

## Gute Ordnung ohne Große Rhetra – Noch einmal zu Tyrtaios' *Eunomia*

von HANS VAN WEES, London

Kurze, unklare und teilweise korrupt überlieferte Texte geben Anstoß zu langen, unklaren und teilweise müßigen Debatten – aber wenn es sich bei diesen Texten um die beiden wertvollsten Reste zeitgenössischer Zeugnisse zum archaischen Sparta handelt, die Große Rhetra und das Hauptfragment der *Eunomia* des Tyrtaios (fr. 4 West), mag man uns vielleicht vergeben, wenn wir ihre Bedeutung und Nuancen dennoch ausführlich diskutieren.

Vor einigen Jahren habe ich die These aufgestellt, daß die *Eunomia* seit dem vierten Jh. v. Chr. mißverstanden worden ist, und zwar als Folge ihrer steten Deutung durch die Brille der Rhetra. Tyrtaios zitierte ein Orakel, das besagte, daß es Sache der Könige und Geronten war, „bei der Beratung vorzustehen“, und Sache der „Männer des Volkes, ... Dinge zu sagen, die schön sind, und alles, was recht ist, zu tun“. Da die Rhetra ebenfalls die Verbindung zwischen Königen und Geronten einerseits sowie der Volksversammlung andererseits thematisiert, ist fast jeder zu der Schlußfolgerung gelangt, daß es sich bei dem von Tyrtaios zitierten Orakel eben um die Große Rhetra gehandelt haben muß bzw. zumindest um eine Paraphrase dieses Gesetzestextes in Form eines Orakelspruches. Ich habe zu zeigen versucht, daß antike und moderne Autoren dabei zu viel Gewicht auf begrenzte, oberflächliche Parallelen gelegt haben: Wenn man sie jeweils für sich betrachtet, vertreten das Orakel und das Gedicht als Ganzes ein Anliegen, das sich deutlich von den Bestimmungen der Rhetra unterscheidet, und es gibt keine Basis dafür, beide Texte miteinander zu identifizieren. Ich bin sogar so weit gegangen zu behaupten, daß die göttlich sanktionierte Ordnung, welche die politischen Vorstellungen des Tyrtaios prägt, sich fundamental unterscheidet von der säkularen, gesetzlich definierten Ordnung, welche die politischen Vorstellungen der Rhetra charakterisiert, und daß sie daher zeitlich vor letzterer anzusetzen ist.<sup>1</sup>

Mischa Meiers Verteidigung der älteren – modifizierten – *communis opinio*, wonach Tyrtaios auf die Rhetra angespielt habe, präsentiert eine stattliche Reihe von Kritikpunkten gegenüber der oben kurz skizzierten Position. Sein vielleicht wichtigster Einwand betrifft einen methodischen Punkt, worauf ich gerne mit einer eigenen methodologischen Überlegung reagieren möchte.

<sup>1</sup> Tyrtaeus' *Eunomia*, in: S. Hodkinson/A. Powell (Hrsgg.), *Sparta: New Perspectives*, London 1999, 1-41. Graham Shipley hat freundlicherweise dazu angemerkt, daß mein Aufsatz „makes a strong case“ (BMCR 00.11.16); Michael Whitby hat kurz einige Vorbehalte geäußert (M. Whitby, *Sparta*, Edinburgh 2002, 9, Anm. 34).

Meier zufolge beinhaltet das Orakel weniger eine Paraphrase als vielmehr eine selektive Interpretation der Rhetra, und er geht davon aus, daß ich diese Möglichkeit nicht berücksichtigt hätte, sondern implizit annehme, „daß Tyrtaios die Große Rhetra in größtmöglicher inhaltlicher Übereinstimmung hätte wiedergeben müssen“, ohne dabei Raum zu lassen für eine Deutung, die zwischen enger Textparaphrase und völliger Unabhängigkeit angesiedelt ist (S. 71)<sup>2</sup>. Wenn ich eine solche Annahme geäußert hätte, hätte ich sicherlich falsch gelegen – aber ich habe dies nicht getan. Es ist vollkommen klar, daß Tyrtaios *nicht* versucht hat, die Rhetra textnah zu reproduzieren: Sein Gedicht beinhaltet nicht einmal eine Anspielung auf die ersten vier Bestimmungen des Gesetzes (entsprechend der Numerierung bei Meier). Allerdings bin ich der Meinung, daß die Beweislast auf Seiten derer liegt, die behaupten möchten, daß – trotz offensichtlicher Unterschiede zwischen beiden Texten – signifikante Ähnlichkeiten bestehen. Anders ausgedrückt: Ich glaube, daß gezeigt werden muß und nicht nur einfach angenommen werden darf, daß Tyrtaios speziell auf die Große Rhetra angespielt hat. Aus diesem Grund bestehe ich darauf, daß man nach engen Verbindungen und nicht nur nach allgemeinen Ähnlichkeiten zwischen beiden Texten zu suchen hat.

Meier hingegen argumentiert so, als ob die Parallelen unzweifelhaft seien und die Beweislast auf Seiten derer läge, die die evidenten Ähnlichkeiten leugnen möchten. Er begnügt sich damit, eine einzige deutliche Parallele herauszustellen, nämlich die Nennung von Königen und Geronten als Gegenpart zur Volksversammlung („dasselbe Hierarchiegefälle“, S. 77) in beiden Texten. Für sich betrachtet ist dies, wie mir scheint, keinesfalls spezifisch genug, um zu beweisen, daß Tyrtaios die Rhetra zitiert (s.u.). Ansonsten argumentiert Meier nur damit, daß es keine ernsthaften *Widersprüche* zwischen beiden Texten gibt. Insofern besteht sein zweiter Haupteinwand gegen meinen Aufsatz darin, daß ich den Unterschied zwischen beiden Texten überbetone, indem ich den politischen Einfluß überschätze, den die Große Rhetra der Volksversammlung zumißt (S. 68; vgl. 70), daß aber in Wirklichkeit hinsichtlich der Volksversammlung ein „Konflikt zwischen beiden Texten kaum erkennbar“ sei (S. 79). Auch wenn ich in diesem Punkt vielleicht zu weit gegangen bin, trägt Meiers Einwand nicht zur Unterstützung seiner eigenen Sichtweise bei. Zu zeigen, daß Tyrtaios der Rhetra nicht widersprochen hat, bedeutet nicht zugleich auch zu zeigen, daß er seinerseits auf sie angespielt hat.

