

leykam: *seit 1585*

ARMIN UNFRICHT

Religion und Kult im Peloponnesischen Krieg

Facetten des Politischen bei Thukydides

leykam: WISSENSCHAFT

Die Drucklegung dieses Bandes wurde gefördert durch:



Copyright © Leykam Buchverlagsgesellschaft m.b.H. Nfg. & Co. KG, Graz – Wien 2021

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Coverabbildung: akg-images
Covergestaltung: Malanda Buchdesign
Gesamtherstellung: Leykam Buchverlag

ISBN 978-3-7011-0465-9

www.leykamverlag.at

Inhalt

Vorwort	9
1 Einleitung	11
1.1 Einführung und Forschungsstand	11
1.2 Zielsetzung und Aufbau	15
1.3 Definition grundlegender Begriffe	16
1.3.1 Religion/Griechische Religion	16
1.3.2 Kult	20
1.3.3 Politik	21
2 Fallbeispiele	25
2.1 Konflikt zwischen Korinth und Kerkyra wegen Epidamnos	25
2.2 Versammlung in Sparta; Reden der Korinther, Spartaner und Athener	30
2.3 Dritter Messenischer Krieg und Zweiter Heiliger Krieg	32
2.4 Kriegsbeschluss des Peloponnesischen Bundes	34
2.5 Gegenseitige Forderungen und Vorwürfe Spartas und Athens	36
2.6 Letzte Verhandlungen und Kriegsausbruch	40
2.7 Kriegsvorbereitungen, finanzielle Ausgangslage Athens und erster spartanischer Einfall in Attika	41
2.8 Athenische Begräbnisfeierlichkeiten; <i>epitaphios</i> und letzte Rede des Perikles	44
2.9 Belagerung von Plataia, Kapitulation und Strafgericht	47
2.10 Flottenmanöver und Seeschlachten im Golf von Korinth	51
2.11 Abfall von Mytilene	52
2.12 Stasis auf Kerkyra	54
2.13 Spartanische Unternehmungen des sechsten Kriegsjahres; Gründung von Herakleia Trachinia	57
2.14 Die Reinigung von Delos	59
2.15 Unternehmen Pylos; athenische Invasion in Boiotien	61
2.16 Sparta und die Heloten	66
2.17 Der Thrakienfeldzug des Brasidas	71

2.18	Einjähriger Waffenstillstand zwischen Sparta und Athen; Fortsetzung: Brasidas in Thrakien und athenische Maßnahmen auf Delos.....	73
2.19	Der Friede des Nikias; Bündnis zwischen Athen und Sparta	78
2.20	Streit zwischen Korinth und Sparta; argivische Bündnisbestrebungen.....	85
2.21	Ausschluss Spartas von den Olympischen Spielen.....	88
2.22	Krieg zwischen Epidauros und Argos; Intervention Spartas; Schlacht von Mantinea.....	92
2.23	Der Melierdialog	97
2.24	Lage auf Sizilien; Gründe und Vorbereitung der athenischen Sizilienexpedition.....	99
2.25	Hermen- und Mysterienfrevl.....	105
2.26	Der „Tyrannenmord“	110
2.27	Weiterer Verlauf der Sizilienexpedition.....	112
2.28	Gesteigerte spartanische Moral und Zuversicht.....	119
2.29	Spartanische Verhandlungen mit Chios; Abfall der Insel von Athen.....	120
2.30	Alkibiades plant seine Rückkehr; Oligarchie in Athen.....	122
2.31	Die Peloponnesische Flotte vor Kleinasien.....	126
3	Kategorisierung.....	129
3.1	Frömmigkeit, Götterglaube, <i>nómos</i> und Kriegsrecht.....	129
3.1.1	Der Wille der Götter und die Frage göttlicher Unterstützung	129
3.1.2	<i>nómos</i> und Kriegsrecht.....	131
3.1.3	Spartanischer Umgang mit der Religion.....	135
3.1.4	Athenischer Umgang mit der Religion.....	137
3.2	Verschiedene Aspekte griechischer Heiligtümer.....	142
3.2.1	Heiligtümer als öffentliche Zentren, Versammlungsorte und Austragungsstätten religiöser Rituale und Feste.....	143
3.2.2	Heiligtümer als Orakelstätten	145
3.2.3	Heiligtümer als Finanzressourcen und Depots von Reichtümern	147

3.2.4	Heiligtümer als strategisch-militärisch attraktive Lokalitäten.....	150
3.2.5	Heiligtümer als Zufluchtsstätten	151
3.3	Opfer und Eid	156
3.3.1	Opfer	156
3.3.2	Eid.....	159
3.4	Orakel, Omen, Orakeldeuter und Seher.....	163
3.4.1	Delphische Orakel.....	164
3.4.2	Orakeldeuter und Seher	167
3.4.3	Omen.....	170
3.5	Frevel, Miasma und Reinigung.....	172
3.6	Religion und Kult als Komponenten eigener Identität, zwischenstaatlicher Verhältnisse und kolonialer Verbindungen..	176
3.6.1	Korinth und seine Kolonien	180
3.6.2	Sparta und der Peloponnesische Bund.....	183
3.6.3	Die athenisch-ionische Arché.....	185
4	Conclusio: Religion und Politik als ‘Symbiose der Macht’	189
5	Abkürzungen	199
6	Literatur	201

Vorwort

Dieses Buch stellt eine überarbeitete Version meiner im Jahre 2018 an der Karl-Franzens-Universität Graz eingereichten, gleichnamigen Diplomarbeit dar. Dementsprechend weist der vorliegende Band Charakteristika auf, welche man bei Publikationen erfahrener, etablierter ForscherInnen ohne zu zögern als Mängel oder Schwächen deklarieren würde, wie etwa die relativ ausschweifenden Nacherzählungen von Textpassagen aus dem behandelten Originalwerk, oder das Referieren und Gegenüberstellen unterschiedlicher Forschungsmeinungen, ohne dabei selbst Stellung zu beziehen – ein Diplomand ist in der Regel nun einmal jemand, der seine eigenen Ansichten zu einem speziellen Problem, sei es aus Zweifel an der eigenen Kompetenz, aus Mangel an Erfahrung, oder weil die eigene Positionierung innerhalb des Forschungsdiskurses ganz einfach auch (noch) nicht erwartet oder gefordert wird, lieber zurückstellt.

