

utb.

Rainer Nickel

Xenophon

Oikonomikos, Symposion, Apologie



Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Brill | Schöningh – Fink · Paderborn

Brill | Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen – Böhlau · Wien · Köln

Verlag Barbara Budrich · Opladen · Toronto

facultas · Wien

Haupt Verlag · Bern

Verlag Julius Klinkhardt · Bad Heilbrunn

Mohr Siebeck · Tübingen

Narr Francke Attempto Verlag – expert verlag · Tübingen

Psychiatrie Verlag · Köln

Ernst Reinhardt Verlag · München

transcript Verlag · Bielefeld

Verlag Eugen Ulmer · Stuttgart

UVK Verlag · München

Waxmann · Münster · New York

wbv Publikation · Bielefeld

Wochenschau Verlag · Frankfurt am Main

Rainer Nickel

Xenophon

Oikonomikos, Symposion, Apologie

Eine Lektürehilfe

Vandenhoeck & Ruprecht

Dr. Rainer Nickel ist Lehrbeauftragter für die Fachdidaktik der Alten Sprachen an der Universität Marburg.

Online-Angebote oder elektronische Ausgaben sind erhältlich unter www.utb.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2024 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: meadow-2667461

Lektorat: Bernadette A. Banaszekiewicz, Greifswald
Umschlaggestaltung: siegel konzeption | gestaltung, Stuttgart
Satz: SchwabScantechnik, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

UTB-Band-Nr. 5931
ISBN 978-3-8385-5931-5

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Einführung | 7 |
| Text und Kommentar | 31 |
| Oikonomikos | 33 |
| <i>Erster Teil: Einleitendes Gespräch zwischen Sokrates und Kritobulos, Kapitel 1–6</i> | 33 |
| 1. Kapitel: Was ist das Wesen der Oikonomia? | 33 |
| 2. Kapitel: Was vergrößert und vermehrt den Oikos? | 38 |
| 3. Kapitel: Kompetenz und Inkompetenz als Ursachen für Erfolg oder Misserfolg, Nutzen oder Schaden | 42 |
| 4. Kapitel: Der Perserkönig als Vorbild | 46 |
| 5. Kapitel: Landwirtschaft für ein gutes Lebensgefühl, eine Vermehrung des Wohlstands und eine Steigerung des körperlichen Leistungsvermögens durch Anstrengung | 51 |
| 6. Kapitel: Eine erneute Definition der Oikonomia. | 55 |
| <i>Zweiter Teil: Das Gespräch zwischen Sokrates und Ischomachos, Kapitel 7–21.</i> | 58 |
| 7. Kapitel: Sokrates trifft Ischomachos auf dem Markt. | 58 |
| 8. Kapitel: Über den Sinn der Ordnung (Taxis) | 65 |
| 9. Kapitel: Einrichtung und Funktion des Hauses | 70 |
| 10. Kapitel: Eine Frau mit dem Verstand eines Mannes | 74 |
| 11. Kapitel: Die tägliche Arbeit des Hausherrn | 77 |
| 12. Kapitel: Der Vorarbeiter, seine Qualifikation und seine Gewissenhaftigkeit | 82 |
| 13. Kapitel: Fachkenntnisse und Führungsaufgaben des Vorarbeiters | 86 |
| 14. Kapitel: Erziehung zu Gerechtigkeit und Gesetzestreue | 89 |
| 15. Kapitel: Von der Theorie zur Alltagspraxis | 91 |
| 16. Kapitel: Die Qualität des Bodens | 94 |
| 17. Kapitel: Über die Anpassung der Bearbeitung an die Bodenbeschaffenheit | 97 |
| 18. Kapitel: Erntezeit | 100 |
| 19. Kapitel: Über das Pflanzen von Bäumen und Sokrates' Nichtwissen | 102 |
| 20. Kapitel: Landwirtschaft zwischen Überfluss und Mangel, Trägheit und Tatkraft | 106 |
| 21. Kapitel: Die Notwendigkeit vernunftgeleiteter Führung in allen Lebensbereichen | 111 |

| | |
|---|---------|
| Symposion | 115 |
| 1. Kapitel: Szenerie und Stimmung | 115 |
| 2. Kapitel: Der Mann aus Syrakus und seine Künstler | 120 |
| 3. Kapitel: Worauf die Teilnehmer des Symposions besonders stolz sind | 127 |
| 4. Kapitel: Was ist der Wert dessen, worauf man stolz ist? | 130 |
| 5. Kapitel: Ein Schönheitswettbewerb | 145 |
| 6. Kapitel: Gereizte Stimmung | 148 |
| 7. Kapitel: Ankündigung einer großen Vorstellung | 150 |
| 8. Kapitel: Sokrates über den Eros | 152 |
| 9. Kapitel: Die Pantomime von Dionysos und Ariadne | 162 |
| Apologie | 165 |
| Literaturverzeichnis zu den kleineren sokratischen Schriften | 176 |
| Textausgaben und Übersetzungen | 176 |
| Monographien und Aufsätze | 176 |
| Lernvokabular zu Xenophons kleineren sokratischen Schriften | 179 |