Dasselbe gilt für mehrere weitere von Meiers Einwänden, die darauf gerichtet sind zu zeigen, daß „sich [...] keine entscheidende Differenz zur Großen Rhetra erkennen“ läßt (S. 81) bzw. daß die vorhandenen Differenzen sich ver-

<sup>2</sup> Die Verweise auf Meier beziehen sich auf diesen GFA-Band S. 65-87.

einbaren lassen mit der Annahme, daß Tyrtaios auf die Rhetra Bezug genommen habe (S. 80-81). In jedem Fall müßte Meier die Existenz klarer Parallelen aufzeigen, nicht lediglich das Fehlen markanter Unterschiede.

Bevor wir die Texte im einzelnen miteinander vergleichen, mag man der Frage nachgehen, in welcher Weise das Orakel bei Tyrtaios prinzipiell auf die Rhetra bezogen sein *könnte*. Eine antike und moderne Sichtweise besteht in der Annahme, daß der Rhetra-Text in der uns erhaltenen Form selbst ein delphisches Orakel und daß *rhetra* in der Tat das spartanische Wort für Orakel gewesen sei (Plut. *Lyk.* 6,1; 13,11). In meinem Aufsatz habe ich demgegenüber die auf der Hand liegende These vertreten, daß es sich bei der Rhetra formal nicht um ein Orakel gehandelt haben kann, und habe darauf verwiesen, daß wir zahlreiche Zeugnisse besitzen (darunter Tyrtaios' *Eunomia* selbst), aus denen hervorgeht, daß *rhetra* ‚Vorschlag‘, ‚Beschluß‘ oder ‚Übereinkunft‘ bedeuten konnte, aber nie ‚Orakel‘. Darüber hinaus konstatiert Herodot, unsere älteste Quelle zu dieser Frage, daß – obwohl „einige“ Griechen glaubten, Spartas Gesetze seien vom delphischen Orakel diktiert worden – die Spartaner selbst eine andere Sichtweise vertraten: Sie behaupteten, der Gesetzgeber habe seine eigenen Gesetze entsprechend den kretischen gestaltet (1,65). Die Vorstellung, bei der Großen Rhetra habe es sich um ein Orakel gehandelt, paßt damit zu der außerhalb Spartas kursierenden Geschichte, die „einige“ erzählt haben, aber sie ist vollkommen unvereinbar mit genuin spartanischer Tradition. Da Tyrtaios für ein spartanisches Publikum gedichtet hat und da dieses nicht geglaubt hat, daß die Rhetra in Delphi diktiert worden ist, kann es sich bei dem von Tyrtaios paraphrasierten delphischen Orakel weder um die Große Rhetra selbst handeln noch um ein Orakel, auf dem die Rhetra basierte (1999, 22-23; contra Meier, S. 86).

Um zumindest *prima facie* einen Anhaltspunkt für die Verbindung des Tyrtaios-Orakels mit der Rhetra zu besitzen, müßte man eine der beiden weiteren Möglichkeiten in Betracht ziehen, die Meier nennt. Entweder wurde das Orakel von den Spartanern bemüht, um das Gesetz *nachträglich* zu akzeptieren (S. 86), was bedeuten würde, daß Tyrtaios bestenfalls die Paraphrase einer Paraphrase wiedergegeben hat. Oder Tyrtaios selbst hat ein Orakel *erfunden*, in dem er versuchte, die Hauptpunkte der Rhetra zu paraphrasieren (S. 86), was bedeuten würde, daß Tyrtaios sich extreme Freiheiten in der Zusammenfassung des Gesetzes erlaubt hätte. Damit ist es möglich, eine Verbindung zwischen beiden Texten aufrecht zu erhalten, aber nur um den Preis des Zugeständnisses, daß diese äußerst schwach ist. Und wenn man davon ausgehen muß, daß die Verbindung zwischen den Texten ziemlich vage ist, dann muß es *per definitionem* noch schwieriger werden zu zeigen, daß sie überhaupt etwas miteinander zu tun haben.

Hinzukommt, daß beide von Meier angebotene Lösungen implizieren, daß der Dichter von einem Publikum ausging, das Orakeln mehr Gewicht zumaß als Gesetzen: Warum sonst sollte er auf sekundäre oder erfundene Orakel Bezug genommen haben anstatt auf die Rhetra selbst? Es ist gerade diese besondere Betonung von Orakeln und anderen Formen göttlicher Autorität bei der Begründung von Machtverhältnissen in Sparta, die – so meine These – die Welt des Tyrtaios von der Welt der Rhetra unterscheidet.

Wenden wir uns den Texten selbst zu: Um dem übermächtigen Einfluß der Rhetra auf die Interpretation der *Eunomia* entgegenzutreten, begann mein Aufsatz damit, das wichtigste Fragment des Gedichtes in einen Kontext zu stellen, zum einen durch den Versuch, auch die anderen erhaltenen Fragmente zu interpretieren, zum anderen durch die Rekonstruktion des historischen Hintergrundes im siebenten Jh.

Daß *Eunomia* als Reaktion auf irgendeine innere Krise komponiert worden ist, ist klar. Meiner Ansicht zufolge handelte es sich dabei um eine soziale Krise, ausgelöst durch die Ausbeutung der unteren Schichten durch eine extrem gewinnsüchtige Elite (so wie im vorsolonischen Athen und auch anderswo in Griechenland); Meier, der seine eigene Sichtweise der Unruhen in Sparta in seinem Buch *Aristokraten und Damoden* (1998) dargelegt hat, will beiläufig eines meiner Argumente nicht gelten lassen,<sup>3</sup> hat diesen Punkten sonst aber nichts hinzuzufügen.