Warum daher dieses Buch? Dass das Feld der Alten Geschichte zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Untersuchung gleichsam eine *materia nova* für mich darstellte, bringt auch potenzielle Vorteile mit sich. So wird der Leser nicht mit einer Überfülle an theoretisch-methodischen Zugängen und Ansätzen konfrontiert. Ferner werden auch keine umfangreichen Kenntnisse im Hinblick auf den altertumswissenschaftlichen Wissenschaftsjargon und den historischen Kontext vorausgesetzt. Vielmehr was es mein Ziel, eine übersichtliche und leicht zugängliche wie verständliche Darstellung der „Religionspolitik“ im Geschichtswerk des Thukydides zu bieten.

Mein – nicht nur aus fachlicher Perspektive – besonderer Dank gilt Dr. Margit Linder, Dr. Peter Mauritsch, Dr. Wolfgang Spickermann und Dr. Sabine Tausend. Ferner bedanke ich mich bei der Wissenschaftsabteilung des Landes Steiermark für die großzügige Förderung und bei Dr. Wolfgang Hölzl und seinem Team vom Leykam-Verlag für die Zusammenarbeit im Zuge der Publikation dieses Buches.

Graz, November 2020

Armin Unfricht

1 Einleitung

Der alte Staat gehorchte nicht den Priestern, er gehorchte nur seiner Religion. Staat und Religion waren so eng miteinander verbunden, daß es unmöglich war, sich einen Konflikt zwischen ihnen vorzustellen, ja selbst nicht einmal sie voneinander zu unterscheiden.

(Fustel de Coulanges, Der antike Staat)

1.1 Einführung und Forschungsstand

Die Religion stellt einen fundamentalen und nicht wegzudenkenden Teil der antiken griechischen Gesellschaft dar. Das Geschichtswerk des Thukydides, von welchem kein Originaltitel überliefert ist und welchem man erst viel später auf Basis von dessen Anfangssatz den Titel *Der Peloponnesische Krieg* gab, erweckt allerdings auf den ersten Blick einen anderen Anschein, da religiös-kultische Aspekte nur selten explizit Erwähnung finden. Besonders die Absenz der griechischen Götter in den Schilderungen des Thukydides ist auffällig, ein Umstand, welcher für die Entstehungszeit des Werkes einen Einzelfall darstellt.¹

Infolgedessen blieben Religion und Kult auch innerhalb der Thukydides-Forschung lange Zeit relativ unbeachtete Themen. Wurden religiöse Fragen gestellt, so zielten diese vor allen Dingen auf die persönlichen Ansichten des Autors und weniger auf die Relevanz der sakralen Sphäre für die von ihm geschilderten Sachverhalte.² Selbst in dem monumentalen Werkkommentar von Gomme, Andrewes und Dover³ finden sich nur selten ausführliche Bemerkungen zu sakral konnotierten Textstellen, ein Umstand, welchen Simon Hornblower mit dem Zitat „[...] the problems of penetrating Thucydides' indifference to religion are made worse by Gomme's own blind spot about religion“⁴ akzentuierte. Vermehrte Aufmerksamkeit und Bearbeitung

1 In der Dichtkunst, wie auch in den literarischen Prosaformen des 5. Jh.s. v. Chr. spielen Gottheiten eine gewichtige Rolle. In der Tragödie erscheinen die griechischen Götter als sprechende und handelnde Figuren, und auch in der Historiographie, berühmtestes Beispiel hierfür ist Herodot, üben sie Einfluss auf die Menschen und deren Angelegenheiten aus. Siehe Vretska 2004, 785; Furley 2006, 415ff.

2 Furley 2006, 415. Für einen Überblick über die Forschungsgeschichte der Frage nach dem „Glauben des Thukydides“ siehe Marinatos-Kopff 1978, 1–39 und Marinatos 1981b, 1–16.

3 HCT.

4 Hornblower 1992, 172.

erfuhr die religiöse Facette des thukydeischen Geschichtswerkes erst seit den 1980er Jahren.⁵

ZUR METHODE DES THUKYDIDES

Thukydides ist es nicht darum zu tun, sein Publikum zu unterhalten, sondern es zu belehren, indem er das Geschehene möglichst realitätsgetreu wiedergibt und dabei die den Ereignissen zugrunde liegenden Mechanismen und Motive aufdeckt. Daher verzichtet er zum großen Teil auf erzählerische Elemente und Ausschmückungen. Mit den ihm zu Gebote stehenden Informationen geht er äußerst analytisch und kritisch um und beschränkt sich auf die Erwähnung dessen, was ihm einerseits wahr und andererseits relevant für die geschilderten Sachverhalte zu sein scheint. Von religiösen Phänomenen berichtet Thukydides folglich nur dann, wenn sie ihm in unmittelbarem Zusammenhang mit den historischen Ereignissen zu stehen scheinen.⁶

Das Geschichtswerk des Thukydides richtet sich vor allem an die gebildete und einflussreiche griechische Oberschicht – speziell Politiker und Militärs.⁷ Dadurch kann er bei seiner Leserschaft gewisse Vorkenntnisse voraussetzen. Dies gilt insbesondere für religiöse Belange, welche einen omnipräsenten Teil des alltäglichen griechischen Lebens bildeten und mit welchen jeder Hellene entsprechend vertraut war. Verschiedene Aspekte der Religion, wie beispielsweise die griechische Götterwelt oder die Hintergründe sowie das Vonstattengehen religiöser Bräuche und Riten, werden von Thukydides daher gar nicht oder nur ausgesprochen sparsam und in lakonischer, wengleich prägnanter, Manier abgehandelt.⁸

Ferner stellt Thukydides den Menschen ins Zentrum seiner Betrachtungen. Er untersucht menschliche Triebkräfte und Arten zwischenmenschlicher Einflussnahme hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf historische Ereignisse. Er ist nicht nur der Ansicht, dass – weil der Mensch in seiner Natur und seinen Verhaltensmustern im Wesentlichen gleich bleibt – die Geschichte in einer zyklischen Bahn verläuft und sich Ereignisse dementsprechend in gewissen Abständen in ähnlicher Weise wiederholen,⁹ sondern auch, dass Geschehnisse und Entscheidungen durch verschiedene menschliche Eigenschaften, Vorstellungen und Emotionen bewirkt, motiviert und beeinflusst

5 Zu erwähnen sind vor allem folgende Werke: Marinatos 1981b; Jordan 1986; Hornblower 1992; Hornblower, Comm.; Schmidt 1990; Smarczyk 1990; Rubel 2000; Furley 2006. Von mir selbst liegt ein Artikel zu der Thematik vor. Siehe Unfricht 2020.