Einführung

Leben

Xenophon von Athen, 425 bis 354 v. Chr., verbrachte seine Jugend in der Zeit des Peloponnesischen Krieges (431 bis 404 v. Chr.) und in der von dem Terrorregime der Dreißig Tyrannen (404 bis 402 v. Chr.) geprägten Nachkriegszeit. Ab 401 v. Chr. nahm er auf Einladung seines Freundes Proxenos zusammen mit zehntausend griechischen Söldnern am Feldzug des persischen Prinzen Kyros gegen seinen Bruder Artaxerxes teil. Nach seiner Heimkehr wurde er aus Athen verbannt und lebte 36 Jahre lang im Exil.¹

Ob das Verbannungsurteil allein mit der Teilnahme an der Expedition des Kyros begründet wurde, ist nach wie vor ungeklärt. Bei der Suche nach weiteren Gründen sind Xenophons Beziehungen zu Sokrates, der 399 v. Chr. aus fadenscheinigen Gründen zum Tode verurteilt und hingerichtet worden war, nicht zu unterschätzen. Obwohl er in den *Memorabilien* Sokrates' „Nützlichkeit“ (ὠφέλεια) vielfach demonstriert und seine Lebensweise als vorbildlich kennzeichnet, ist er ihm bei aller gedanklichen Nähe nicht konsequent gefolgt. Nach der Einladung seines Freundes Proxenos zur Teilnahme an der Expedition des Kyros (*Anabasis* 3, 1, 4–8) fragt er Sokrates wegen dieser Einladung zwar um Rat, setzt sich aber über dessen Bedenken hinweg. Sokrates hält ihm daher vor, er habe das Orakel nicht, wie er ihm empfohlen hatte, gefragt, ob er reisen solle, sondern sich selbst schon entschieden zu reisen.

Xenophon gehörte nicht zum engeren Kreis der Schüler des Sokrates.² Das beweist nicht zuletzt seine Teilnahme am Zug der Zehntausend, die von vornherein mit dem Risiko eines Verbannungsurteils durch die Athener verbunden gewesen war. Denn diese hatten ein großes Interesse an guten Beziehungen zum persischen Großkönig und mussten daher die hochverräterischen Pläne des Kyros ablehnen. Außerdem konnten die Athener Xenophon nicht verzeihen, dass er dem Terrorregime der Dreißig gedient und äußerst aktiv spartanische Interessen vertreten hatte. Die Nähe zu Sokrates kam erschwerend hinzu, der unter den Dreißig kein „Widerstandskämpfer“ war und nicht wie andere emigrierte, sondern unbehelligt in Athen geblieben war.

Xenophon lebte von 399 bis 365 v. Chr. im Exil, wenn das Verbannungsurteil tatsächlich unmittelbar nach dem Kyros-Abenteuer gefällt wurde. Nach seiner Rückkehr aus Persien trat er zunächst in spartanische Dienste, und die Spartaner überließen ihm zum Dank ein Landgut in Skillus in der Nähe von Olympia, wo er bis zur Niederlage der Spartaner bei Leuktra (371 v. Chr.) mit seiner Frau Philesia

1 Vgl. E. A. Browning, Xenophon; S. Föllinger: Xenophon, 2010; O. Lendle: Einführung in die griechische Geschichtsschreibung von Hekataios bis Zosimos, 1992.

2 Vgl. O. Chernyakhovskaya: Sokrates bei Xenophon, 2014.

und seinen beiden Söhnen Gryllos und Diodoros lebte. Nach seiner Vertreibung aus Skillus aufgrund veränderter politischer Verhältnisse in den Beziehungen zwischen Sparta und Athen verbrachte er einige Zeit in Korinth, bis schließlich mit dem erneuten Wandel der politischen Verhältnisse das Verbannungsurteil aufgehoben wurde, sodass er nach Athen zurückkehren konnte.³

Das meiste, was wir über Xenophons Leben wissen, entstammt dem Werk des Diogenes Laertius (*Über Leben und Lehren berühmter Philosophen*, Kap. 48–59) und Xenophons eigenen Schriften. Aufgrund der großen zeitlichen Distanz zwischen Xenophon und Diogenes Laertius lassen sich alle Aussagen über Xenophons Leben und seine Werke, über seine Einstellungen, Absichten und Überzeugungen nur unter dem Vorbehalt treffen, dass sie durch neue Quellen zu korrigieren sind. Das gilt selbstverständlich auch für die zeitliche Reihenfolge der hier behandelten sokratischen Schriften.

Das Kriterium für die hier gewählte Reihenfolge ist die Präsenz des Autors in den drei Schriften und das Gewicht seiner Selbstdarstellung: Im *Oikonomikos* ist das Xenophontische am stärksten spürbar, im *Symposion* ordnet sich Xenophon in die Reihe der Symposiasten ein und in der *Apologie* steht Sokrates im Vordergrund, ohne dass Xenophon selbst hinter Sokrates ganz verschwindet.