Was die anderen *Eunomia*-Fragmente angeht, so habe ich die Vermutung geäußert, daß fr. 2 West zeigt, in welche Richtung Tyrtaios' Antwort auf die Krise zielte. Die bruchstückhaften Reste sprechen zweimal von „Orakeln“ (v. 2, 4) und äußern dann „den Göttern lieb“ (9), „laßt uns gehorchen“ (10), „näher in der Abstammung“ (11) und „Denn Zeus selbst [...] hat diese Stadt den

<sup>3</sup> Er glaubt, daß der bekannte Sprichwort-Vers „Die Habgier wird Sparta vernichten, aber nichts anderes“, der, wie ich zu zeigen versucht habe, wohl aus einem archaischen spartanischen Gedicht stammt (1999, 3-4), „zu jeder Zeit an jedem Ort entstanden sein“ kann (2, Anm. 6). Es gab aber sicherlich nicht viele Orte außer Sparta, die ein Interesse daran gehabt haben könnten, Warnungen gegen spartanische Habgier zu verfassen, und es gab nicht viele Zeiten, zu denen spartanische Habgier eine Streitfrage darstellte, außer dem siebenten und frühen vierten Jh. v. Chr. Die Tatsache, daß der fragliche Vers einen Hexameter in dorischem Dialekt darstellt, der ein Orakel zitiert und eine Botschaft beinhaltet, die eng verwandt ist mit dem, was Solon in seiner *Eunomia* (fr. 4,1-6 West) über Athen sagt, verringert unsere Optionen sicherlich noch um einiges. Ich bin froh, die Zustimmung von Stephen Hodkinson gefunden zu haben, der konstatiert hat, daß durch meinen Aufsatz „the archaic origin of this proverb has been convincingly established“ (S. Hodkinson, *Property and Wealth in Classical Sparta*, London 2000, 2 und 7, Anm. 3; vgl. auch Whitby 2002, 8, Anm. 29, zu meinem Gesamtbild).

Herakliden gegeben, mit denen zusammen wir auf der breiten Insel des Pelops angekommen sind, nachdem wir das windige Erineos verlassen hatten“ (12-15). Für mich schien es „fairly clear“ zu sein, daß Tyrtaios die Spartaner dazu aufforderte, ihren *Königen* zu gehorchen und daß die Könige „den Göttern lieb“ und „näher in der Abstammung“ sind (d.h. zu den Göttern: 1999, 6). Meier wendet ein, man könne dies nicht als sicher annehmen, stimmt aber zögerlich zu, daß dies die „wahrscheinlichste“ Deutung sei.<sup>4</sup>

Wenn man dies akzeptieren kann, dann ist die Bedeutung der folgenden Verse ebenfalls klar. Sie erklären, *warum* die Spartaner ihren Königen, die von Herakles abstammen, gehorchen müssen: Weil Zeus selbst ihnen ihre Autorität verliehen hat. Meier hingegen besteht darauf, daß Tyrtaios nicht mehr weiter über die Könige spricht, sondern allgemein über die Autorität der Spartaner. Er weist mit Recht darauf hin, daß Tyrtaios an anderer Stelle (fr. 11,1-2 West) allen Spartanern gegenüber vermerkt: „Ihr seid die Nachkommen des Herakles“ (S. 80-81), und es ist in der Tat richtig, daß es immer eine gewisse Unsicherheit in der Tradition gab, ob nur die Königsgeschlechter und andere herausgehobene Familien Herakliden waren, oder ob alle spartanischen Bürger diese Abstammung für sich beanspruchen konnten.<sup>5</sup> Ein allgemeiner Bezug auf die Spartaner ist daher prinzipiell denkbar. Aber praktisch ergibt dies keinen Sinn. Man müßte nicht nur einen abrupten Subjektwechsel annehmen (in seinem Buch hat Meier explizit davor gewarnt, in dem Fragment einen kohärenten Gedankengang zu sehen: 1998, 254), sondern letztendlich würde Tyrtaios dann sagen: „Zeus gab diese Stadt unseren Vorfahren, mit denen zusammen wir hier angekommen sind“. Das ist leeres Gerede. Wer auch immer die „Nachkommen des Herakles“ an anderer Stelle auch sein mögen, im vorliegenden Fragment hat Tyrtaios jegliche Unsicherheit dadurch beseitigt, daß er sie klar vom „wir“, vom Rest der Spartaner, unterschieden hat. Der Dichter hat in einer „kunstvollen Verschränkung von Gegenwart und Vergangenheit“ (Meier S. 81; vgl. 1998, 256) geäußert: „Zeus hat Sparta den Vorfahren unserer Könige gegeben, mit denen zusammen unsere eigenen Vorfahren hier angekommen sind, und aus diesem Grunde müssen wir auch unseren gegenwärtigen Königen gehorchen“.

Soweit wir daher sehen können, bestand der Kontext, in dem Tyrtaios das Orakel in fr. 4 zitierte, in einer Ermahnung, die Autorität der Könige anzuer-

<sup>4</sup> 12, Anm. 34; 1998, 254. Vgl. auch die Übersetzungen von Martin West (Greek Lyric Poetry, Oxford 1993, 23: „... let us obey [the kings who are] nearer the line [of the gods]“) and Douglas Gerber (Greek Elegiac Poetry, Cambridge MA 1999, 37, 39: „let us obey [the kings since they are?] nearer to the race [of the gods?]“).

<sup>5</sup> Das Material ist gesammelt und ausgewogen diskutiert von Ulrich Huttner, Die politische Rolle der Heraklesgestalt, Stuttgart 1997, 44-47.

kennen. Wenn man das Orakel in diesem Lichte liest und nicht mit den Vorgaben der Rhetra im Hinterkopf, dann wird deutlich, daß es ebenfalls ein Manifest zur Unterstützung der Könige darstellt. Was das Orakel im einzelnen gesagt hat, hängt davon ab, wie viele der folgenden Verse man für echt hält, wie viele man als Teil des Orakels betrachtet und wie man dessen korrupten Vers herstellt. Ich habe die These vertreten, daß alle erhaltenen Verse echt sind, und habe die auf der Hand liegende und einfache Sichtweise geäußert, daß alle sieben Verse zwischen der einleitenden Formel: „So sprach ... Apollo aus seinem reichen Heiligtum“, und dem Schlußvers: „So nämlich kündete Phoebus der Stadt über diese Dinge“, als Teil des Orakels gemeint waren und auch so verstanden werden müssen. Das Orakel sagte folgendes (inklusive des korrupt überlieferten Verses):

„Die Beratung zu leiten, ist Sache der gottgeliebten Könige,  
in deren Verfügungsgewalt sich die liebliche Stadt Sparta  
befindet,  
und auch der alten Geronten. Und dann ist es Sache der Männer  
des Volkes,  
indem sie der Reihe nach Antwort geben auf gerade *rhetrai*,  
Dinge zu sagen, die schön sind, und alles, was recht ist, zu tun,  
[?und sich nicht gegen diese Stadt zu verschwören?]  
Die Masse des Volkes wird Sieg und Macht davontragen“.

