

2. ARCHAISCHE UND KLASSISCHE ZEIT

Ihren Ursprung hat die Metapher des Naturgesetzes in einem soziomorphen Weltbild, um einen Terminus von Ernst Topitsch zu benutzen. Topitsch unterscheidet zwischen biomorphen und intentionalen Weltmodellen und teilt die letzteren in soziomorphe und technomorphe ein.⁵

2.1 HOMER UND HESIOD

Ein soziomorphes Weltbild findet man vor allem im archaischen Griechenland, das durch das in den homerischen Epen entworfene Bild von den Göttern bestimmt war. Vor allem in der *Odyssee* erscheint das Weltgeschehen als eine von Zeus garantierte Rechtsordnung.⁶ Bereits im Proömium findet sich der Theodizee-Gedanke. Zeus gibt im Götterrat den Menschen selbst die Schuld, wenn sie über ihren Schicksalsanteil, die Moira, hinaus, Schlimmes erdulden müssen. Im letzten Buch wird die Thematik des ersten Buches wieder aufgenommen; denn Athene verhindert auf den Rat des Zeus, daß die Eltern der getöteten Freier die Blutrache an Odysseus und seinen Leuten vollziehen. Die Tötung der Freier um Penelope durch Odysseus wird nicht mehr als Rache, sondern als von den Göttern sanktionierte Strafe interpretiert.⁷

Ist hier nur das menschliche Leben in die göttliche Weltordnung eingebunden, so ist dies anders an einer Stelle bei Hesiod, bei dem zum ersten Mal der Nomosbegriff in einem umfassenden Sinne auftaucht. Nomos bezeichnet ursprünglich einen Brauch oder eine Konvention bzw. eine herkömmliche Regel, nach der das Gemeinschaftsleben der Menschen abläuft.⁸ Auch nachdem der Nomosbegriff zur Bezeichnung eines geschriebenen Gesetzes benutzt wurde, kann das Wort noch für längere Zeit wie bisher eine unformulierte oder mündlich bestehende Regel bezeichnen. Ehe die Schrift zur Kodifizierung von Regeln diente, gab es bestimmte Merker in Volksversammlungen, die die Aufgabe hatten, sich bestimmte Beschlüsse zu

5 E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Wien 1958, bes. 3 f.

6 Vgl. W. Kullmann, *Gods and Men in the Iliad and the Odyssey*, in: ders., *Homerische Motive*, Stuttgart 1992, 243 ff., bes. 246 ff., 258 ff.

7 W. Kullmann, *Das letzte Buch der Odyssee*, in: ders., *Homerische Motive* (wie Anm. 6) 291 ff., bes. 302 ff.

8 So offenbar Hes., *Th.* 66, 417. Vgl. auch H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1970, Bd. 2, 302 ff. Zum frühen Sprachgebrauch vgl. ferner M. Pohlenz, *Nomos*, *Philologus* 97, 1948, 135 ff. (Wiederabdruck in: M. P., *Kleine Schriften II*, hrsg. v. H. Dörrie, Hildesheim 1965, 333 ff.); M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford 1969, 20 ff.; F. Quass, *Nomos und Psephisma. Untersuchung zum griechischen Staatsrecht* (Zetemata H. 55), München 1971, 14 ff.

merken und auf Verlangen auswendig herzusagen.⁹ Die Formalisierung von Regeln ist also älter als ihre Verschriftlichung. Von Anfang an gibt es neben dem Nomosbegriff auch den Begriff von Setzungen oder Satzungen, zunächst mündlichen, später verschriftlichten, die bestimmte Entscheidungen oder Konventionen des Umgangs genau definierten (θέμιτες, θεσμοί).

Bei Hesiod heißt es in seinem Lehrgedicht *Werke und Tage* in den Versen 276–279:

„Folgenden Nomos gab Zeus den Menschen:
den Fischen und den wilden Tieren und den beflügelten Vögeln,
einander zu fressen, da es unter ihnen kein Recht gibt;
den Menschen aber gab er das Recht.“
τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων
ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνῶς
ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ’ αὐτοῖς.
ἀνθρώποισι δ’ ἔδωκε δίκην ...

Da Hesiod von der aus dem Orient überkommenen Vorstellung ausgeht, daß die Götter die Menschen geschaffen haben, kann Zeus auch als allgemeiner Naturgesetzgeber erscheinen, nach dessen Anordnung sich die Tierspezies differenzieren.¹⁰ Nomos hat hier bereits die Bedeutung einer den Menschen auferlegten Regel. Daß Zeus diese am Recht ausgerichtete Lebensweise nur den Menschen diktiert, erklärt sich daraus, daß nur diese die Regel begreifen können. Die Tiere sind sich dessen nicht bewußt, daß sie voneinander gefressen werden.¹¹ Einschränkend ist darauf hinzuweisen, daß bei den Maßnahmen des Zeus nur die belebte Natur im Spiel ist.