6 Paulsen 2004, 195f.; Mauritsch 2012, 316f.; Wassermann 1947, 31; Kagan 2009, 18f.

7 Veyne 1987, 24; Will 2015, 231f.

8 Jordan 1986, 147: „[...] Thucydides treats religion much as he treats economics and finance, military organization, and constitutional procedures: taking much for granted as being known to his audience [...]“.

9 Gegen die Sicht, die Zeitvorstellung bei Thukydides als rein zyklisch zu sehen, spricht sich hingegen Vidal-Naquet 1989, 60f. aus.

werden. Als derartige anthropologische Wirkungskonstanten sieht er beispielsweise Herrschsucht¹⁰, Ehrgeiz, Habgier, Neid, Hass, Furcht¹¹ oder Hoffnung, aber auch Glaube und Frömmigkeit.¹²

Bei einer Behandlung der Religion im Werk des Thukydides muss man eine grundlegende Differenzierung vornehmen:

Einerseits verbannt Thukydides die griechischen Götter als aktive Wirkmächte aus seinem Werk. Übernatürlichen Kräften wird keinerlei direkter Einfluss auf die geschilderten Sachverhalte eingeräumt – zumindest unterlässt es Thukydides, über göttliche Intervention und den Willen der Götter zu spekulieren. Vielmehr ist der Mensch selbst Maß und Macher seiner eigenen Geschichte.¹³ Ebendieser Umstand war der Auslöser dafür, dass man wie bereits erwähnt in der Forschung den Fokus lange auf die persönliche religiöse Einstellung des Autors legte.

Andererseits erkennt Thukydides, ungeachtet seiner eigenen diesbezüglichen Ansichten, die Wichtigkeit von Religion und Kult als gesellschaftliche Faktoren aber durchaus an. Wenngleich die griechischen Gottheiten und Heroen nicht als aktiv handelnde Entitäten in Erscheinung treten, so sind sie als historische Phänomene keineswegs wirkungslos – nur beschränkt sich ihre Wirkmacht bei Thukydides auf die Bedeutung, welche seine Mitmenschen ihnen beimessen. Es ist vor allem dieser psychologische Aspekt der Religion, welcher in seinem Werk immer wieder zutage tritt – wie angeblich göttliche Zeichen, Vorstellungen göttlichen Willens und religiöse Einrichtungen auf die Entscheidungen der verschiedenen Akteure auf der politischen Bühne einwirken, und wie sie ihr eigenes Handeln anhand religiöser Phänomene ausrichten und rechtfertigen. Entgegen der lange vorherrschenden Meinung, Thukydides würde der religiösen Sphäre nicht die gebührende Aufmerksamkeit schenken, lässt sich mittlerweile sagen, dass er sie durchaus als zentralen Faktor der griechischen Poliswelt anerkennt, welcher sich in mannigfacher Weise auf die politisch-militärischen Beschlüsse und Aktionen der Konfliktparteien auswirkt, deren Krieg er sich zu schildern anschickt.¹⁴

10 Die Sucht, ja der Zwang zum Herrschen (*Arche*) wird von Thukydides in seiner berühmten „Pathologie“ (Thuk. 3,82–85) als Hauptcharakteristikum der menschlichen Natur identifiziert. Vgl. Will 2015, 207–210.

11 Die Furcht (*Phobos; Déos*) Spartas vor der expandierenden Seemacht Athen gilt Thukydides als hauptsächlich Kriegsursache (Thuk. 1,23,6). Vgl. Will, 2015, 209.

12 Paulsen 2004, 195f.; Kagan 2009, 14f.; Mauritsch 2012, 316f.; Will 2015, 90; 209.

13 Kagan 2009, 9; 14. Hierin zeigt sich wohl der Einfluss der zeitgenössischen Sophistik auf Thukydides. Will 2015, 96; 186f.; 189.

14 Wassermann 1947, 31; Jordan 1986, 147; Crane 1992, 11; Paulsen 2004, 195f.; Will 2015, 186–189; Furley 2006, 416: „For Thucydides, contemporary religion is one aspect – a vital one – of the societies he wishes to depict at war“.

Bedingt durch die eben umrissene Vorgehensweise des Thukydides – welche er vor allem in seinem berühmten „Methodenkapitel“ (Thuk. 1,20–22) umreißt – ergeben sich für die vorliegende Studie verschiedene Schwierigkeiten, aber auch Vorteile:

Einerseits misst Thukydides der sakralen Sphäre in seiner Schilderung verglichen mit anderen Historiographen des fünften vorchristlichen Jahrhunderts geringere Bedeutung bei, weshalb sich die Zahl dahingehender Informationen in Grenzen hält. Andererseits ist in den Fällen, wo Religion und Kult dennoch Erwähnung finden, die Zuverlässigkeit der Angaben – bedingt gerade eben durch die nüchterne und kritische Herangehensweise des Autors – hoch zu veranschlagen. Des Weiteren nimmt Thukydides, indem er nur jene religiösen Aspekte aufführt, welche für die in seiner Darstellung behandelten politischen Geschehnisse relevant sind und auf diese nach seinem Dafürhalten Einfluss hatten, in gewisser Weise das Thema der vorliegenden Untersuchung vorweg.

Bei den von Thukydides gelieferten Informationen hinsichtlich des Zusammenspiels von Politik und Religion stellt sich allerdings auch die Frage nach deren Verwertbarkeit. Hier bietet sich ein ambivalentes Bild:

In manchen Fällen lassen sich die politischen Motive und Hintergründe des Einsatzes von Religion und Kult recht gut erfassen, und hier erweist sich die analytische Methode des Autors als vorteilhaft. Überhaupt ist es die – abgesehen von wenigen Ausnahmen – gewährleistete Sachlichkeit und Objektivität des Thukydides, der man viele Erkenntnisse verdankt, welche man in den letzten Jahrzehnten hinsichtlich der griechischen Religion des fünften vorchristlichen Jahrhunderts gewinnen konnte, und welche sein Werk zu einer der wertvollsten diesbezüglichen Quellen macht.¹⁵

In anderen Fällen ist es aber für die moderne Forschung, bedingt durch die Knappheit der Schilderung und/oder das Fehlen an Parallelquellen und Hintergrundinformationen, überaus schwierig, die religiösen Implikationen eines beschriebenen Sachverhaltes überhaupt zu erfassen, geschweige denn herauszuarbeiten. Des Weiteren bleiben einige sakral-konnotierten Ereignisse, ungeachtet ihrer politischen Tragweite und Bedeutung, von Thukydides gänzlich unerwähnt.¹⁶ Als markantestes Beispiel hierfür können die Olympischen Spiele des Jahres 432,¹⁷ also am Vorabend des Peloponnesischen Krieges, gelten. In Anbetracht des sich bereits abzeichnenden Konfliktes muss es bei diesem Anlass nach heutiger Einschätzung auf diplomatischer

15 Parker 1983, 277; Furley 2006, 416f.; Jordan 1986, 147.

16 Hornblower hat diesem Umstand einen eigenen Aufsatz mit dem Titel „[...] What Thucydides does not tell us“ gewidmet. Siehe Hornblower 1992.