Meier hingegen vertritt die These, daß das Orakel nach dem vierten Vers ende, weil an dieser Stelle Plutarch, einer der beiden Autoren, die den Text überliefern, sein Zitat beendet (*Lyk.* 6,10). Das Resultat ist, daß ein einzelner, perfekt stimmiger und klarer Satz in zwei – gelinde gesagt – grammatikalisch merkwürdige und unklare Sätze zerbrochen wird:

„Und dann ist es Sache der Männer des Volkes,  
indem sie der Reihe nach Antwort geben auf gerade *rhetrai*.“  
Dinge zu sagen, die schön sind, und alles, was recht ist, zu tun ...

Dies bedeutet einen abrupten Wechsel von der Stimme des Gottes zur Stimme des kommentierenden Dichters, und es bedeutet, daß die Schlußformel jetzt drei Verse zu spät kommt – so daß sie als unecht athetiert werden muß. Aus vermeintlich „gewichtigen“ stilistischen Gründen streicht Meier auch den vorhergehenden Vers, so daß er „Sieg und Macht“, die dem Volk zukommen sollen, loswird. Mir erscheint all dies unplausibel, unattraktiv und unnötig.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Die „schwerwiegende[n] textkritische[n] Bedenken“ (3, Anm. 8) werden ausgeführt in Meiers Buch: Kein anderer erhaltener Hexameter des Tyrtaios beinhaltet vier Spondeen,

Die Betonung der Autorität der Könige in den einleitenden Versen ist auffällig, und mir scheint mittlerweile, daß mein Aufsatz – wenn überhaupt – ihre Bedeutung *unterschätzt* hat. Man bedenke, daß im allerersten Wort, *archein*, nicht nur die Konnotation ‚die Führung übernehmen‘ mitschwingt, sondern auch bei der Beratung ‚herrschen‘, ‚regieren‘. Zudem sollte man die ganze Wucht des Ausdrucks „in deren Verfügungsgewalt“ (*hoisi melei*) beachten: Die meisten Übersetzungen, mein eigener früherer Versuch eingeschlossen, deuten dies als Sparta in der „Obhut“ der Könige,<sup>7</sup> aber homerische Parallelen lassen es als wahrscheinlich erscheinen, daß der Tenor brutaler war. Zweimal in der *Odyssee* und einmal in der *Ilias* weisen Männer Frauen an, sich nicht einzumischen und in ihre Zimmer zu gehen; die vorliegenden Angelegenheiten „werden in der Verfügungsgewalt (*melêsei*) aller Männer sein, vor allem in meiner, denn dies fällt in meinen Machtbereich“ (*Od.* 1,358-359; 21,352-353; *Il.* 6,492-493). Genau wie homerische Männer sagen, daß Frauen sich aus den Geschäften der Männer herauszuhalten haben, so impliziert das Orakel, daß einfache Bürger sich nicht erdreisten sollen, sich allzu sehr in die Regierung Spartas einzumischen, die Angelegenheit der Könige und Geronten ist. Indem es die Könige überdies „gottgeliebt“ nennt, spielt das Orakel auf dieselbe Legitimation königlicher Autorität an wie in dem anderen Fragment.

Wenn das Orakel sich der Rolle der einfachen Bürger zuwendet, fordert es diese auf, *auf Rhetrai* zu antworten, die von den Königen und Geronten kommen. Im Gefolge Plutarchs (und der aristotelischen *Verfassung der Spartaner*, die nahezu sicher seine Quelle war) glaubten die meisten – freilich nicht alle – Interpreten, das Orakel habe stattdessen das Volk angewiesen, den Obrigkeiten *mit Rhetrai* zu antworten. Beide Varianten sind grammatikalisch möglich, und wenn man vor dem Hintergrund der Rhetra denkt, dann mag die letztere naheliegender erscheinen: Das Volk hat den Auftrag, die endgültigen Beschlüsse als Antworten auf Vorschläge der Könige und Geronten zu fassen.

---

und die Wendung „Masse des Volkes“ wird für redundant bei einem archaischen Dichter angesehen (1998, 246-247). Letzteres Argument impliziert, daß ‚Volk‘ (*demos*) in archaischer Dichtung immer ‚Massen‘ bedeutet, was ich zurückweisen möchte; das erste Argument hat kein Gewicht, wenn man sich vor Augen führt, wie wenig von Tyrtaios' Werk erhalten geblieben ist. Das einzige stilistische Argument gegen den Schlußvers beruht darin, daß das Verb *anaphainein* nirgendwo anders in archaischer Dichtung ohne direktes Objekt erscheint. Dies ist ein gewichtigerer Punkt, aber kaum ein zwingender. Plutarchs Grund dafür, daß er sein Zitat mitten im Orakel enden läßt, liegt – wie ich vermutet habe – in seiner selektiven Zitierweise. Er hatte offenkundig das Gefühl, genug angeführt zu haben, um sein Anliegen klarzumachen (1999, 7-9; 10-11). In jedem Fall dürfte Plutarch, da es keine Anführungszeichen gab, kaum in einer besseren Position gewesen sein als wir, wenn es um die Frage ging, wo das Orakel endete und die Stimme des Dichters wieder einsetzte.

<sup>7</sup> 1999, 9: „who have ... Sparta in their care“; vgl. Gerber 1999, 41: „in whose care is Sparta“; West 1993, 23: „Guardians of fair Sparta's polity“.