2.2 ANAXIMANDER, HERAKLIT, PARMENIDES

Dies ist anders in der Vorsokratik. Dort gibt es Ansätze zu einer Konzeption einer umfassenden ‚Naturgesetzlichkeit‘ in dem skizzierten ursprünglichen Sinn, die den gesamten Kosmos mitumfaßt. Zunächst ist die Philosophie Anaximanders zu nennen.

Dieser sagt in fr. 12 B 1:

„Aus welchen Dingen das Werden den seienden Dingen ist, in diese hinein geschieht auch der Untergang nach der Schuldigkeit. Denn sie zahlen einander Strafe und Vergeltung für ihr Unrecht nach der Ordnung der Zeit.“

9 Vgl. die bei Arist. *Pol.* VI 8.1321 b 38 ff. genannten alten Amtsbezeichnungen ἱερομνήμονες, μνήμονες und L.H. Jeffery and A. Morpurgo-Davies, POINIKASTAS and POINIKAZEN: *BM* 1969, 4-2,1, A New Archaic Inscription from Crete, *Kadmos* 9, 1970, 118 ff., bes. 150.

10 Vgl. M.L. West, *Hesiod. Works and Days*. Edited with Prol. and Comm., Oxford 1978, 226.

11 Vgl. zur Stelle auch R. Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen, Leipzig 1907, 366 f., 387 f.; F. Heinemann, *Nomos und Physis*. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, (Basel 1945) Darmstadt 1965, 62.

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Werden und Vergehen werden hier in Termini von Schuld und Sühne gefaßt. Ob die gegenseitige Buße erst mit dem Untergang von allem im Unendlichen (ἄπειρον) erreicht ist, wie man gemeint hat,¹² ist fraglich. Man kann sich den Satz ganz gut verständlich machen, wenn man Herodot heranzieht, der wahrscheinlich in starker Anlehnung an Anaximander die Weltgeschichte als Weltgericht interpretiert.¹³ Danach wäre die Abfolge allen historischen Geschehens eine Kette von Schuld und Sühne. Hierzu läßt sich eine Erzählung über die Aufrechterhaltung des biologischen Gleichgewichts in Herodot III 108f. heranziehen. Dort berichtet Herodot von den geflügelten Schlangen in Arabien. Nach der Begattung verschlangen die Weibchen die Männchen; die Jungen würden den Vater rächen, indem sie die Gebärmutter des Weibchens durchbissen, wodurch dieses den Tod finde. In diesem Falle ist das Zurweltkommen Vergeltung und Unrecht zugleich. Daß das Männchen verschlungen wird, ist ebenfalls Unrecht. Analog läßt sich der Gedanke des gegenseitigen Bußzahlens bei Anaximander verstehen. Die Vorstellung eines Gesetzes der Natur, das von einem göttlichen Gesetzgeber aufgestellt wäre, ist aber bei ihm nur rudimentär vorhanden. Es fehlt der Begriff des Gesetzes oder der Konvention (νόμος) und der eines Gesetzgebers, was beides bei Hesiod anzutreffen war.

Die Vorstellung eines Weltgesetzes gibt es aber bei Heraklit. Dieser entwickelt die Konzeption eines allgemeinen Logos, einer „Rede“, die alles bestimmt (fr. 22 B 1). Auch dies ist eine soziologische Metapher. Der Logos ist das Kommunikationsmedium der Menschen, und es wird unterstellt, daß auch die gesamte Welt, einschließlich der Natur, einer Art sprachlichem Befehl unterworfen ist. Freilich beklagt Heraklit, daß die Menschen auf diese allgemeine Rede nicht achten und versuchen, ihre individuellen Wege im Denken zu gehen (fr. 22 B 2). In diesem Zusammenhang verwendet er statt des Begriffs des Logos auch den Begriff des Gesetzes im Sinne eines allumfassenden (Welt-)Gesetzes. Dies ist leicht verständlich; denn ein Gesetz wird immer durch einen Logos formuliert. In fr. 22 B 114 heißt es:

„Wenn man mit Verstand reden will, muß man sich stark machen mit dem allen Gemeinsamen wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch viel stärker. Denn alle menschlichen Gesetze nähren sich von dem einen, göttlichen; denn dieses herrscht, soweit es nur will, und reicht aus für alles und erweist sich als überlegen.“

ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

12 G. Vlastos, Equality and Justice in Early Greek Cosmologies, *Classical Philology* 42, 1947, 156 ff., bes. 169 f.

13 Vgl. H. Erbse, Die Funktion der Novellen im Werk Herodots, in: *Gnomosyne. Menschliches Denken und Handeln in der frühgriechischen Literatur*, Festschrift für Walter Marg zum 70. Geburtstag, hrsg. v. G. Kurz, D. Müller, W. Nicolai, München 1981, 251 ff., bes. 257 ff.

