergleich bietet sich an: Neben Epos und Drama ist Historiographie eine Hauptquelle für den Roman und es steht anzunehmen, dass die Romanautoren neben Charakteren und Schauplätzen auch Ideen und Teile des Weltbilds der Historiker übernommen haben. Konkret überprüfe ich die

These, dass sich die Romanautoren in ihren Konstruktionen von griechischer Identität permanent im Dialog mit Herodot befinden und dessen Identitätskonzepte re- oder dekonstruieren. Ich diskutiere in diesem Zusammenhang das Selbstbild der Autoren und ihres Publikums, den diachronen Wandel von Identitätskonstruktionen und das Fortleben der Dichotomie von Griechen und Barbaren.

Meine Forschungsergebnisse sollen dem Leser erlauben, ein Bewusstsein für den Wandel des griechischen Selbst- und Fremdbildes im Laufe der Zeit zu entwickeln und identitätsstiftende Prozesse in verschiedenen Epochen der griechischen Geschichte besser zu verstehen. Letzten Endes will die Arbeit aber vor allem ein Bewusstsein dafür schaffen, dass es sich bei der griechischen Identität (wie bei allen kulturellen Identitäten) zwangsläufig immer um ein instabiles, inkonsistentes und interpretierbares Konstrukt handeln muss.

Curriculum vitae

Bernhard Söllradl

Schulische Ausbildung

1995 – 1999	Volksschule, 4861 Schörfling am Attersee
1999 – 2003	Hauptschule, 4861 Schörfling am Attersee
2003 – 2007	Oberstufenrealgymnasium der Franziskanerinnen, 4840 Vöcklabruck (Naturwissenschaftlicher Zweig mit ergänzendem Unterricht in Biologie und Umweltkunde, Physik und Chemie) Matura Juni 2007 mit gutem Erfolg

Universitäre Ausbildung

2008 – 2014	Lehramtsstudium UF Englisch, UF Latein
2010 – 2015	Lehramtsstudium UF Griechisch, UF Latein

Berufliche Tätigkeit

Juli 2012	Leitung eines Latinum-Intensivkurses an der Humboldt Universität Berlin (Dienstgeber: Academia Linguae)
Jän 2013 – Juni 2013	Sondervertragslehrer für Latein am GRG 1 Stubenbastei 6-8, 1010 Wien
August 2014 – Mai 2015	German Language Teaching Assistant am College of Wooster, Ohio, USA (Fulbright Stipendium)

Sonstiges

2007 – 2008	Ableistung des Zivildienstes
WS 2012/13	Studium am King's College, University of Aberdeen, Schottland (Erasmus Stipendium)