Aber wenn man den Text für sich allein zu verstehen versucht, dann wird die erste Varianten wesentlich bedeutungsvoller und ökonomischer erscheinen. Wenn der Dichter gesagt hat, daß „das Volk, indem es *mit* geraden *rhetrai* antwortet, sagen und tun muß, was recht und billig ist“, dann hat er letztlich zweimal dasselbe gesagt: Das Volk muß in einer Weise antworten, die gerade ist und die recht und billig ist. Eine solche Redundanz ist nicht unmöglich, aber sie ist schwach. Wenn der Dichter gesagt hat, daß „das Volk, indem es *auf* gerade *rhetrai* antwortet, sagen und tun muß, was recht und billig ist“, dann hat er hingegen eine Balance angedeutet: Die Obrigkeiten sind dann „gerade“, das Volk sollte recht und billig sein. Exakt diese Balance-Vorstellung beinhaltet das singuläre Verb *antapameibomai*, ‚der Reihe nach antworten‘, nicht einfach nur *apomeibomai*, ‚antworten‘. Das Präfix *anti-* suggeriert gegenseitige Gleichwertigkeit: Angemessene Worte und rechte Taten erwidern hier die geraden *rhetrai*. Wenn man dem Dichter zutraut, seine Worte mit Bedacht zu wählen (oder zu erfinden), dann muß er gemeint haben, daß das Volk *auf rhetrai* antwortete, die von den Königen und Geronten kamen.<sup>8</sup>

Was waren diese *rhetrai*? In meinem Aufsatz habe ich vermutet, daß es sich dabei um ‚Vorschläge‘ gehandelt hat, weil das Wort in diesem Sinn von Plutarch verwendet wird, mit Bezug auf das klassische Sparta (*Agis* 5,3; 8,1; 9,1). In seiner Rezension hat Graham Shipley (2000, Anm. 2) zu Recht darauf hingewiesen, daß diese Übersetzung kaum zu halten ist, weil das Wort sich – wie ich selbst festgestellt hatte – bei Homer und in archaischen Inschriften nicht auf vorgeschlagene Dinge bezieht, sondern auf Dinge, über die eine formale Übereinkunft erzielt wurde oder die beschlossen worden sind: private und öffentliche Übereinkünfte, Verträge und Gesetze, so wie – natürlich – in der Großen Rhetra und in kleineren Rhetren, die Spartas Gesetze darstellten (1999, 22-23 mit Anm. 64). Aus diesem Grund würde ich jetzt die Schlußfolgerung ziehen, daß die „geraden *rhetrai*“ nicht Vorschläge waren, sondern die *Beschlüsse* der Könige und Geronten – erlassene Gesetze, ausformulierte politische Leitlinien, abgeschlossene Verträge.

Da das Orakel vorschrieb, wie das Volk auf „gerade Beschlüsse“ von Seiten der Obrigkeiten antworten sollte, kann es nicht darüber gehandelt haben, wie die Volksversammlung Maßnahmen akzeptieren, zurückweisen, geschweige denn debattieren sollte. Ganz im Gegenteil: Da es ja schon darauf hingewiesen hatte, daß es Aufgabe der Könige war, Sparta zu regieren, und daß ihre

<sup>8</sup> Ich hoffe, daß dies mein in dieselbe Richtung zielendes Argument in meinem Aufsatz klarer macht (1999, 9-10), das Shipley (2000) verwirrend fand. Wenn man Meiers Deutung des Textes akzeptiert, entfällt das Argument der Redundanz, wie er herausstellt (13), weil gerade *rhetrai* Teil des Orakels sind, die schönen Worte und rechten Taten aber zur Zusammenfassung des Dichters gehören.



Beschlüsse rechtmäßig seien, kann die Verfügung des Orakels: „Dinge zu sagen, die schön sind, und alles, was recht ist, zu tun“, lediglich gemeint haben, daß die Aufgabe des Volkes darin bestand, auf seine Äußerungen zu achten, sich zu benehmen und das zu tun, was ihm vorgeschrieben wird.

Der nächste Vers ist so, wie er überliefert ist, metrisch nicht korrekt und muß korrupt sein. Die Emendation, die Meier und fast alle anderen akzeptiert haben, ist, wie stets, von der Rhetra inspiriert: Man liest den Vers etwa so: „Und berate nichts Schiefes für diese Stadt“, wobei im Hintergrund die letzte Bestimmung der Rhetra steht, die der Volksversammlung verbot, „schiefe Beschlüsse“ (*skolia*) zu fassen. Diese Emendation dürfte kaum korrekt sein. Plutarchs Quelle, die das Tyrtaios-Orakel gerade deshalb zitiert hat, um zu zeigen, daß es die letzte Bestimmung der Rhetra reflektiert, brach am Hinweis auf „gerade“ Beschlüsse ab. Dies suggeriert, daß im ganzen Text diese Stelle der Warnung vor „schiefen“ Beschlüssen am nächsten kam; wenn eine explizite Warnung zwei Verse später erfolgt wäre, dann hätte man sie sicher zitiert. Dies ist, wie Shipley betont hat (2000, Anm. 2), ein *argumentum e silentio*. Aber manche Formen des *silentium* sind lauter als andere, und dieses scheint mir derart ohrenbetäubend zu sein, daß es die Basis für eine tragfähige Argumentation darstellt.

Wenn dieser Vers somit kein Echo der Rhetra beinhaltet, was hat er dann besagt? Ein einfacher Weg, die erste Hälfte des Verses passend zu gestalten, besteht darin, *mêd' eti bouleuein*, ‚und nicht weiter zu beraten‘, zu lesen. Vielleicht endete eine Sinneinheit hier und der Rest des Verses ging über ein Enjambement in den nächsten Vers über, wie ich vermutet habe.<sup>9</sup> Besser sind wahrscheinlich die Ergänzungen, auf die mich Simon Hornblower aufmerksam gemacht hat: *boulas epeita polei* („und danach nicht weiter für die Stadt beraten“) oder – der beste von allen Vorschlägen – *mêdea têide polei* („und nicht weitere Pläne für die Stadt beraten“).<sup>10</sup> In jedem Fall ist der Sinn klar, es geht in vertrauter Weise weiter: Nachdem dem Volk schon ins Gedächtnis gerufen worden war, daß seine Aufgabe darin besteht, zu tun, was ihm gesagt wird,

<sup>9</sup> Von den beiden Emendationsmöglichkeiten, die ich vorschnell vorgeschlagen habe, muß ich eine zurückziehen: Eine Fortführung mit *all' aiei têide polei / dêmou te plêthei*, usw. paßt in der Tat nicht. Die andere, *hōsth' ama têide polei / dêmou te plêthei*, usw. („so daß diese Stadt und die Masse des Volkes sowohl Sieg als auch Macht haben werden“), erscheint noch immer möglich, wenngleich Enjambement bei Tyrtaios selten ist (nur fr. 12,16-17 West – nicht 9,16-17, wie ich versehentlich geschrieben habe: 1999, 11-12 und Anm. 36).