Wenn man etwas philosophisch (im Sinne Heraklits) verstehen will, muß man sich auf etwas stützen, wie die Stadt sich auf etwas stützt. Die Stadt ist bestimmt durch den Nomos, durch das Gesetz, das heißt, durch die mündlichen und schriftlichen Konventionen, nach denen das Zusammenleben der Menschen geregelt ist. Wenn man etwas Umfassendes verstehen will, muß man die noch allgemeineren Konventionen und Regeln erfassen, von denen dieses Umfassende beherrscht wird. Dabei geht Heraklit davon aus, daß ein bestimmtes Verhältnis zwischen den allgemeinen Gesetzmäßigkeiten und denen der Polis besteht. Alle menschlichen Gesetze beziehen ihre Kraft aus dem einen göttlichen Gesetz, das auf dem Nus (dem Geist bzw. der Vernunft) beruht und universal ist. Wichtig ist dabei das Wortspiel ξυόν = ξὺν νόῳ.

Dies ist eine klare Parallele zwischen menschlicher und natürlicher Gesetzlichkeit.¹⁴ Heraklit spricht nicht von Natur oder Welt. Er bestimmt das Objekt seiner vernünftigen Rede überhaupt nicht. Es liegt aber nahe, daß er an alles das denkt, was er seiner Gegensatzlehre unterwerfen will, und dies ist sehr viel. Es ist nicht die ausnahmslose Geltung des göttlichen Gesetzes betont, aber die Konzeption einer die menschlichen Dinge übersteigenden Gesetzlichkeit ist klar gegeben. Heraklit hat auch einen bestimmten Gottesbegriff, der mit dem Gedanken der Einheit der Gegensätze verknüpft ist und gewiß sehr abstrakt und metaphorisch zu verstehen ist (vgl. fr. 22 B 32.67.102 D.-K.). Aber dieser erlaubt es, auch einen göttlichen Gesetzgeber zu imaginieren, der das Weltgesetz ausspricht. Ein solcher wird in fr. B 114 nicht direkt erwähnt, ist aber im Text impliziert. Ausdrücklich erstreckt sich bei Heraklit die Universalität des göttlichen Nomos auch auf den Bereich des Himmels. So besagt fr. 22 B 94, daß Helios seine Maße nicht überschreiten werde; andernfalls würden ihn die Erinyen, die Helfer der Dike, ausfindig machen. Dies bedeutet, daß Tag und Nacht innerhalb des Kosmos sozusagen gesetzlich geregelt sind und gewissermaßen polizeilich überwacht werden.¹⁵ Daß man sich vorstellte, die Bewegungen der Gestirne würden regelhaft in Analogie zu menschlichen Regelungen vonstatten gehen, aber nicht mit absoluter Notwendigkeit im Sinne des Aristoteles (s.u.) oder im Sinne der modernen Naturgesetze ablaufen, entspricht dem zeitgenössischen Erfahrungshorizont: Sonnenfinsternisse offenbaren für den Menschen der griechischen Frühzeit leichte Störungen des Sonnenumlaufs, und Herodot erzählt dementsprechend in II 142, daß nach der Erzählung ägyptischer Priester die Sonne innerhalb von 11340 Jahren nur (!) viermal außerhalb der gewohnten Orte aufgegangen sei. Wie immer er zu dieser Angabe gekommen sein mag, sie gibt jedenfalls die Vorstellung wieder, die man sich von der relativen Regelmäßigkeit der Sonnenbahn machte. Gerade um dies auszudrücken, eignet sich die Gesetzesmetaphorik gut.

Eine verwandte Metaphorik bestimmt fr. 22 B 120:

14 Zur Interpretation des Fragments vgl. Kranz z. St.; G.S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, ed. with an introduction and commentary, Cambridge 1954, 289 ff.

15 Der Strafgedanke begegnet auch in fr. 22 B 66: „Alles wird das herankommende Feuer richten und fassen“ (πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήψεται). Vgl. M. Marcovich, *RE Suppl. X s.v. Herakleitos*, Stuttgart 1967, Sp. 307.

„Von Morgen und Abend sind Grenzen die Bärin und gegenüber der Bärin der Grenzstein des den Äther regierenden Zeus.“

ἡοῦς καὶ ἑσπέρας τέρματα ἢ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὐ̄ρος αἰθρίου Διός.