17 Alle in diesem Buch vorkommenden Zeitangaben (Jahreszahlen, Jahrhunderte etc.) beziehen sich, sofern nichts Gegenteiliges angegeben wird, auf die Zeit vor Christi Geburt, sodass auf die Ergänzung „vor Christus“ – bzw. das entsprechende Kürzel „v. Chr.“ – verzichtet wird.

Ebene hoch hergegangen sein – Thukydides hüllt sich diesbezüglich jedoch in Schweigen.¹⁸

1.2 Zielsetzung und Aufbau

Das Ziel und die Grundidee dieses Buches ist es, den religiös-kultischen Einfluss auf die im thukydideischen Geschichtswerk beschriebenen militärisch-politischen Ereignisse zu analysieren.

Vorab gilt es, den von Thukydides behandelten – und somit auch für diese Untersuchung relevanten – zeitlichen Rahmen zu erläutern und abzustecken:

Abgesehen von diversen Exkursen des Thukydides sowie seiner sogenannten „Archäologie“ im ersten Buch, wo er auf Ereignisse aus dem Mythos sowie der griechischen Frühzeit und Archaik (ca. 800-500) zu sprechen kommt, umfasst der von ihm geschilderte Zeitrahmen hauptsächlich die Zeit der Perserkriege (490-479), dann die darauf folgenden rund fünfzig Jahre der sogenannten „Pentekontaëtie“,¹⁹ und natürlich den Peloponnesischen Krieg (431-404).²⁰ Der Historiograph erwähnt zwar die Dauer des Letzteren von siebenundzwanzig Jahren (Thuk. 5,26,3–4), jedoch konnte er sein Geschichtswerk nicht vollenden, weshalb seine Ausführungen im Jahr 411, im einundzwanzigsten Kriegsjahr, abbrechen.²¹ Die letzten Jahre und das Ende des Konfliktes werden von Xenophon festgehalten, welcher mit seinen *Hellenika* an den Bericht des Thukydides anknüpft. Auf dieses Werk Xenophons wird auch in diesem Buch an mancher Stelle verwiesen, es muss aber größtenteils unberücksichtigt bleiben. Somit bildet das Jahr 411 – abgesehen von wenigen Ausnahmen – den Schlusspunkt des hier behandelten Zeitraumes.²²

18 Hornblower 1992, 170f.

19 Griechische *termini technici* und Eigennamen werden hinsichtlich ihrer Schreibweise und Formatierung auf zweifache Weise gehandhabt: Fälle, bei welchen die verwendeten griechischen Begriffe – abgesehen von der Verwendung der lateinischen Schrift anstatt der griechischen sowie fehlenden phonetischen Markierungen – unverändert Eingang in die deutsche (Wissenschafts-)Sprache gefunden haben (z. B.: Metropolis, Stasis, Miasma, Stater, Temenos oder Tropaion) beziehungsweise eine „eingedeutschte“ Schreibweise des jeweiligen Terminus in wissenschaftlichen Publikationen durchaus gebräuchlich ist (z. B.: Pentekontaëtie, Panathenäen, Dionysien, Karneen, Asylie, Hikesie, Drachme, Apokie oder Oikist), werden gemäß den deutschen Rechtschreibregeln behandelt. Weniger gebräuchliche griechische Begriffe werden hingegen klein und kursiv geschrieben (z. B.: *sphagia*, *diabateria*, *bébelos* oder *amphidromia*). Dies im Bewusstsein, dass die Entscheidung jeweils eine subjektive ist und zwangsläufig auch bleiben muss.

20 Tausend 1995, 36; Schmidt 1995, 58–63; Will 2015, 69.

21 Paulsen 2004, 194; Will 2015, 41; 45; 54; 60.

22 Auch die *Hellenika* des Theopomp von Chios setzen in Fortsetzung des Thukydides mit dem Jahr 411 ein, jedoch sind nur wenige Fragmente dieses Werkes erhalten geblieben. Vgl. Gehrke 2014, 108.

Im Zentrum der vorliegenden Untersuchung stehen folgende Fragestellungen: Inwiefern korrelieren der religiöse und politische Bereich miteinander? Auf welche Weise tritt die Religion in der Politik in Erscheinung bzw. welche religiösen Vorstellungen und Praktiken haben politische Auswirkungen? Wird die Religion auch bewusst als politisches „Stilmittel“ eingesetzt? Falls ja, von wem wird sie auf diese Art benutzt, wie geschieht dies und zu welchem Zweck? Lassen sich im politischen Umgang mit Sakralem gewisse Verhaltensmuster erkennen? Gibt es dahingehende Tendenzen der verschiedenen Konfliktparteien?

Der Aufbau der Untersuchung gestaltet sich wie folgt: Im Anschluss (Kap. 1.3) wird eine Definition der zentralen Begriffe „Religion/Griechische Religion“, „Kult(us)“ und „Politik“ vorgenommen, wobei spezielles Augenmerk auf das Herausarbeiten von Unterschieden zwischen antiken und modernen Auffassungen gelegt wird. Hierbei war es mir wichtig, zu zeigen, dass eine Trennung – sowie eine klare Absteckung der Grenzen bzw. Anwendungsbereiche – von Religion und Politik, wie sie hier vorgenommen wird, nur nach modernen Gesichtspunkten erfolgen kann.

Im ersten Hauptteil (Kap. 2) werden Fallbeispiele, in welchen sich religiöse Aspekte mit der politischen Sphäre überschneiden, aus verschiedenen Blickwinkeln beleuchtet, interpretiert und mit ergänzenden Informationen versehen.