<sup>10</sup> Persönlicher Hinweis (24. Oktober 1999). Er führt Hes. *Theog.* 534 als Parallele für kurzes *-as* in *boulas* an; Hom. *Il.* 2,340 für *mêdea* als Synonym für *boulai*, wobei er hervorhebt, es sei „easy to see how a copyist could have been thrown by the close proximity of two *mêd-* words with totally different meanings“.

wird ihm jetzt ganz ausdrücklich gesagt, daß es nicht versuchen sollte, im Entscheidungsfindungsprozeß der Stadt irgendeine aktive Rolle zu spielen.

Der letzte Orakelvers, der der „Masse des Volkes“ „Sieg und Macht“ verspricht, wird ebenfalls für gewöhnlich durch die Brille der Rhetra gesehen und wird interpretiert als Parallele zur korrupt überlieferten vorletzten Bestimmung der Rhetra, die in einer Weise emendiert werden kann, daß sich aus ihr die Garantie einer gewissen Macht für die Volksversammlung ergibt. Allerdings würde Tyrtaios' Versprechen von „Sieg und Macht“ gegenüber dem Volk eine äußerst ungeeignete Art, auf Volkssouveränität anzuspüren, darstellen, insofern sie eine antagonistische, zumindest doch kompetitive Beziehung zwischen dem Volk und den Obrigkeiten implizieren würde. Dies läßt sich kaum vereinbaren mit irgendeiner Interpretation der *Eunomia* oder der Rhetra. Wenn man die Rhetra für einen Augenblick unberücksichtigt läßt, wird der tatsächliche Inhalt der Phrase deutlich: Das Orakel spricht von „Sieg und Macht“ über den *Feind*, im Krieg. In derselben Weise hatte auch Hesiod von den olympischen Göttern behauptet, sie kämpften gegen die Titanen „jeden Tag um Sieg und Macht“ (*Theog.* 647), und ein Orakel, das an die Messenier ergangen sein soll, versprach „Sieg im Krieg und Macht“ über Sparta, sofern sie eine Jungfrau opferten (Myron von Priene *FGrHist* 106 F 9). Die Intention des Orakels bestand somit darin, daß die einfachen Bürger die Regierung Spartas den Obrigkeiten überlassen sollten und daß ihre Belohnung für den Gehorsam darin lag, Anteil an den Siegen ihrer Heimat im Krieg nehmen zu können.<sup>11</sup>

Zuletzt hat es den Anschein, als wäre Tyrtaios in der Frage, wem gegenüber und wann das Orakel enthüllt worden ist, vage geblieben. Aus der Tatsache, daß einige antike Autoren glaubten, das Tyrtaios-Orakel sei an Lykurg gerichtet gewesen (so Diodor, wahrscheinlich aus Ephoros: 7,12,6), während andere der Ansicht waren, bei den Empfängern habe es sich um die Könige Theopomp und Polydor gehandelt (so Plutarch und seine aristotelische Quelle: *Lyk.* 6,9-10), läßt sich folgern, daß Tyrtaios keine Namen genannt hat. In einer von Plutarch zitierten Versgruppe konstatiert der Dichter lediglich: „Nachdem sie Phoebus gehört hatten, brachten *sie* aus Delphi Weissagungen des Gottes und zur Erfüllung bestimmte Worte mit heim“. Wenn er an anderer Stelle etwas eindeutiger geworden ist, dann wird er, wie ich vermutet habe, festgehalten haben, daß das Orakel an die „Herakliden“ gerichtet war, was vage genug wäre, Theopomp und seinen Kollegen sowie Lykurg und die an-

<sup>11</sup> Wenn man ein Enjambement akzeptiert, dann ergibt sich die Möglichkeit, *têide polei / dêmou te plêthei* zusammenzunehmen (s.o. Anm. 8), als Versprechen von Sieg und Macht „für die Stadt und die Masse des Volkes“. Zu einer parallelen Ausdrucksweise („die Stadt und das gesamte Volk“) vgl. fr. 12,15 West = *Il.* 3,50.

deren Mitglieder der königlichen Familien zu umfassen (wie Xenophon möglicherweise glaubte: *Lak. Pol.* 8,5 mit 10,8), oder auch jedes andere Königspaar, seit den ersten Herrschern in Sparta (wie Hellanikos geglaubt haben könnte: *FGrHist* 4 F 116) bis hin zu denjenigen, die in Tyrtaios' Tagen regierten.<sup>12</sup>

Wenn dies die Interpretation ist, die sich bei einer unvoreingenommenen Auseinandersetzung mit dem Text ergibt, frei von Rhetra-abhängigen Voraussetzungen darüber, was der Text aussagen *sollte*, wie ähnlich sind dann die Verfügungen des Orakels und die Bestimmungen des Gesetzes? Die Rhetra ist nicht weniger offen für Interpretationen als das Gedicht, und Meier rügt mich zu Recht, weil ich eher unkritisch die geläufige Sichtweise übernommen habe, wonach der Hauptpunkt des Gesetzes darin bestanden habe, der Volksversammlung wesentliche Befugnisse zu garantieren. Er hebt hervor, daß die Rhetra ebenso die Rolle der Gerousia betont wie die der Volksversammlung (S. 74) und daß den Zeugnissen aus klassischer Zeit zufolge die spartanische Volksversammlung nicht berechtigt war, Fragen zu debattieren und Maßnahmen zu verändern oder zu initiieren, sondern daß sie lediglich Vorschläge, die von den Magistraten eingebracht wurden, akzeptieren oder zurückweisen konnte. Zudem votierte sie im Regelfall nach Lautstärke, eine Praxis, die kaum nützlich ist, um Mehrheiten klar zu erkennen (S. 75), und die – diese These wurde jüngst vertreten – eine elitäre Attitüde reflektiert, welche ebensoviel Gewicht auf, um es so zu sagen, ‚Qualität‘ wie auf Quantität der Stimmen legt.<sup>13</sup> Meier kommt zu dem Schluß: Wenn das Orakel dem Volk nicht viel Entscheidungsgewalt zugestanden hat – das Gesetz hat es jedenfalls auch nicht getan.