Anabasis

In seiner *Anabasis*, die er wahrscheinlich schon während des Feldzugs als Kriegstagebuch begonnen hatte, beschreibt Xenophon den Feldzug der Zehntausend und vor allem ihren Rückzug, nachdem Kyros 401 v. Chr. in der Schlacht bei Kunaxa gefallen war.⁴ Es ist bemerkenswert, dass Platon (*Politeia* 7, 519 d) den Begriff des „Aufstiegs“ (*ἀνάβασις*) verwendet, um den Fortschritt im Wissen um das Gute zu veranschaulichen: „Es ist unsere Aufgabe, die Besten und Begabtesten dazu zu veranlassen, zu dem höchsten Wissen aufzusteigen, das heißt, das Gute zu erkennen.“⁵ Die xenophontische *Anabasis* beschreibt zwar einen ganz anderen Aufstieg, der in einer extremen Ausnahmesituation aus völliger Apathie zu höchsten Anstrengungen und fast übermenschlichen Leistungen führt, aber auch wenn Platon Xeno-

3 Vgl. Chr. Mueller-Goldingen: Xenophon, 2007; Chr. Mueller-Goldingen: Das Kleine und das Große, 2004. C. Bruell: Xenophons Politische Philosophie (Erweiterte Fassung eines Vortrags in der Carl Friedrich von Siemens Stiftung am 11. Juli 1980), München 1990; R. Kroeker: Xenophon as a Critic of the Athenian Democracy, 2009; C. Scardino: Historiographie, in: B. Zimmermann/A. Rengakos, (Hgg.): Handbuch der griechischen Literatur der Antike, 2014.

4 Vgl. W. Will: Die unglaubliche Geschichte eines antiken Söldnerheeres, 2022; J. W. I. Lee: Soldiers and Survival in Xenophon's Anabasis, 2007; R. Waterfield: Xenophon's Retreat, 2006; M. Reichel: Ist Xenophons Anabasis eine Autobiographie? 2005; R. L. Fox (Hg.): The Long March: Xenophon and the Ten Thousand, 2004; O. Stoll: Xenophons „Anabasis“ als Quelle zum Söldnertum im Klassischen Griechenland? 2002; G. Hutchinson: Xenophon and the Art of Command, 2000; O. Lendle: Kommentar zu Xenophons Anabasis, 1995.

5 Alle Übersetzungen stammen, falls nicht anders angegeben, vom Verfasser des Studienkommentars.

phon namentlich nie erwähnt, scheint er nicht nur mit der Verwendung des Wortes ἀνάβασις auf Xenophon und seine *Anabasis* anzuspieren. Denn auch im *Alkibiades* 123 b heißt es: „Ich habe einmal von einem glaubwürdigen Mann gehört, einem von denen, die hinaufgezogen waren gegen den Großkönig“.

Xenophon wiederum schreibt in den *Hellenika* (3, 1, 2): „Wie Kyros nun sein Heer zusammenstellte und mit diesem ins Landesinnere gegen seinen Bruder zog, wie die Schlacht verlief, wie Kyros fiel und wie sich die Griechen aus dieser Lage retteten und an das Schwarze Meer gelangten, wurde von dem Syrakusaner Themistogenes beschrieben.“ Demnach wurde die *Anabasis* ursprünglich weder unter Xenophons Namen noch anonym, sondern pseudonym veröffentlicht.

Damit stellt sich die Frage nach dem Grund der Pseudonymität. Sollte sie den Verfasser und die Teilnehmer an der Expedition gegen Artaxerxes insgesamt vor missgünstiger Beurteilung schützen? Dann ist es schlüssig zu folgern, dass wir mit dem Werk eine von Xenophon an das athenische Lesepublikum gerichtete Rechtfertigung seines Handelns in den Jahren 401 bis 399 in den Händen halten. Denn die Beschuldigungen, die Xenophon aus Athen trafen und zu seiner Verbannung führten, beinhalten unter anderem auch, dass er ein Komplize des Hochverräters Kyros gewesen sei. Es muss ihm also darauf angekommen sein zu beweisen, dass er unwissend an einem Unternehmen teilnahm, das die Vernichtung des Großkönigs zum Ziel hatte. Besonders wichtig muss ihm dann der Punkt gewesen sein, seinen Lesern die Ahnungslosigkeit der griechischen Expeditionsteilnehmer deutlich zu machen (*Anabasis* 3, 1, 10). Mit dem Pseudonym Themistogenes bezeichnete er sich daher wohl selbst als „Abkömmling des Rechts“, um die subjektive Rechtmäßigkeit seiner Entscheidung zur Teilnahme am Kyros-Unternehmen zu unterstreichen. Der tatsächlich nur auf die ersten Kapitel der Schrift (*Anabasis* 1, 1–6) zutreffende Titel *Anabasis* könnte ferner dazu dienen sollen, das athenische Publikum unmittelbar mit dem Anlass der Vorwürfe gegen Xenophon zu konfrontieren, der dann aber im Hauptteil der Schrift demonstriert, dass er – wie Sokrates – nicht nur unschuldig war, sondern sogar Dank für seine besonderen Leistungen verdient habe.

Hier klingt das ὠφέλεια-Motiv an, von dem vor allem die *Memorabilien* geprägt sind. Wie selbstbewusst der Autor seinen „Nutzen“ bei der Rückführung der griechischen Söldner herausstellt, zeigt die Schilderung seiner Entschlossenheit und Tatkraft nach der Ermordung der griechischen Offiziere und nach seinem Traum, der ihn zum Handeln veranlasst: Er ruft die Hauptleute seines toten Freundes Proxenos zusammen (*Anabasis* 3, 1, 11–25) und fordert sie dazu auf, sich nicht aufzugeben, sondern um ihr Überleben zu kämpfen. Später berichtet er (6, 5, 22), dass er von der Offiziersversammlung aufgrund seiner nüchtern-eindrucksvollen Lagebeurteilung ganz offiziell ohne Gegenstimme zum verantwortlichen Oberbefehlshaber der griechischen Söldner gewählt wurde.