Im zweiten Hauptteil (Kap. 3) wird eine Kategorisierung der bearbeiteten Fallbeispiele vorgenommen, mit dem Ziel, die aus der Analyse der Textstellen gewonnenen Erkenntnisse zu spezifizieren und zusammenzuführen. Bei den einzelnen Kategorien handelt es sich um verschiedene religiöse Erscheinungen, Praktiken oder Einrichtungen, welche sich bei Thukydides als politisch relevant erweisen. Behandelt werden hierbei unter anderem Aspekte wie Orakel, Omen, Opfer, Eid, Frevel sowie verschiedene Funktionen griechischer Heiligtümer.

Schließlich werden in einer Conclusio (Kap. 4) die wesentlichen Inhalte, Ergebnisse und Schlussfolgerungen nochmals besprochen, sowie Schwierigkeiten, welche sich bei der Untersuchung ergeben haben, angeführt.

1.3 Definition grundlegender Begriffe

1.3.1 Religion/Griechische Religion

Unter „Religion“ versteht man – um nur eine aus einer unüberschaubaren Anzahl möglicher Definitionen anzuführen – ein System gemeinschaftlicher Praktiken, individueller Glaubensvorstellungen, kodifizierter Normen und theologischer Erklärungsmuster, deren Gültigkeit meist auf ein autoritatives Wesen oder Prinzip zurückgeführt

wird. Ein solcher Religionsbegriff entwickelte sich allerdings erst im Verlauf der Neuzeit und war sowohl in der Antike als auch im Mittelalter unbekannt.²³

Als „Griechische Religion“ versteht man in der Forschung üblicherweise die Gesamtheit der Glaubensvorstellungen, Mythen und Kulturpraktiken einer Gruppe von Städten und Stämmen auf dem griechischen Festland, den ägäischen Inseln, der Küste Kleinasiens sowie den griechischen Kolonien vom Schwarzen Meer über Sizilien und Unteritalien bis nach Südfrankreich und Spanien in der spätgeometrischen, archaischen und klassischen Epoche, also in etwa dem Zeitraum von 800 bis 300 vor unserer Zeit. Die vornehmliche Staats- und Lebensform stellt ab der archaischen Zeit die Polis dar, welche man als Stadtstaat mit agrarisch genutztem Umland definieren kann.²⁴

Die betreffenden Städte und Völker waren zwar durch eine gemeinsame Sprache und Kultur miteinander verbunden, allerdings verfügte jeder Stamm, jede Landschaft und jede größere Niederlassung über eine eigene Tradition. Dies ist von zentraler Bedeutung, da auch die Religion Sache der Tradition war – mehr noch, beide waren nahezu ident.²⁵ Man kannte keinerlei Religionsstifter, Offenbarungsurkunden oder organisierte Priesterschaften. Vielmehr verstand man die religiösen Vorstellungen, Gebräuche und Handlungen als überkommene Regeln und Normen, welche sich von Generation zu Generation bewährt und dadurch in ihrer Richtigkeit und Rechtmäßigkeit bestätigt hatten. Auch die Kulte begründeten sich nicht auf rationale Weise, sondern aus der überlieferten Tradition heraus. Es handelte sich hierbei zumeist um tradierte Narrative, welche von der ursprünglichen Manifestation eines Gottes in einer für den Kultvorgang paradigmatischen Situation Zeugnis ablegten. Die verschiedenen Kulte standen unverbunden nebeneinander – jeder Kult besaß sein eigenes Heiligtum, seine Priester und Kulddiener sowie seine Feste. Trotz der lokalen Unterschiede entstand, bedingt durch die griechische Einheitssprache, im achten Jahrhundert eine gemeinsame literarische Kultur, welche vor allem in den Werken Homers und Hesiods

23 Bendlin 2001, 888ff.; Für eine kurze Begriffsgeschichte des Wortes „Religion“ siehe Bremmer 1998, 10–14.

24 Burkert 2011, 23; Tausend 1995, 36. Neben den Poleis bestanden vor allem in den Randgebieten des griechischen Siedlungsbereiches ethnosbasierte politische Gebilde. Auch gab es Mischformen beider Varianten gemeinschaftlicher Organisation. Siehe Snodgrass 1980, 42–47; 87f. Es sei ferner auf die Problematik des Staatsbegriffes zur Bezeichnung der politischen Gemeinschaftsformen der griechischen Antike, deren Grade an Staatlichkeit, hauptsächlich im Hinblick auf eine (zentrale) Staatsgewalt, stark voneinander divergierten, hingewiesen. Eine durchgängige Verwendung des Polisbegriffes würde zwar der Gefahr einer ungebührlichen Rückprojektion moderner Staatsauffassungen vorbeugen, ließe allerdings die Unterschiedlichkeit und Vielfältigkeit kollektiver Organisationsformen bei den Griechen ebenso unberücksichtigt. Ein gewisser Grad an Vereinfachung scheint angesichts dessen unvermeidbar und es gilt, die Bandbreite an Gemeinschaftsformen, welche unter den Termini „Staat“ oder „Polis“ zusammengefasst werden, mitzubedenken. Siehe hierzu Walter 1998.

25 Burkert 1991, 77.

ein übergreifendes und in sich geschlossenes Götterpantheon präsentierte. Systeme der Götter sowie ethische und theologische Lehren sind also nur durch äußere Einflüsse – wie etwa Dichtung und Philosophie – an die griechische Religion herangetragen worden und haben sich niemals aus den verschiedenen Kulturen heraus entwickelt. Ebenso wenig haben sich aus den voneinander getrennten Kulturen einheitliche „Staatskirchen“ geformt. Diese Charakteristika haben dazu geführt, dass die griechische Religion historisch gesehen ein überaus vielfältiges und unüberschaubares Gebilde darstellt.²⁶

Wegen dieser Pluralität innerhalb der antiken griechischen Welt ist die Frage gestellt worden, inwiefern die Verwendung des Begriffes „Griechische Religion“ für die polytheistischen Systeme des antiken Hellas überhaupt sinnvoll und zielführend ist, da dieser eine Kohärenz religiöser Handlungen und Vorstellungen suggeriert, wie sie so nicht gegeben war – und ob es folglich nicht treffender wäre, von einer Mehrzahl „griechischer Religionen“ zu sprechen.²⁷