Ich glaube nicht, daß Zeus hier gegen fr. 22 B 94 mit dem Sonnengott oder dem hellen Teil des Himmels identifiziert ist. Der ‚Grenzstein‘ (οὐ̄ρος) bezeichnet vielmehr die von Zeus gesetzte Grenzmarke, die den Süden anzeigt. Das Fragment zeigt den Gott wieder in einer quasilegislativen Funktion.

Bei Parmenides ist in fr. 28 B 1,14 von der vielstrafenden Dike die Rede, die am Tor der Bahnen von Tag und Nacht die Schlüsselgewalt hat. Es ist zu vermuten, daß ihr eine der Ordnungsfunktion der heraklitischen Erinyen ähnliche Aufgabe zgedacht war.¹⁶

2.3 PINDAR

Bei dem Dichter gibt es ebenfalls eine allgemeine Aussage über den Nomos. Sie findet sich in einem berühmten Fragment, in fr. 169 a Snell-Maehler. Diese Stelle hat im Altertum eine große Wirkung gehabt, obwohl sie ebenso wie in der Neuzeit wahrscheinlich immer mißverstanden wurde.¹⁷ Dort heißt es (1–9):

„Der Nomos, der König aller, der Sterblichen und der Unsterblichen, führt mit überwältigender Hand, indem er das Gewalttätigste für Recht erklärt. Ich schließe dies aus den Taten des Herakles; denn er trieb die Rinder des Geryones zu dem kyklopischen Tor des Eurystheus wie verlangt und ohne, daß er sie gekauft hätte, und er brachte herbei des Diomedes Rosse ...“

νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς | θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
 ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον
 ὑπερτάτα χειρὶ. τεκμαίρομαι
 ἔργοισιν Ἑρακλέος· | ἐπεὶ Γηρυόνα βόας
 Κυκλώπειον ἐπὶ πρόθυρον Εὐρυσθέος
 αἰτητάς τε] καὶ ἀπριάτας ἔλασεν
 ...] Διομήδεος ἵππους.

αἰτητάς τε ci. Theiler

Offenbar ist der Nomosbegriff hier trotz der zeitlichen Nähe zu Heraklit völlig anders zu verstehen als bei diesem. Pindar meint: „Es ist *Brauch*, die Taten des Gottesan-

16 Vgl. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes (wie Anm. 11) 223.

17 Zu Herodot III 38 vgl. Heinemann (wie Anm. 11) 80 ff. Zu den Anspielungen auf diese Äußerung bei Platon vgl. H.E. Stier, ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ, Philologus 83, 1928, 225 ff., bes. 244 ff. Auf weitere Zitate werden wir im Laufe der Arbeit noch zu sprechen kommen.

wärters Herakles kommentarlos zu akzeptieren“ (so Theiler¹⁸). Hier ist an bestimmte Konventionen gedacht, die für so hochgestellte und vom Mythos geheiligte Personen wie Herakles gelten. Man denke auch an den Herakles von Sophokles' *Trachierinnen*. Solche Heroen stehen, ohne daß dies als anstößig empfunden würde, über den normalen Regeln der menschlichen Gemeinschaft und handeln nach Regeln und Normen, die höher sind als die der Menschen und Götter in ihrem normalen Verkehr miteinander. Welchen Charakter diese Normen haben, von wem sie gesetzt sind, wird nach Ansicht Pindars von den Menschen nicht diskutiert. Pindar kritisiert dies offenbar nicht; aber die Tatsache, daß er es thematisiert, zeigt, daß der Nomosbegriff problematisch wird.

2.4 SOPHISTIK

In der sophistischen Bewegung, d. h. im weiteren Verlauf des 5. Jahrhunderts, wird nicht mehr zwischen menschlichen und übermenschlichen Konventionen unterschieden, sondern es wird zwischen menschlichen Konventionen und dem, was für die Natur charakteristisch ist, differenziert. Es geht um den Unterschied zwischen „von Natur aus“ und „aufgrund von Nomos“, das heißt, aufgrund von Konvention, Vereinbarung, menschlicher Setzung. Damit werden Nomos und Physis in Gegensatz zueinander gesetzt. Dies ist Ausdruck eines stark entwickelten Kulturbewußtseins. Man wird sich der menschlichen Kultur bewußt, die man von der Natur abgrenzt.¹⁹ Beliebter Gegenstand der Spekulation sind die Wilden. Schon in der *Odyssee* war hervorgehoben, daß die Kyklopen keine Rechtsprechung besitzen. Sie werden damit zum Prototyp der Wilden für die Griechen, und als solche finden sie auch in die staats-theoretischen Überlegungen von Platon und Aristoteles Eingang. Es entsteht eine Diskussion darüber, ob es ein „von Natur aus Gerechtes“ gibt oder ob Recht immer nur aufgrund von Konventionen festgelegt wird. Nach der Argumentation der Athener im Melierdialog bei Thukydides V 105,2 gibt es ein Gesetz (νόμος) – das sie selbst nicht aufgestellt oder nach Aufstellung erstmals angewandt hätten, sondern das einfach bestehe²⁰ –, daß der Mensch allezeit unter dem Zwang seiner Natur (ὑπὸ φύσεως ἀναγκαιίας) herrsche, wo immer er die Macht habe. Die sophistische Spekulation bedient sich des bewußt paradox formulierten Ausdrucks eines ‚Gesetzes der Natur‘ (νόμος φύσεως), um damit das Recht des Stärkeren zu bezeichnen.²¹ So wenigstens legt es auch Platon, *Gorgias* 483 E 3, dem Sophisten