Obwohl er an einer Expedition teilgenommen hatte, über deren Zweck er zunächst nicht hinreichend aufgeklärt worden war, versucht Xenophon sich nie als „unschuldig Opfer“ oder als „Verführer“ zu rechtfertigen. Er stellt einfach nur fest, er sei „betrogen worden“ (3, 1, 10) – aber nicht von seinem Freund Proxenos. Das ist ihm

wichtig. Denn keiner der Griechen außer Klearchos habe anfangs über die Absichten des Kyros Bescheid gewusst.

Aus seiner Verweigerung der Opferrolle ist Xenophons Tatkraft zu erklären: Selbst in der Ausweglosigkeit (ἀπορία) will er nicht aufgeben und sich den Feinden ausliefern: (*Anabasis* 3, 1, 14). Er entscheidet sich gegen das Leiden und für das Handeln, gegen die Ohnmacht des Opfers und für die Tatkraft des Handelnden (3, 1, 41). So war er es, der zunächst die Gefolgsleute seines Freundes Proxenos und dann auch die anderen Offiziere zu energischem Handeln bewog und damit die Voraussetzungen für einen geordneten Rückzug schuf. „Ohne kompetente Führung dürfte nirgends etwas Schönes und Gutes entstehen. [...] Denn die mit der Führung gegebene Ordnung (εὐταξία) erhält uns, die Unordnung (ἀταξία) hat schon viele vernichtet“ (*Anabasis* 3, 1, 38).

Dass es zur Herstellung der Ordnung zahlreicher Diskussionen und Abstimmungen bedurfte, entspricht der Wirklichkeit, ebenso aber auch, dass Xenophon wie wohl kaum ein anderer in dieser Söldnerarmee die Kunst der Rede beherrschte und ihr nicht zuletzt seinen Einfluss auf das Geschehen verdankte. Sie befähigte ihn dazu, die Soldaten immer wieder zu motivieren (προθυμίαν ἐμβαλεῖν τοῖς στρατιώταις, *Kyropädie* 1, 6, 13 und 19, *Agesilaos* 2, 8). Dass er dies nach dem Vorbild des älteren Kyros dem „unaffektierten Charme“ seiner Sprache verdankte, bestätigte ihm später auch der römische Rhetoriklehrer Quintilian: *iucunditas inadfectata* (*Institutio oratoria* 10, 1, 82): „Scheinen doch die Grazien selbst seine Sprache geformt zu haben,“ sodass sich auf ihn übertragen lasse, was die Alte Komödie über Perikles zu sagen wusste, auf seinen Lippen sei die Göttin der Überredung gewissermaßen selbst zu Hause.

Wenn auch die *Anabasis* eine Rechtfertigungsschrift ist, die manche Wertung zugunsten ihres Autors enthält, so ist doch davon auszugehen, dass der Autor nachprüfbar Tatsachen und Vorgänge mitteilt, und dies gilt auch, obwohl er seine *Anabasis* am Ende mit Homers *Odyssee* mythologisch verklärt: Denn als die Kyreer am Endpunkt ihrer abenteuerlichen Expedition angekommen waren und die Heimat in Sichtweite kam (*Anabasis* 3, 1, 3), verleiht Leon aus Thurioi der allgemeinen Stimmung Ausdruck, indem er sagt: „Ich bin das ewige Packen, Marschieren, Laufen, Waffentragen in Reih und Glied, das Auf-Wache-Stehen und das Kämpfen leid. Da wir jetzt am Meer sind, möchte ich den Rest des Weges ohne Strapazen bequem ausgestreckt auf einem Schiff nach Hause kommen, wie Odysseus“ (*Anabasis* 5, 1, 2). Wohl wird hier nur auf die letzte Phase der Irrfahrten angespielt, wie Odysseus, vom Phäakenschiff heimgebracht, im Schlaf Ithaka erreicht, nach dessen Anblick er sich so lange gesehnt hatte. Aber das Bewusstsein, eine „Odyssee“ erlebt zu haben, ließ nicht nur auf den günstigen Ausgang des Abenteurers, sondern auch auf Ruhm hoffen, „der bis zum Himmel reicht“ (*Odyssee* 9, 20). Dass solche literarischen Reminiszenzen gut ankamen bei den athenischen Lesern, zeigte schon Xenophons Mahnrede an die Söldner vor Beginn des Rückmarsches, wo er das erste Abenteuer des Odysseus bei den Lotophagen erwähnt, als die Gefährten im Rausch den Heimweg vergaßen (*Anabasis* 3, 2, 25).

Indem er auf die Abenteuer des Odysseus anspielt, lenkt Xenophon den Blick auch auf die „exotische Märchenwelt“ des persischen Reiches, die die Kyreer wenigstens zeitweilig vor Augen zu haben schienen. Dass Xenophon so wie später James Joyce Homers *Odyssee* als mythische Folie für seine Schilderung der Vorgänge nach Kunaxa benutzte, ist insgesamt bemerkenswert.

Wenn Xenophon in der *Anabasis* nur vordergründig über seinen Aufstieg in das Innere des persischen Reiches berichtet, setzt er eigentlich den Akzent darauf, den gefährlichen Rückzug nach dem Scheitern des Versuchs, den persischen Großkönig vom Thron zu stürzen, zu schildern. Bei diesem Rückzug bewies Xenophon immer wieder die Kunst der Menschenführung, über die er in allen seinen Werken und vor allem auch im *Oikonomikos* reflektiert: Der militärische Führer, den Xenophon verkörpert, erwies sich als *die* rettende, alle Gefahren und Schwierigkeiten meisternde Persönlichkeit. Es liegt daher nahe anzunehmen, dass Xenophon die Heeresgemeinde der Zehntausend als Modell einer neuen staatlichen Gemeinschaft sehen lernte, die sich von der demokratischen Polis erheblich unterschied: An der Spitze dieser Gemeinschaft steht der soldatische Befehlshaber, der überragende Staatsmann und Feldherr in einer Person, wie ihn schon Perikles verkörpert hatte.