Als Gegenargument lässt sich anführen, dass sich trotz der vorhandenen Unterschiede auch zahlreiche einende Elemente ausmachen lassen: Vereinzelte Heiligtümer, allen voran Delphi und Olympia, erlangten panhellenische Bedeutung. Auch entwickelte sich ein den ganzen Mittelmeerraum beherrschender Kunststil. Bei all den lokalen Ausformungen und Besonderheiten wurden die verschiedenen Kultpraktiken und Göttervorstellungen von den Griechen als grundsätzlich vereinbares und zusammenhängendes System aufgefasst. Man sah die lokal unterschiedlichen religiösen Manifestationen als verschiedene Arten der Zuwendung zu den gleichen Göttern. So führt Herodot in seinen *Historiai* verschiedene Faktoren an, welche seiner Ansicht nach das „Griechischsein“ (*tó hellenikón*) ausmachen. Hierbei nennt er neben gleichem Blut, gleicher Sprache und gleichen Sitten auch das Vorhandensein derselben Göttertempel und Rituale (Hdt. 8,144,2). Man empfand also offenbar das eigene Korpus von Glaubensvorstellungen und -Praktiken als unverwechselbar griechisch.²⁸

Die griechische Religion war primär eine Religion der Öffentlichkeit. Auch wenn in den antiken Quellen häufig eine Unterscheidung von „öffentlichen“ und „privaten“ Kulthandlungen vorgenommen wird, so war es doch die Polis, welche als alleinige Autoritätsinstanz in religiösen Belangen fungierte. Sie überwachte die religiösen Einrichtungen aller Unterheiten, aus welchen sie gebildet war, seien es Familien und Hauskulte oder Phylen-, Dämon- und Phratrienkulte, und legte die für das gesamte Gemein-

26 Gigon 1990, 2581ff.; Burkert 2011, 22f.; Tausend 1995, 36.

27 Burkert 2011, 23. Siehe Price 1999 mit dem demonstrativen Werkzitat „Religions of the Ancient Greeks“. Natürlich ist vielfach auch danach gefragt worden, ob es überhaupt statthaft ist, den zeitlich jüngeren Terminus „Religion“ auf die griechische Antike rückzuprojezieren. Siehe hierzu Bremmer 1998, 12f.

28 Kearns 2012, 1262f.; Rood 2006, 303; Lateiner 1977, 106; Funke 2009, 288; 294.

wesen anerkannten Formen der Götterverehrung fest. Kollektive jeder Größe definierten sich ganz wesentlich über gemeinsame Kulte, Götter und Heroen.²⁹

Die griechische Religion manifestiert sich in zweifacher Form als Ritual und Mythos. Ein Ritual lässt sich als Programm demonstrativer Handlungen definieren, welches in seiner Art, Ausführung sowie in Bezug auf Ort und Zeit reglementiert ist. Es erhält insbesondere dadurch seine Bedeutung, Notwendigkeit und vor allem auch Heiligkeit, dass jede Störung, Abweichung oder Unterlassung der rituellen Vorschriften innerhalb der betreffenden Gemeinschaft Angst vor göttlichen Sanktionen auslöst. Die essenzielle soziale Funktion von Ritualen liegt vor allem auch darin, dass sich die geschlossene Gruppe im Ritual ihrer selbst bewusst wird und die im Kollektiv vollbrachten Handlungen dadurch eine stark identitätsstiftende und solidaritätsfördernde Wirkung entfalten.³⁰

Der Mythos stellt einen Komplex tradierter Erzählungen dar, welche Gültiges über die Entstehung und Gestalt der Welt, der Gesellschaft und ihrer Institutionen, über Geburt und Charakter der Götter und anderer übermenschlicher Wesen sowie deren Beziehung zu den Menschen, kurzum über alles, was die menschliche Existenz angeht, aussagen wollen. Trotz des traditionellen Charakters dieser Narrative oblagen sie jedoch nicht demselben „Traditionszwang“, wie es bei den Kulthandlungen der Fall war. Wer sich über die Riten mokierte, rüttelte an den Grundfesten der Polis und stempelte sich automatisch zum Systemkritiker.³¹ Den Mythen haftete hingegen ein gewisses Maß an Unverbindlichkeit an, da ihre Wahrheit nicht verbürgt war und man ihnen nicht daher zwingend Glauben schenken musste. Durch die Dichtkunst wurde den ursprünglich oral überlieferten Mythen eine eindrückliche, dauerhafte und – vor allem im Falle der Werke Homers und Hesiods – kanonische Form verliehen. Eine besondere Symbiose bildet der Mythos in Verbindung mit dem religiösen Ritual, dessen Aitiologie – also dessen Herleitung beziehungsweise begründende Erklärung – er oftmals darstellte. Außerdem stellten Mythen in Gestalt von Epen, Hymnen oder Tragödien einen wichtigen performativen Bestandteil religiöser Feste dar, da sie bei derartigen Anlässen oftmals vorgetragen beziehungsweise aufgeführt wurden.³²

Eine Besonderheit war das griechische Priesteramt. Ein griechischer Priester ist nicht als Teil einer besonderen sozialen Gruppe oder Kaste, sondern als Kultbeamter zu verstehen, welcher die religiösen Traditionen kennt und dem Staate gegenüber für

29 Henrichs 1998, 53; Kearns 2012, 1262f.

30 Coulanges 1996, 158; Burkert 2011, 23; ders. 1997, 96: „Zusammenhalt und Fortbestand einer Gruppe und ihrer Kultur wird im religiösen Ritual und in der daraus wachsenden Verehrung des Gottes durch eine höchste, unvergängliche Instanz in unüberbietbarer Weise garantiert“.