18 W. Theiler, *Nóμος ὁ πάντων βασιλεύς*, *MusHelv* 22, 1965, 69 ff., bes. 75; ebenso W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge 1969, 134. Anders unter anderem V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig 1921, 119 f.; M. Gigante, *NOMOS ΒΑΣΙΛΕΥΣ* (Ricerche filologiche 1), Napoli 1956, 72 ff.; E.R. Dodds, *Plato, Gorgias. A revised text with introduction and commentary*, Oxford 1959, 270.

19 Vgl. Heinemann (wie Anm. 11), insb. 110 ff. und 133 ff. (zu Antiphon fr. 87 B 44 D.-K.).

20 Die Formulierung zeigt, daß νόμος rein sprachlich nicht mehr ohne weiteres als ‚Brauch‘ verstanden wird.

21 Vgl. Heinemann (wie Anm. 11) 167 Anm. 7, H. Schreckenberg, *Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs* (Zetemata H. 36), München 1964, 51 Anm. 4; W.K.C. Guthrie (wie Anm. 18) 86; Striker (wie Anm. 4) 83.

Kallikles in den Mund und läßt ihn zur Bestätigung seiner These Pindars Worte vom ‚Nomos, dem König aller Sterblichen und Unsterblichen‘, zitieren. Es braucht nicht betont zu werden, daß das Konzept eines solchen Gesetzes der Natur weit entfernt ist von einem Naturgesetz im späteren stoischen Sinne oder im modernen Sinne. Das – erklärtermaßen auch im Tierreich gültige – ‚Naturgesetz des Rechts des Stärkeren‘ ist nur das paradoxe Gegenstück zum menschlichen Gesetz und Recht; es ist die vollkommene Gesetzlosigkeit. Das bedeutet, es wird eine Regelmäßigkeit konstatiert, die dem Recht im herkömmlichen Sinne hohnspricht. In der Natur gelten nach sophistischer Auffassung keine menschlichen Gesetze, also ist ein ‚Gesetz der Natur‘ das Gegenteil von einem (auf das herkömmliche Recht zielenden) Gesetz. Ein solcher Gesetzesbegriff macht eine Umwertung des Rechtsbegriffs notwendig.²²

2.5 MEDIZIN

Nun gibt es freilich einen anderen Bereich, in den man im Rahmen naturwissenschaftlicher Überlegungen mit größerem Erfolg den Begriff des Gesetzes einbezogen hat. Es ist der Bereich der Medizin, insofern sie sich mit dem menschlichen Organismus beschäftigt. Eine der Grundvorstellungen der griechischen Medizin des 5. und 4. Jahrhunderts war es, daß man Gesundheit vor allem als eine Balance zwischen verschiedenen Kräften ansah. Ist diese Balance gestört, ist der Mensch krank; ist sie vorhanden, ist der Mensch gesund. Das organische Geschehen wird im frühen 5. Jahrhundert von dem Arzt Alkmaion von Kroton deshalb mit den Kräften in einer griechischen demokratischen Polis verglichen.²³ Alkmaion spricht davon, daß die ‚Isonomie‘ der Kräfte die Gesundheit bewahre (fr. 24 B 4). Zu diesen Kräften (δυνάμεις) zählt er das Feuchte, das Trockene, das Kalte, das Warme, das Bittere, das Süße usw. Die ‚Monarchie‘ einer einzelnen Kraft sei dagegen krankheitserregend. Isonomie bedeutet die Gleichheit vor dem Gesetz, die Gleichheit aller Klassen in einer Gesellschaft. Wir können es auch mit ‚Gleichberechtigung‘ übersetzen; es ist ein staatsrechtlicher Begriff und in etwa synonym mit ‚Demokratie‘. Auf der gleichen Linie liegt es, wenn Platon in *Timaios* 83 E 2–5 davon spricht, daß krankhafte Sekrete gegen die Gesetze der Natur (παρὰ τοὺς τῆς φύσεως νόμους) zustande