An einer aufschlussreichen Stelle in der *Anabasis* sieht Xenophon sich auch als einen Theopompos, „einen von Gott Gesandten“ (2, 1, 12): Nach dem Tod des Kyros erscheint eine Delegation des Großkönigs und des Satrapen Tissaphernes vor dem Tor des griechischen Feldlagers, um die Kapitulation der griechischen Söldner zu verlangen. Artaxerxes sei der Sieger, er habe Kyros getötet. Die Griechen sollten unverzüglich ihre Waffen abgeben. Klearchos lehnt dies entschieden ab: Proxenos fügt spöttisch hinzu, er wolle erst wissen, ob der Großkönig die Waffen als Siegesbeute oder als Geschenk unter Freunden betrachte. Phalinos, ein griechischer Berater des Tissaphernes, erwidert: „Wer kann dem Großkönig die Herrschaft streitig machen? Ihr seid jetzt sein Eigentum. Er hat euch mitten in seinem eigenen Land zwischen den Flüssen Euphrat und Tigris in seiner Gewalt und kann solche Menschenmassen gegen euch in Marsch setzen, dass ihr diese, selbst wenn er euch die Gelegenheit dazu geben würde, niemals vernichten könntet“ (*Anabasis* 2, 1, 11).

Zur allgemeinen Überraschung ergreift jetzt ein gewisser Theopompos (= Pseudonym für Xenophon) aus Athen das Wort (*Anabasis* 2, 1, 12): „Phalinos, wie du siehst, besitzen wir im Augenblick nichts weiter als unsere Waffen und unsere Tapferkeit. Wenn wir unsere Waffen behalten, werden wir mit Sicherheit unsere Tapferkeit beweisen. Wenn wir sie aber abgeben, müssen wir damit rechnen, unser Leben zu verlieren. Erwarte also nicht, dass wir euch unseren einzigen Besitz kampflos überlassen.“

Diese selbstbewussten Worte passen zu der Initiative, die Xenophon einige Tage später beweist, als er die Soldaten nach dem Verlust ihrer Führer aus tiefer Verzweiflung und Mutlosigkeit herausreißt und zum Handeln anspricht. Phalinos aber erwidert: „Du redest wirklich wie ein Philosoph, junger Mann, und sagst hübsche

Dinge, doch sei dir darüber im Klaren, dass du sehr unvernünftig bist, wenn du glaubst, eure Tapferkeit könne der Macht des Großkönigs überlegen sein.“ Der Großkönig scheint jedoch einlenken zu wollen und zu einem Waffenstillstandsvertrag bereit zu sein. Denn nach einiger Zeit beginnen erneute Verhandlungen, die aber mit der heimtückischen Ermordung der griechischen Offiziere durch die Perser endeten. Xenophon qualifiziert sich jetzt als der geeignete Führer der Zehntausend, indem er angesichts der allgemeinen Verzweiflung und Konzeptionslosigkeit im richtigen Augenblick das Richtige tut: Er erzählt den verstörten und entmutigten Soldaten einen Traum, den die Götter ihm geschickt haben sollen, um ihn zum Handeln zu bewegen (*Anabasis* 3, 1, 11–13). Im Vertrauen auf die Götter und die menschliche Leistungsfähigkeit übernimmt er die Initiative und überzeugt die Soldaten davon, dass sie unverzüglich handeln und noch vor dem Morgengrauen die Verteidigung gegen den zu erwartenden Angriff der Perser organisieren müssten, wenn sie nicht durch pures Nichtstun ihren schändlichen Untergang herbeiführen wollten. Durch Mobilisierung aller Kräfte und mit äußerster Disziplin führt er die Zehntausend in den nächsten Monaten von Mesopotamien bis an die Küste des Schwarzen Meeres.

Später fasst Plutarch die dramatischen Ereignisse in wenigen Worten zusammen (*Praecepta gerendae rei publicae* 817 E): „Es war da aber im Heer ein gewisser Xenophon; er war weder General noch Hauptmann, aber er begriff, was notwendig war, und wagte, entsprechend zu handeln, er übernahm die Führung und rettete die Griechen.“ Die unabdingbare Voraussetzung für den Erfolg der Rückführung des Heeres waren Xenophons überragende Führungsqualitäten, die er auf vielfältige Weise bewies. In der *Anabasis* demonstriert er immer wieder die Macht seiner Worte, mit denen er die Zeitgenossen überzeugt und zum Handeln bewegt, um Katastrophen zu verhindern.

Xenophons Erfahrungen mit den Bedingungen erfolgreicher Führung dürften ihn darin bestärkt haben, das politische Ideal des gerechten und starken Monarchen in der *Kyrupädie* und im *Agésilaios* zu veranschaulichen.