31 Graf 2004, 7–12; Henrichs 1998, 35f.; 47. Siehe Kap. 2.25.

32 Burkert 2011, 23f.

deren gewissenhafte Einhaltung und Pflege verantwortlich ist. Dies trifft selbst auf Fälle zu, bei welchen die Priesterwürde vererblich war.³³

In Anbetracht der dargelegten Charakteristika der griechischen Religion lässt sich konstatieren, dass man bei einer modernen Behandlung der Thematik von einem doppelten Religionsbegriff ausgehen muss, welcher einerseits die enge Verbindung des Sakralen mit anderen gesellschaftlichen Strukturen berücksichtigt, und andererseits der antiken Differenzierung zwischen religiösen und profanen Bereichen Rechnung trägt.³⁴

1.3.2 Kult

Das Wort „Kult(us)“ umfasst die Gesamtheit der rituellen Traditionen, die sich auf die religiöse Praxis beziehen. Es deckt sich im Wesentlichen mit dem griechischen Terminus *thrāskeia*, welcher im engeren Sinne die religiösen Gebräuche bezeichnete, in seiner weiteren Bedeutung aber auch für Religion an sich stehen konnte und somit auf die Prädominanz ritueller Handlungen gegenüber den Glaubensinhalten bei den Griechen hinweist.³⁵

Im Zentrum des Kultes stand das Opfer von Nutztieren, welches fast ohne Ausnahme einen unumgänglichen Teil religiöser Zusammenkünfte darstellte. Die Bedeutung des Opferritus liegt einerseits in seiner Rolle bei der Manipulation und Reglementierung der Beziehung zwischen Mensch und Gott – in Form einer Zuwendung an die betreffende Gottheit. Andererseits waren das Tieropfer und das in den meisten Fällen daran anschließende Kultmahl der Teilnehmer aber auch essenziell für die Stabilität der menschlichen Gemeinschaft, da sie die herrschenden hierarchischen Strukturen auf anschauliche Weise widerspiegeln und dadurch deren Legitimität und Wichtigkeit förderten und kontinuierlich (re)affirmierten.³⁶ Auch wenn Opferriten prinzipiell zu jeder Zeit stattfinden konnten, wurden gewisse Opfer periodisch an kalendarisch fixierten Terminen wiederholt. An solchen Tagen war das zentrale Tieropfer in den Kontext weiterer Riten und Bräuche eingebettet – man spricht von einem religiösen Fest. Eine speziell griechische Entwicklung und Ausformung des Kultes stellt der Mysterienkult dar.³⁷

33 Kearns 2012, 1262f.; Gigon 1990, 2582.

34 Bendlin 2001, 890f.; Gigon 1990, 2582f.

35 Graf 1999, 892.

36 Burkert 2011, 93–107.

37 Graf 1999, 892; Kearns 2012, 1262f.

1.3.3 Politik

Ähnlich wie bei einer Definition des Begriffes „Religion“ muss auch hier zwischen modernen Auffassungen und antiken – speziell griechischen – Vorstellungen unterschieden werden.

Der im modernen Sprachgebrauch oft salopp benutzte Terminus „Politik“ umfasst alles, was die Macht im öffentlichen Raum und die Repräsentation, Koordination und Leitung von Interessen angeht. Innerhalb dieser äußerst dehnbaren Definition lassen sich dreierlei Bedeutungszuweisungen differenzieren: (1) Politik ist eine Frage der Verfassungszustände, also der politischen Ordnung. (2) Es ist ein Gebiet, bei welchem die Materien des Politischen als konkrete Sachthemen umfasst und beschrieben werden. (3) Man versteht Politik im Sinne der Verfahrenssetzung sowie der individuellen Gestaltungs- und Machtchancen. Wenngleich diese Unterteilung auf den Lehren Platons und Aristoteles' fußt, unterscheidet sie sich grundlegend von antiken Auffassungen, da der moderne Politikbegriff den öffentlichen Raum als seinen Anwendungsbereich sieht. Im Gegensatz hierzu standen in der griechisch-römischen Antike der Mensch und dessen anthropogene Verfasstheit im Mittelpunkt.³⁸ Bevor man über politische Institutionen reflektierte, empfand man es als essenziell, sich zuerst mit der menschlichen Beschaffenheit – und zwar insbesondere der geistigen – auseinanderzusetzen. Gedanken über Tugend, Bildung sowie Triebe und Tendenzen von Menschen mussten notwendigerweise in die politischen Theorien von Philosophen wie Sokrates, Platon oder Aristoteles einfließen, da man davon ausging, dass eine gerechte Gesellschaft nur durch tugendhafte und sittliche Individuen entstehen konnte. Weiters standen ethische wie politische Normen im Zentrum der Überlegungen. Man fragte sich, ob diese von Natur aus oder durch Konvention, Tradition und Gesetze entstanden waren, und ob sie relativ oder absolut waren.³⁹

In den Augen der Sokratiker stellte die Staatsform der Polis die natürlichste Form menschlichen Zusammenlebens dar. Man war der Ansicht, dass der Mensch nur in ihr seine Natur voll entfalten könne, wodurch im Umkehrschluss auch die Existenz der Polis wiederum als von der Natur vorgegeben betrachtet wurde. Mit anderen Worten, der Glaube an die Naturgegebenheit der Polis, sowie die daraus erwachsende Gültigkeit und Rechtmäßigkeit, war gleichzeitig auch ihr Fundament.⁴⁰

38 Lietzmann / Nitschke 2000, 7; Saxonhouse 1978, 461: „The contrast between ancient Greek and early modern thought may, in the simplest terms, be defined as the change in orientation from the priority of the political community to the priority of the individual“. Siehe Strauss 1953, 129ff.; 181ff.; Salkever 1974, 78–92.

39 Nussbaum 2012, 1171f.

40 Saxonhouse 1978, 461ff. Siehe Plat. pol. 419a–421c und Aristot. pol. 1,1253a.

Ferner sei erwähnt, dass die griechische Antike nicht per se über einen Politikbegriff, der er dem heutigen in etwa entsprechen würde, verfügte. So gab es zwar den Terminus *polítês*, welcher den Bürger als Mitglied der Gemeinschaft der Polis auswies, und das davon abgeleitete Adjektiv *politikós*, welches mit „politisch“ im Sinne von „öffentlich“ übersetzt werden kann. Weiters gab es die Bezeichnung *tá politiká*, welche alle Dinge bezeichnete, die den Staat, also die griechische Polis, betrafen. Auch wenn dieser Terminus auf den ersten Blick als brauchbar erscheinen mag, handelt es sich eher um eine lose Beschreibung der „Staatskunst“. Diese galt als erlernbar und umfasste sowohl die Tugend des einfachen Bürgers wie die Fähigkeit des Staatsmannes. Zur kompetenten Lenkung des Staates gehörte nebst Durchsetzungsvermögen auch ein profundes Verständnis seines Wesens, Aufbaus und Zweckes, sowie die Verwirklichung der Tugend. Somit sind Bereiche der Staats- und Gesellschaftstheorie in diese Definition mit eingebunden. Auch gab es die Termini *politeuma*, die Bürgerschaft als Verband einer Polis, und *politeia*, was sowohl die Verfassung und innere Ordnung beziehungsweise Beschaffenheit eines Staates bezeichnete, als auch das Bürgerrecht eines oder mehrerer Bürger. Der Begriff *politeia* ist also schwer abzustecken, weil er die Gesamtheit der Einrichtungen und Vorgänge, welche an die Staatlichkeit der antiken Polis gebunden waren, in einen Topf wirft. Aus diesem Grund ist auch die Übersetzung problematisch, da sie auch Elemente enthält, welche die moderne Staatslehre als Teil der Gesellschaft klassifizieren würde. Eine Trennung von Staat und Gesellschaft war – ebenso wie jene von Staat und Religion – allerdings noch nicht getroffen. Zuletzt erwähnt sei noch die *koinónia politiké*, womit die politische Gemeinschaft gemeint war. Dabei handelte es sich um die Gesamtheit der männlichen Vollbürger einer Polis, welche als einzige Bevölkerungsgruppe am politischen Geschehen ihres Stadtstaates aktiv teilnehmen durften. Der Status eines Vollbürgers brachte zwar auf der einen Seite politische Rechte mit sich, war aber auf der anderen Seite auch mit militärischen Pflichten gekoppelt. Diese enge Verbindung zwischen militärischer und politischer Partizipation erreichte ihre stärkste Ausformung in der sogenannten „Hoplitenpoliteia“, bei welcher der Militärdienst die Voraussetzung jeglicher politischer Teilhabe darstellte.⁴¹