Das ist alles sehr richtig, und ich wäre jetzt wesentlich vorsichtiger, Wade-Gerys Emendation der korrupten Rhetra-Bestimmung zu akzeptieren, wonach die Volksversammlung eine Art „Recht auf Kritik“ (*antagoria*) gehabt haben soll.<sup>14</sup> Was jedenfalls klar und unbestritten ist, ist die Tatsache, daß die Rhetra Entscheidungsfindungsprozesse institutionalisiert und die Kräfteverteilung zwischen Rat und Volksversammlung festlegt. Die Details müssen weiteren Untersuchungen vorbehalten bleiben, aber in groben Umrissen legt die Hauptbestimmung fest, daß der Rat Vorschläge zur Zustimmung oder

<sup>12</sup> Dazu im einzelnen 1999, 12-13; Meiers Zurückweisung dieser Möglichkeit stützt sich auf seine sehr weit gehende Interpretation der „Herakliden“ in fr. 2 West, dazu s.o.

<sup>13</sup> J.E. Lendon, *Voting by Shouting in Sparta*, in: E. Tylawski/C. Weiss (Hrsgg.), *Essays in Honor of Gordon Williams*, New Haven 2001, 169-175; vgl. E. Flaig, *Die spartanische Abstimmung nach der Lautstärke*, *Historia* 42 (1993), 139-160, von Meier zitiert.

<sup>14</sup> In diesem Punkt habe ich wiederum von den Hinweisen Simon Hornblowers profitiert, der die Emendation *damôî de tan kyrian êmên kai kratos* vorschlägt, „das Volk soll Souveränität und Macht haben“. Dies muß nicht mehr implizieren, als daß das Volk die Befugnis erhält, ja oder nein zu Vorschlägen zu sagen.

Ablehnung der Volksversammlung vorlegen muß, die in regelmäßigen Abständen und an einem festgelegten Ort zusammentritt. Die vorausgehenden Regeln setzen die Bedingungen fest, unter denen dies geschehen kann: Ein Tempel für Zeus und Athena muß gebaut werden, die Volksversammlung ist in Phylen und *obai* (was auch immer dies bedeutet haben mag) einzuteilen und der Ältestenrat ist einzurichten, bestehend aus 30 Mitgliedern einschließlich der Könige. Die abschließenden Regelungen definieren die Befugnisse der Volksversammlung, die in letzter Instanz entscheidet, ob sie Vorschläge, die ihr von den Obrigkeiten vorgelegt wurden, akzeptiert oder nicht; sie definieren ferner die Befugnisse des Rates, der die Volksversammlung auflösen kann, wenn diese Forderungen erhebt oder versucht, Beschlüsse zu fassen, die die Geronten für „schief“ halten.

Kurz gesagt, das Gesetz forderte die Geronten (einschließlich der Könige) dazu auf, ihre Beschlüsse immer dem Volk zur Genehmigung vorzulegen, während das Orakel das Volk dazu aufforderte, immer den Königen (und Geronten) zu gehorchen, und zwar ohne Einschränkung. Die Intentionen unserer beiden Texte könnten kaum unterschiedlicher sein.

Die einzige Gemeinsamkeit liegt darin, daß beide, wie Meier festgehalten hat, „dieselbe Hierarchie“ vertreten: Könige und Geronten auf der einen Seite, die Volksversammlung auf der anderen. Aber diese Hierarchie wurde nicht durch die Rhetra geschaffen: Ein König, ein Ältestenrat und eine Volksversammlung sind die Standard-Institutionen zur Regierung in jeder Gemeinde in der homerischen Welt, und sie waren sicherlich der normale politische Apparat in jeder griechischen Gemeinde.<sup>15</sup> Was neu in der Rhetra ist, ist die *Institutionalisierung* dieser Organe. Während Größe und Zusammensetzung eines homerischen Rates flexibel sind, abhängig von den Wünschen des Königs, der die Ältesten zur Zusammenkunft versammelt, schreibt die Rhetra eine feste Mitgliederzahl vor. Während homerische Könige und Älteste Volksversammlungen einberufen, wie und wann es ihnen gefällt, fordert die Rhetra reguläre Zusammenkünfte. Während homerische Herren die Wünsche ihres Volkes ignorieren können, besteht die Rhetra darauf, daß Beschlüsse nicht ohne Zustimmung der Volksversammlung gefaßt werden können. Das sind die Punkte, welche die in der Rhetra promulgierte Ordnung von der weniger formalisierten und stärker hierarchisierten Regierungsform unterscheidet, die im frühen Griechenland vorherrschte. Und keiner dieser Punkte erscheint im Orakel des Tyrtaios.

---

<sup>15</sup> Dies ist weithin anerkannt; vgl. z.B. van Wees, *Status Warriors*, Amsterdam 1992, 31-36, 56-57.

Die Minimal-Schlußfolgerung, die man, wie ich glaube, aus all dem ziehen muß, ist, daß es absolut nichts gibt im Tyrtaios-Orakel oder in der *Eunomia* insgesamt, das darauf hindeutet, daß der Dichter auf die neue politische Ordnung anspielte, die in Sparta durch die Rhetra geschaffen worden war, im Gegensatz zur alten ‚homerischen‘ Ordnung.