22 Vgl. auch A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford (1928) 1962, 596.

23 Zu dieser Metaphorik vgl. Vlastos, *Equality and Justice* (wie Anm. 12) 156–158. Siehe ferner ders., *Isonomia*, *AJPh* 74, 1953, 337 ff.; L. MacKinney, *The Concept of Isonomia in Greek Medicine*, in: *Isonomia*, hrsg. v. J. Mau und E.G. Schmidt, Berlin 1964, 79 ff.; Ostwald (wie Anm. 8) 97 ff.; Ch. Triebel-Schubert, *Der Begriff der Isonomie bei Alkmaion*, *Klio* 66, 1984, 40 ff. Letztere legt Wert darauf, daß Alkmaion einen älteren, aus der Aristokratie stammenden Isonomiebegriff verwende, wie er im Harmodioslied vorkomme, der nicht mit dem bei Herodot III 80 f. verwendeten identisch sei. Doch ist der Hauptgedanke Alkmaions in jedem Falle klar. Sicherlich ist hinsichtlich der von ihm zuerst genannten vier Elementarqualitäten (feucht, trocken, kalt und warm) völlige Gleichheit erforderlich, wenn die Gesundheit bewahrt sein soll, während bei den weiter abgeleiteten Faktoren (bitter, süß usw.) keine absolute Gleichheit postuliert sein kann. Zum staatsrechtlichen Begriff der Isonomie im allgemeinen vgl. auch V. Ehrenberg, *RE Suppl. VII* s.v. *Isonomia*, Stuttgart 1940, Sp. 293 ff.; Ch. Meyer, *Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im 5. Jahrhundert v. Chr.*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 21, Bonn 1977, 7 ff., bes. 13 ff.

kommen. Dabei wird die Natur, d. h. die Konstitution des einzelnen Menschen, als die gesetzgebende Kraft im menschlichen Körper betrachtet.²⁴ Bei einer natürlichen Verteilung der einzelnen Kräfte ist der Mensch gesund. Eine Störung der „politischen Ordnung“ des Organismus führt dann zur Krankheit. Diese Metaphorik ist gut geeignet, das Diffuse von Krankheitsbildern auf den Begriff zu bringen.

Verwandte Vorstellungen wie im *Timaios* gibt es auch an anderen Stellen bei Platon, im Corpus Hippocraticum und bei Aristoteles. So verwendet z. B. Platon den Ausdruck ‚Akropolis‘ für den Kopf (*Resp.* 560 B 8, *Tim.* 70 A 6), Aristoteles für das Herz (*De part. an.* III 7.670 a 25 f.). Der eigentlich staatsrechtliche Begriff des Machtzentrums wird also zum Begriff der „Kommandozentrale“ im menschlichen Körper, die entweder im Kopf oder im Herzen angesiedelt wird.

Die Metapher eines politischen Kampfes scheint hinter den verschiedenen medizinischen Säfte- und Nahrungstheorien des Corpus Hippocraticum zu stehen und auch die genetische Theorie des Aristoteles zu bestimmen. In den ersteren kommt es darauf an, ob die ‚Natur‘ oder ein bestimmtes Element bzw. eine bestimmte Elementarqualität oder eine bestimmte Nahrung die Oberhand gewinnt, in der letzteren geht es darum, ob sich die Impulse, die vom männlichen Samen ausgehen, durchsetzen oder die Impulse, die von weiblicher Seite zur Konstituierung eines neuen Lebewesens beitragen. In beiden Fällen wird das Wort „sich durchsetzen“ (κρατεῖν) benutzt (vgl. z. B. *Hp.*, *Aff.* 16 (VI 224 L.), *Vict.* I 3,1–3 (VI 472.474 L.); *Genit.* 6,1.2, 7,2 (VII 478 L.); *VM* 3 (I 578 L.) [über die Nahrung];²⁵ *Arist.*, *De gen. an.* IV 3.767 b 11). Offenbar bietet sich der Vergleich eines Organismus mit einer Polis besonders an;²⁶ umgekehrt finden wir bei Platon und Aristoteles oft auch den Vergleich einer Polis mit einem Organismus.²⁷

2.6 EMPEDOKLES

Vlastos hat versucht, auch die Begrifflichkeit der Naturphilosophie des Empedokles von der ‚politischen‘ Ausdrucksweise in der Medizin her zu verstehen.²⁸ Wenn der Philosoph davon spreche, daß die vier Elemente und die beiden Kräfte Liebe und

24 Vgl. den Anfang von Hippocrates, *Genit.* I 1 (VII 470 L.) ὁ νόμος πάντα κρατύνει. Zu trennen sind von solcher Ausdrucksweise Stellen, an denen mit dem sophistischen Gegensatz von Nomos und Physis operiert wird wie in *Vict.* I 4 und 11 (VI 474. 476, 486 L.), wozu Heinemann (wie Anm. 11) 154ff. zu vergleichen ist. Im übrigen ist damit zu rechnen, daß in *Genit.* I 1 wieder das mißverständliche Pindarzitāt im Hintergrund steht, worauf das πάντα hindeutet.