Hinzu kommt noch die religiöse Komponente der Politik. Sie war von zentraler Bedeutung für die Theorie der Gemeinschaft, weil man jeder Form menschlichen Seins und Handelns auch einen sakralen Aspekt beimaß. Diese religiöse Sphäre, welche sich symbolisch im Kult äußerte, war ein unverzichtbarer Teil der menschlichen Psyche, welche es stets zu berücksichtigen galt.⁴² Um diesen Umstand zu veranschaulichen, sei an dieser Stelle Ernst Badian zitiert:

41 Dreher 2012, 7; Weber-Schäfer 2000, 11; Tausend 1995, 39; Mensching 1990, 2391; Rhodes 2001, 26.

42 Weber-Schäfer 2000, 18.

„Als der alte Stadtstaat des Mittelmeerraums in das volle Licht der Geschichte tritt, wird er, politisch gesehen, von einer kleinen Oberschicht regiert – mit einem Minimum an Personal und Regierungsmaschinerie. Die Pflichten der Regierung sind sehr einfach: Das Wohlwollen der Götter gegenüber der Bevölkerung sichern; den Staat gegen äußere Feinde verteidigen und gegebenenfalls seine Macht und sein Territorium vergrößern; den inneren Frieden bewahren.“⁴³

Die Reihenfolge der hier angeführten Regierungspflichten ist nicht zufällig gewählt, sondern entspricht dem ihnen im damaligen Denken beigemessenen Stellenwert. Die Aufrechterhaltung und korrekte Verwaltung der Verbindung zwischen sakraler und profaner Welt mittels des Kultes und seiner Rituale galt als eine der vordringlichsten Aufgaben der organisierten politischen Gemeinschaft. Auch waren die ältesten politischen Institutionen meist jene, welche der Pflege des jeweiligen Staatskults dienten. So stellt beispielsweise die athenische Polis keinen Staat im modernen Sinne dar, sondern einen Personenverband. Das athenische *politeuma* ist nichts anderes als der Kultverband der Athena Polias, der städtischen Schutzgöttin. Diese religiösen Ursprünge der Gemeinschaft bleiben bis in die profansten Institutionen hinein klar ersichtlich. Das Symbol der göttlichen Stiftung der Polis ist gleichzeitig auch das Symbol der Gemeinschaft als solcher.⁴⁴

Zusammenfassend kann man sagen, dass das antike Verständnis von Politik in drei wesentlichen Punkten vom heutigen differiert: (1) Der antike Begriff *koinônia*, welcher meist als „Gemeinschaft“ übersetzt wird, versteht Formen menschlichen Zusammenlebens als anthropogene Präsuppositionen. Er unterscheidet also nicht zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft als primäre und natürliche, beziehungsweise sekundäre und künstliche Arten menschlichen Miteinanders. (2) Die Gegenüberstellung von Gesellschaft und Gemeinschaft auf der einen, und Staat auf der anderen Seite, war nicht relevant, da der Staat als eigenständiges Phänomen nicht differenziert wurde. Man befasste sich mit der menschlichen Gemeinschaft und den ihr formgebenden Institutionen, nicht mit dem Staat an sich. (3) Eine Trennung von geistlichen und weltlichen Bereichen gab es ebenso wenig wie Begriffe, die eine solche Unterscheidung auf sprachlicher Ebene möglich gemacht hätten. Eine als natürlich betrachtete Form des Zusammenlebens beinhaltete stets beide Bereiche.⁴⁵

Daraus lassen sich für die vorliegende Untersuchung zwei grundlegende Schlussfolgerungen ableiten: Einerseits verdeutlicht der antike Politikbegriff die reziproke Verbindung der profanen und sakralen Sphäre in der antiken Gesellschaft. Andererseits wird klar, dass eine Trennung von Religion und Politik nur nach einer modernen Auffassung beider Bereiche erfolgen kann. Auch wenn eine derartige artifiziell vorge-

43 Badian 1997, 5 (zit. n. Weber-Schäfer 2000, 18).

44 Weber-Schäfer 2000, 18ff.

45 Weber-Schäfer 2000, 20f.

nommene Scheidung stets das Risiko einer möglichen Verfälschung antiker Tatsachen in sich birgt, kommt man bei Fragestellungen, welche auf das Wechselverhältnis und die Verzahnung von Religion und Politik abzielen nicht um eine strenge Differenzierung auf der analytischen Ebene herum – ja sie ermöglicht erst eine tiefergehende Untersuchung.⁴⁶

Dem ist noch hinzuzufügen, dass militärische Belange eine fundamentale Rolle in diesem Buch spielen, da diese in Kriegszeiten – und bei dem Geschichtswerk des Thukydides handelt es sich in erster Linie um eine Kriegsbeschreibung⁴⁷ – das politische Denken und Handeln in großem Maße in Beschlag nehmen.

46 Knäpper 2014, 29f.; 37f.

47 Bengtson 1979, 88; Hermann Strasburger beschrieb das Werk des Thukydides als „politische Geschichte mit überwältigender Praeponderanz der Kriegsgeschichte“ (zit. n. Will 2015, 161).