Im Hinblick auf den Einwand, es könne vermessen sein, jegliche signifikanten Ähnlichkeiten der beiden Texte abzustreiten, wo doch gewisse Leute im Altertum evidentermassen der Ansicht waren, daß Tyrtaios auf die Rhetra angespielt hat, habe ich in meinem Aufsatz die Vermutung geäußert, daß die Verbindung zum ersten Mal im Kontext der im vierten Jh. besonders erhitzt geführten Debatte über Ursprünge und Legitimation des Ephorats in Sparta eingeführt worden ist. Politiker und Forscher machten das beste aus dem wenigen archaischen Material, das ihnen zur Verfügung stand, und es paßte einigen von ihnen gut in die Argumentation, in Tyrtaios' Orakel eine Anspielung auf die Große Rhetra zu sehen (1999, 14-22). Meier hält dem entgegen daß diese „zentrale These“ auf unsicheren Grundlagen basiere und daß man darauf keine zuverlässigen weiteren Hypothesen aufbauen könne (S. 82-85). Ich gebe zu, daß dieser Teil meiner Argumentation spekulativ ist – obwohl ich auch jetzt noch dazu stehe als der plausibelsten Art, das begrenzte Material zu beurteilen –, aber es macht kaum etwas aus, wenn meine historische Rekonstruktion sich als falsch erweisen sollte. Sie ist insofern „zentral“, als sie ab der Mitte meines Aufsatzes entwickelt wird, nicht aber insofern, als irgendwelche weiteren oder früheren Hypothesen an ihr hängen. Das einzige, was ich für meine These benötige ist, daß derjenige, der zum ersten Mal eine Verbindung zwischen beiden Texten geknüpft hat – wann und aus welchen Gründen auch immer – falsch gelegen hat. Mein Versuch, genau zu zeigen, wie, wann und warum dies geschah, ist die Sahnehaube auf dem Kuchen; der Kuchen selbst dürfte auch weiterhin eßbar bleiben, selbst wenn man die Dekoration nicht schmackhaft findet.

Können wir über die minimale und negative Schlußfolgerung, daß es keine Gründe für die Annahme einer Rhetra-Anspielung im Tyrtaios-Orakel gibt – und damit auch keine Gründe für die Datierung der Rhetra vor Tyrtaios –, noch hinausgelangen? Können wir positiv feststellen, daß das Tyrtaios-Orakel *nicht* auf die Rhetra *angespielt hat* oder sogar daß es mit der Rhetra grundsätzlich *unvereinbar* ist?

Meinem Verständnis des Orakels zufolge erscheint es nahezu sicher, daß keine Anspielung auf das Gesetz intendiert war. Auch wenn wir des Argumentes zuliebe annehmen wollten, daß die Rhetra vor Tyrtaios zu datieren ist und seinem Publikum wohlbekannt war, wie konnte dieses eine Anspielung

auf das Gesetz in der *Eunomia* erkennen? Was die Spartaner zu hören bekommen, war ein Orakel, angeblich an ihre Könige gerichtet (irgendwann einmal oder erst vor kurzem), das dem Volk vermittelte, daß das Rezept für Erfolg im Krieg ganz einfach im Gehorsam gegenüber der von Göttern unterstützten Autorität der Könige und Geronten bestand. Nichts davon kann vernünftigerweise erwartet worden oder intendiert gewesen sein, jemanden an ein Gesetz zu erinnern, das die Befugnisse von Rat und Volksversammlung regulierte und institutionalisierte.

Das radikalste Argument, wonach das Orakel mit dem Gesetz unvereinbar ist und die Rhetra erst nach Tyrtaios angesetzt werden kann, ist unweigerlich das am meisten spekulative. Mein Aufsatz hat die Unterschiede möglicherweise zu sehr betont. Wie ich zugestanden habe (1999, 24), könnte man sicherlich den Einwand stark machen, daß die Unterschiede auf „the very different contexts of the two texts, one an appeal for order during a military crisis when royal leadership was likely to be crucial, the other a record of constitutional change“ (Whitby 2002, 9, Anm. 34) zurückzuführen sind. Selbst wenn die Könige per Gesetz im wesentlichen Beamte und Mitglieder des Rates waren und selbst wenn in der Praxis die Volksversammlung die entscheidende Stimme abgab, das Orakel (und der Dichter) könnte sich dafür entschieden haben, Stellung und Macht der Könige in einem verherrlichenderen Licht erscheinen zu lassen und die Befugnisse der Volksversammlung herunterzuspielen. Man könnte sogar vermuten, daß „Tyrtaeus may have been reacting against the changed balance of power introduced by the Rhetra“ (Whitby, ebd.; Hervorhebung vom Autor).

Doch auch wenn solche Erklärungen möglich sind, sie scheinen mir zu wenig in den historischen Kontext zu passen, in dem *Eunomia* komponiert worden ist. Die einfachen Bürger in Sparta erhoben Forderungen nach einer Neuverteilung des Landes (fr. 1 West), und das Gedicht des Tyrtaios sollte dazu dienen, Unruhen zu ersticken. Wenn dem spartanischen Damos vor kurzer Zeit oder zumindest noch innerhalb der erinnerten Vergangenheit einige grundlegende Rechte durch die Rhetra garantiert worden sind, so ist es äußerst unwahrscheinlich, daß Tyrtaios' Strategie darin bestanden haben soll, diese Rechte zu ignorieren, seinen Einfluß rückhaltlos hinter die Könige zu stellen und frei heraus den einfachen Spartanern mitzuteilen, ihre Aufgabe liege im Gehorsam. In diesem Fall wäre der Inhalt der *Eunomia* wirklich tief reaktionär gewesen, auf Kränkung berechnet und sicherlich auf Verschärfung der Spannungen. Wenn aber die Bestimmungen der Rhetra noch in der Zukunft lagen und Sparta immer noch in ‚homerischer‘ Manier regiert wurde, dann hätte Tyrtaios' Strategie Sinn ergeben, und sie wäre wahrscheinlich die einzige ge-

wesen, die ihm offenstand: *Eunomia* erinnerte das Volk schlichtweg an ihre traditionell untergeordnete Stellung in der göttlich sanktionierten Ordnung.

Wir können nicht sicher davon ausgehen, daß die Rhetra später als Tyrtaios anzusetzen ist, wenngleich dies wahrscheinlich erscheint. Wir können hingegen sicher sein, daß es verfehlt wäre, die Rhetra vor Tyrtaios zu datieren auf Basis der *Eunomia*: Eine unvoreingenommene Betrachtung zeigt, daß dieses Gedicht mit der Großen Rhetra nichts zu tun hatte.\*

Dr. Hans van Wees  
Department of History  
University College London  
Gower Street  
GB–London WC1E 6BT  
e-mail: h.wees@ucl.ac.uk

---

\* Der Verfasser dankt Dr. Mischa Meier für die vorzügliche Übersetzung dieses Aufsatzes ins Deutsche.