25 Für weitere Belege vgl. den Index Hippocraticus, hrsg. v. J.-H. Kühn – U. Fleischer, Göttingen 1986, s.v. κρατέω.

26 Eine noch kühnere staatsrechtliche Metaphorik findet sich bei *Hp.*, *Carn.* IV 1 (VIII 588, 14f. L.): Ὁ δὲ ἐγκέφαλος ἐστὶ μητρόπολις τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ κολλώδεος, τὸ δὲ θερμὸν τοῦ λιπαροῦ μητρόπολις. Das Gehirn ist die Mutterstadt für alle „Kolonien“ des Kalten und Klebrigen im Körper. Die Bindung wird als eine sehr viel lockerere vorgestellt, als sie durch ein „Gesetz“ ausgedrückt werden könnte.

27 Vgl. W. Kullmann, *Il pensiero politico di Aristotele*, Milano 1992, 17 ff.; ders., *Aristoteles und die moderne Wissenschaft (Philosophie der Antike Bd. 5)*, Stuttgart 1998, 322 ff.

28 Vlastos, *Equality and Justice* (wie Anm. 12).

Streit gleich (stark) und gleich alt seien und abwechselnd herrschten (31 B 17,27–29), so denke er an die Kräfte in einer Demokratie und an den geregelten Wechsel von Herrschen und Beherrschtwerden. Diese Schlußfolgerung ist jedoch nicht zwingend. Der Gedanke des ewigen Wechsels und des Wechsels zwischen Gegensätzen entwickelt sich schon sehr früh und unabhängig von irgendwelchen konstitutionellen Verhältnissen. Man denke etwa an *Odyssee* 18, 125 ff., wo Odysseus den Freier Amphinomos mahnt, im Glück nicht überheblich zu sein, an Anaximanders Philosophie, an Herodots Proömium, in dem er vom Auf und Ab der Städte spricht (I 5), oder an Herodot I 207, wo vom κύκλος πρηγμάτων die Rede ist. Richtig ist zwar, daß anders als dort bei Empedokles politische Analogien im Hintergrund zu stehen scheinen. Aber es gibt keinen im Nomos geregelten Wechsel, sondern nur einen Pakt („Eid“, ὄρκος; 31 B 30,3) zweier kosmologischer Gottheiten, der Liebe und des Streits, aufgrund dessen jede Gottheit die gleiche Zeit herrscht.²⁹ Die politischen Analogien beschränken sich in *Περὶ φύσεως* überdies auf wenige Wörter (wie κρατεῖν, ὄρκος). Dabei ist offensichtlich eher an den Parteienkampf ungleicher Gruppierungen, der zur Verbannung der jeweils unterlegenen Partei zu führen pflegte, als an den geregelten demokratischen Wechsel zwischen Gleichen in den Ämtern zu denken. Empedokles erlebte selbst die Verbannung aus seiner Heimat.

In den sehr religiös gefärbten *Καθαρμοί* tritt der Gedanke einer allgemeinen Gesetzlichkeit stärker zu Tage. Es ist von einem ‚Spruch der Notwendigkeit‘, einem alten ewigen Göttergesetz (oder „Götterbeschluß“) die Rede, das mit breiten Eiden versiegelt ist (θεῶν ψήφισμα παλαιόν, αἰδίων, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὄρκους). Nach ihm muß jemand, der sich mit Mordblut befleckt hat, 30000 Jahre verschiedene irdische Inkorporationen durchlaufen, ehe er zu den Seligen gelangen kann (fr. 31 B 115). Hier gibt es im Götterrat sozusagen eine gesetzgebende Versammlung. In fr. 31 B 135 wird das göttliche Verbot, Beseeltes zu töten, noch näher charakterisiert und wahrscheinlich in einen allgemeineren Rahmen gestellt (ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διὰ τ' εὐρυμέδοντος αἰθέρος ἠνεκέως τέταται διὰ τ' ἀπλέτου ἀυγῆς).³⁰ Aristoteles interpretiert dieses allgemeine Verbot in *Rhet.* I 13.1373 b 10 ff. mit Recht als Vorahnung des Gedankens des allgemeinen Naturrechts (φύσει δίκαιον).