Obwohl er die Überwindung der nationalen Schranken während des Kyreerzuges erlebt hatte, wirbt er in der *Anabasis* nicht für die Annäherung Athens an Sparta. Dass aber der Zug der Zehntausend den Teilnehmern die militärische und moralische Überlegenheit des aus Griechen vieler Stämme bestehenden Hoplitentheeres bewies und damit den Wert gemeinsamen Handelns auch in anderen Situationen bewusst machte, ist nicht von der Hand zu weisen. Die *Anabasis* trug damit zur Weckung und Stärkung eines panhellenischen Bewusstseins bei, das aber weder aggressiv noch antipersisch genannt werden kann, was für Xenophon schon aufgrund seiner Bewunderung für die persische παιδεία ausgeschlossen war. Er hielt eine vorsichtige Verwirklichung des panhellenischen Gedankens zumindest auf der Ebene eines spartanisch-athenischen Machtausgleichs für sinnvoll, wie es die Reden des Kallias und des Kallistratos in Sparta (*Hellenika* 6, 3) zeigen. Hier lässt Xenophon Kallistratos feststellen, dass es in jeder Polis sowohl „lakonisch“ als auch „attisch“ gesinnte Bürger gebe, die konfliktfrei miteinander leben könnten.

Sokratische Schriften

Die Auseinandersetzung mit Xenophons sokratischen Schriften wurde lange Zeit von zwei Fragen beherrscht: (1) In welchem Verhältnis stand Xenophon zu Sokrates? (2) Inwieweit stellte er den historischen Sokrates realistisch dar? Man glaubte lange Zeit, den „echten“ Sokrates – wenn überhaupt – nur in Platons frühen Dialogen finden zu können. Wenn nun auch die „sokratische Frage“ unlösbar erscheint, so ist es doch möglich, die unterschiedlichen Sokrates-Bilder – vor allem bei Platon und Xenophon – zu vergleichen, ohne dabei auf die Ermittlung eines „historischen“ Sokrates zu zielen, jedoch voneinander weitgehend unabhängige Sokrates-Bilder sichtbar zu machen. So ist es möglich, die von Xenophon geschaffene Sokrates-Figur in ihrer Besonderheit zu beschreiben: Auch wenn Xenophon den Sokrates der *Memorabilien* und seiner anderen sokratischen Schriften als Sprachrohr für sein eigenes Lebenskonzept benutzt und den Namen Sokrates mitunter wie ein Pseudonym für sich selbst zu gebrauchen scheint, kann man davon ausgehen, dass er ebenso wenig wie Platon und andere Sokratiker die Persönlichkeit des historischen Sokrates bewusst verfälscht. Folglich wird auch die Suche nach dem historischen Kern der verschiedenen Sokrates-Bilder nie ganz sinnlos sein.

Wie sich Xenophon und Platon im Blick auf Sokrates gegenseitig ergänzen, veranschaulicht beispielhaft Karl Jaspers: „Vom verklärten Bild, das Plato gibt, ist das nüchterne Bild, das Xenophon darstellt, sehr verschieden, aber nicht im Wesentlichen widersprechend. Xenophon sieht Erscheinungen der Vordergründe, Plato der Tiefe. Xenophon zeigt einen moralischen Menschen, der aus der Liberalität des Menschenkenners des Rigorismus entbehrt. Plato sieht das Menschliche einer unerschöpflichen Natur und darin mehr als Natur. Xenophon sieht lauter Einzelheiten und einzelne Gedanken, sieht Tüchtigkeit und Gesundheit und Verständigkeit, ist bereit, das Fehlerhafte in Sokrates mit gleicher Verständigkeit zu beurteilen, findet aber nichts. Plato dringt in die Mitte des Sokratischen Wesens, das im Gleichnis fühlbar zu machen ist, in seinen Erscheinungen nur symbolisch faßbar wird, und er steht vor den Grenzen, wo das Urteil aufhört in der Anschauung des Außerordentlichen. Xenophon weiß bescheid, er hat den Sokrates, indem er alles von ihm sammelt und berichtet. Plato ist ergriffen und gerät durch Sokrates in eine Bewegung, die erst durch das ganze Platonische Leben zutage bringt, was alles in der Wirklichkeit und Wahrheit des Sokrates lag. Xenophon schildert einen etwas pedantischen Rationalisten, der an das Nützliche denkt, Plato den im Denken vom Eros Gelenkten, der das Licht des schlechthin Guten denkend berührt. Beide bleiben beim Menschen, beide vergöttern nicht; aber der Mensch selbst und seine mögliche Wahrheit ist bei Xenophon ein durchsichtiges, erschöpfbares rational-moralisches Wesen, bei Plato ein aus unerschöpfbarer Tiefe sprechendes, aus dem Aufschwung aus der Unergründlichkeit ins Unergründliche hinlebendes Wesen.“⁶

6 K. Jaspers: Die maßgebenden Menschen. Sokrates, Buddha, Konfuzius, 1994, 96 (die Orthographie folgt dem Original).

Sokrates war kein Begründer einer Schule. Dennoch erwähnt die Philosophiegeschichtsschreibung Schüler des Sokrates, die Sokratiker, die eine hinsichtlich ihrer Lehren und ihrer philosophischen Bedeutung und Wirkung sehr heterogene Gruppe bilden. Zu ihren Hauptvertretern gehören Aischines von Sphetos, der Kyniker Antisthenes, Aristippos von Kyrene, Platon und Xenophon. Die Sokratiker verbindet bei aller Unterschiedlichkeit ihrer Sokrates-Bilder die Absicht, Sokrates zu rehabilitieren und sein Wirken zu rechtfertigen.⁷