2.7 TRAGÖDIE

Gelegentlich ist auch in der Tragödie von einem allumfassenden Nomos die Rede. Viel behandelt sind die „ungeschriebenen und festen Gesetze der Götter“ (ἄγραπτα κάσφαλῆ θεῶν νόμιμα), die Antigone im Hinblick auf die Bestattung ihres Bruders Polyneikes Kreon gegenüber für stärker hält als Kreons Anordnungen (Sophokles, *Antigone* 453 ff.)³¹, sowie die „hochwandelnden, im himmlischen Äther geborenen

29 Vgl. D. O'Brian, *Empedocles' Cosmic Circle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge 1969, 27 ff.

30 Vgl. H. Minz, *Anfänge des Naturrechts bei Empedokles und ein Vergleich mit dem Naturrecht des Sophisten Antiphon*, Diss. Köln 1960, 47 ff.

31 Im selben Zusammenhang wie Empedokles fr. 31 B 135 (siehe oben) interpretiert Aristoteles auch Sophokles, *Ant.* 456 f. als Beleg für die Vorstellung des Naturrechts (φύσει δίκαιον).

Gesetze (νόμοι ὑψίποδες, οὐρανία ἔν αιθέρι τεκνωθέντες), denen nur der Olymp Vater ist“, von denen der Chor im *König Ödipus* spricht (Sophokles, *OT* 865 ff.), wobei er an das Inzestverbot und das Gebot der Achtung der Eltern denkt, durch das Vatermord ausgeschlossen ist.³²

In Euripides, *Hec.* 799 ff., äußert Hekabe in ihrer verzweifelten Lage als Kriegsgefangene, deren Tochter Polyxena geopfert werden soll:

„Aber die Götter sind stark und der jene beherrschende
Nomos. Denn dem Nomos nach glauben wir an Götter
und haben uns im Leben Unrecht und Recht festgelegt.“
ἀλλ’ οἱ θεοὶ σθένουσι χῶ κείνων κρατῶν
νόμος· νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἠγούμεθα
καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι’ ὠρισμένοι.

Die Widersprüchlichkeit der Worte liegt auf der Hand.³³ Nomos wird hier sowohl im Sinne Heraklits und des falschverstandenen Pindarzitats als universales Weltgesetz betrachtet, das noch über den Göttern steht, als auch (in Vers 2b und 3) als Konvention (und *oppositum* zu Physis) aufgefaßt. Euripides legt häufiger seinen Figuren halbverstandene zeitgenössische Gedanken in den Mund, aus denen die Menschen in tragischer Verblendung den Glauben an eine absolut gerechte Welt zu schöpfen hoffen.³⁴

Auch die Bestimmung des Göttlichen als des von alters her Gegebenen und zugleich von Natur aus Bestehenden durch den Chor in Euripides’ *Bakchen* 890 ff.³⁵ paßt zu den widersprüchlichen Äußerungen der *dramatis personae* über das Göttliche, die durch den Verlauf der Handlung in der Regel so sehr diskreditiert werden. Immerhin wird hier erstmals das Göttliche, das auf langem Brauch Beruhende und das ewig von Natur aus Bestehende nebeneinandergestellt (894 ff.: τὸ δαιμόνιον, τὸ τ’ ἐν χρόνῳ μακρῶ νόμιμον ἀεὶ φύσει τε πεφυκός).

32 Vgl. W. Kullmann, Die Reaktion auf die Orakel und ihre Erfüllung im *König Ödipus* des Sophokles, in: Orchestra. Drama-Mythos-Bühne, hrsg. von A. Bierl und P. von Möllendorff unter Mitwirkung von S. Vogt (Festschrift Flashar), Stuttgart-Leipzig 1994, 105 ff., bes. 112 ff. (Wiederabdruck in: W. Kullmann, Realität, Imagination und Theorie. Kleine Schriften zu Epos und Tragödie in der Antike, hrsg. v. A. Rengakos, Stuttgart 2002, 212 ff.).

33 Vgl. Heinimann (wie Anm. 11) 120 f. Anders unter anderen V. Ehrenberg, Anfänge des griechischen Naturrechts, Archiv f. Gesch. d. Philosophie 35, 1923, 140 f.; Gigante (wie Anm. 18) 220, der die direkte Bezugnahme auf Pindar mit Recht hervorhebt.

34 Vgl. W. Kullmann, Euripides’ Verhältnis zur Philosophie, in: Literatur und Philosophie in der Antike, hrsg. v. S. Jäkel, H. Koskeniemi, V. Pyykkö, Annales Universitatis Turkuensis, Ser. B 174, Turku 1986, 45 ff.

35 Etwas anders Gigante (wie Anm. 18) 210 ff.; Heinimann (wie Anm. 11) 166 f.; E.R. Dodds, Euripides. Bacchae, Oxford ²1960, 189 f.