Wie übrigens Xenophon zum Sokratiker wurde, erzählt eine von Diogenes Laertius (*Über Leben und Lehren berühmter Philosophen* 2, 48) überlieferte Anekdote: Sokrates soll ihm in einer engen Gasse begegnet sein und ihn mit vorgehaltenem Stock angehalten und gefragt haben, wo man bestimmte Lebensmittel kaufen könne. Nachdem Xenophon ihm Auskunft gegeben hatte, habe Sokrates ihn gefragt, wo denn die Stätten zu finden seien, an denen man die Bildung zur Tugend finden könne. Als Xenophon darauf keine Antwort wusste, soll ihn Sokrates aufgefordert haben, ihm zu folgen. Von da an sei er ein Schüler des Sokrates gewesen. Diese Anekdote veranschaulicht, dass Xenophon zwar die Dinge des täglichen Lebens beherrschte, aber für die philosophische Reflexion auf einen Lehrer wie Sokrates angewiesen war.

Die Beziehungen der Sokratiker untereinander waren nicht spannungsfrei, sondern mitunter von Gehässigkeiten und Verleumdungen geprägt, aber auch von tiefgreifenden Unterschieden in den philosophischen Positionen, z. B. zwischen Xenophon und Aristipp (*Memorabilien* 2, 1). Auf der anderen Seite haben sich die Sokratiker in ihren Schriften gegenseitig benutzt, sodass sich etwa aus den *Memorabilien* die Werke anderer Sokratiker rekonstruieren lassen. So hat man z. B. versucht, den *Alkibiades* des Aischines aus *Memorabilien* 4, 2 zu rekonstruieren. Bei aller Antipathie gegenüber Antisthenes verdankt Xenophon wesentliche Inhalte seiner Lebensauffassung den Schriften des kynischen Sokratikers. Die Selbstkontrolle, die *ἐγκράτεια*, die für Xenophon ein Schlüsselbegriff seines *ἀρετή*-Konzepts ist (*Memorabilien* 5, 4), war auch schon für Antisthenes ein Wertbegriff. Es spricht daher auch nichts dagegen, Xenophon aufgrund seiner Rezeption der Sokratiker als einen Vermittler zwischen der älteren Populärphilosophie und den Schulen des Hellenismus zu sehen.

Das Verhältnis Xenophons zu Platon wurde immer wieder erörtert. Das betrifft vor allem die Schriften, die den Vergleich zwischen dem platonischen und dem xenophontischen Sokrates herausfordern: das *Symposion* und die *Apologie*. Obwohl es Übereinstimmungen gibt, ist daraus nicht auf eine Abhängigkeit zu schließen. Platon und Xenophon haben ihr jeweils eigenes Bild von Sokrates. Dass sowohl Platon als auch Xenophon ein *Symposion* schrieben, war eine Möglichkeit, Sokrates nicht nur zu rehabilitieren, sondern auch zu feiern und ehren.⁸ Denn das Sympo-

7 Vgl. J. Malitz: Sokrates im Athen der Nachkriegszeit, 1995.

8 Vgl. O. Kaiser: Komposition und Personenführung in Xenophons *Symposion*, 2015; B. Huss: *Xenophons Symposion*, 2010; Houliang Lu: *Xenophon's Theory of Moral Education*, 2015.

sion bildet traditionell den festlichen Rahmen für ernsthafte Gespräche und Vorträge über ein zentrales Thema wie den Eros. Charakteristisch ist die Verflechtung von Scherz und Ernst, von themenorientierten Gesprächen und szenischen Darbietungen, Musik und Tanz, Akrobatik und Schauspielkunst. In beiden Symposien ist der Eros Schwerpunkt. Die Frage nach der gegenseitigen Abhängigkeit der beiden Symposien dürfte in den Hintergrund treten, wenn man bedenkt, dass beide in Form und Inhalt ganz unabhängig voneinander existieren können. Xenophons Symposion ist ebenso selbstständig wie das platonische. Dabei ist nicht zu übersehen, dass beide über dieselben Voraussetzungen und Quellen verfügen, wie z. B. die Komödie und eine ältere sympotische Literatur, wie sie etwa von Xenophanes (VS 21, B 1)⁹ repräsentiert wird oder später wieder in Plutarchs *Septem Sapientium convivium* noch fassbar ist.

Wenn Xenophon Sokrates' Verhalten rechtfertigt, rechtfertigt er auch seine eigene Lebensauffassung. So sind zum Beispiel die beiden Hauptzüge der Persönlichkeit des xenophontischen Sokrates, Ausdauer (*καρτερία*) und Selbstkontrolle (*ἐγκράτεια*), für Xenophon selbst von zentraler Bedeutung.

Der xenophontische Sokrates vertritt in ethischen und ästhetischen Fragen eine relativistische Position: Es gibt kein abstrakt Nützliches in der Ethik des xenophontischen Sokrates. Das Nützliche ist immer „ein Nützliches für etwas“. Entsprechendes gilt für das Gute. Der xenophontische Sokrates kennt kein Gutes, das nicht für oder gegen etwas gut ist (*Memorabilien* 3, 8). Auch unter dem Schönen versteht Xenophons Sokrates stets „ein für etwas Schönes“. Das Schöne ist nur dadurch schön, dass es einen Zweck erfüllt (3, 8, 5–7 und 4, 6, 8–9).

Der xenophontische Sokrates weist zudem mit Nachdruck darauf hin, dass das Gute, Schöne und Nützliche nur durch Handeln wirksam und als solches erkennbar ist: etwa im Gehorsam gegenüber den Gesetzen. Hier weist Xenophon mit Nachdruck auf Sokrates' Gesetzestreue hin. Obwohl Sokrates den Gesetzgebern der Polis die notwendigen Kompetenzen abspricht, plädiert er für die Achtung vor den existierenden Gesetzen. Dieser Widerspruch ließe sich auflösen, wenn Gesetz und Recht nicht gleichgesetzt würden. Sokrates jedenfalls lehnt die Gleichsetzung als wirklichkeitsfremd ab. Er vertritt vielmehr die Auffassung, dass es ein Gerechtes auch außerhalb des Gesetzlichen gebe. Doch die Gleichung „gesetzlich gleich gerecht“ wird verständlich, wenn man gerechtes Handeln ebenso wie gesetzliches Handeln für nützlich erklärt; dann scheint die Gleichung „gesetzlich gleich gerecht“ Bestand zu haben.

Die Gleichsetzung von gut, schön und nützlich stellt einen engen Bezug zur Wirklichkeit des täglichen Lebens her. Denn richtiger Gebrauch ist auf genaue Kenntnis des Gebrauchsgegenstands und auf Erfahrung mit seiner Brauchbarkeit angewiesen. Nur unter dieser Voraussetzung kann der Gebrauchsgegenstand seinen Zweck erfüllen und seine Nützlichkeit beweisen. In Xenophons Wertewelt ist

⁹ Die angegebene Zählung bezieht sich auf die Ausgabe der Fragmente der Vorsokratiker von Hermann Diels und Walther Kranz.

die Paideia die Voraussetzung für den richtigen Gebrauch eines materiellen Besitzes. Denn dieser ist nur dann wertvoll, wenn er auch sachgerecht gebraucht wird.

Im Gespräch mit Kritobulos veranschaulicht Sokrates diesen Zusammenhang am Beispiel der Flöte (*Oikonomikos* 1, 10–12): Eine Flöte sei nur für den, der sie zu blasen verstehe, ein nützlicher Besitz. Wer dies aber nicht könne, für den sei sie nicht besser als ein wertloser Stein. Erst durch einen Verkauf würde sie wieder wertvoll. Allerdings nur dann, wenn man sie an jemanden verkaufe, der sie zu spielen verstehe. Entsprechendes gelte auch für das Geld, das man für den Verkauf erziele: Wenn man es nach Erhalt für Nutzloses ausbebe, habe es keinen Wert.

Je besser ein Gegenstand im richtigen Gebrauch seinen Zweck erfüllt, desto wertvoller, nützlicher und schöner ist er. Darum ist selbst ein Mistkorb wertvoll und schön, wenn er nur zweckmäßig ist (*Memorabilien* 3, 8, 6). Xenophon wählt dieses Beispiel, um die Ansicht zurückzuweisen, dass Schönheit kein von einem Nutzen unabhängiges, rein ästhetisches Phänomen sei. Durch die Gleichsetzung von Schönheit und Nützlichkeit will der xenophontische Sokrates nicht zuletzt ironisch beweisen, dass er, der vermeintlich Hässliche, schöner ist als der schöne Kritobulos. Sokrates ist eben darum schöner, weil er seine Gliedmaßen und Organe besser zu gebrauchen versteht als Kritobulos.

Der optimale Gebrauchswert steht auch im Mittelpunkt des Gesprächs mit dem Panzerschmied Pistias (*Memorabilien* 3, 10, 9–15): Wenn der Panzer seinem Besitzer passt, erfüllt er das Kriterium des Gebrauchswerts, der *εὐχρηστία*: weil er in der Schlacht gut zu gebrauchen ist. Es gibt also nichts absolut Schönes (*Memorabilien* 4, 6, 9). Wenn jeder Gegenstand nur insofern schön ist, als er sich für den Zweck, für den er bestimmt ist, gut gebrauchen lässt, ist umgekehrt alles Brauchbare in Relation zu dem, wofür es brauchbar ist, schön – unter der Voraussetzung, dass der Gebrauchende auch moralisch handelt.

Unter diesem Gesichtspunkt bekommt eine Stelle in der *Anabasis* ein besonderes Gewicht. Hier verschweigt Xenophon auch die negativen Seiten des Nützlichkeitsprinzips nicht. Hier (*Anabasis* 4, 1, 22–24) schildert er ein Handeln, das nach heutigen Maßstäben ein Kriegsverbrechen ist: Die Kyreer benötigen in einer bedrohlichen Situation einen Ortskundigen, mit dessen Hilfe sie einen uneinnehmbaren Pass im Gebirge umgehen können. Unvermittelt erklärt Xenophon: „[...] als uns die Feinde in Bedrängnis brachten, zogen wir uns zurück. Dann setzten wir einige von ihnen außer Gefecht und machten zwei Gefangene, um sie als ortskundige Führer zu verwenden. Sofort führten meine Männer die Gefangenen vor und befragten sie getrennt voneinander, ob sie einen anderen als den sichtbaren Weg (über den Pass) wüssten. Der eine Gefangene verneinte dies, obwohl man ihn heftig unter Druck setzte. Weil er nichts Nützliches sagte, wurde er unverzüglich liquidiert. Der andere musste dabei zusehen. Dieser sagte daraufhin, er werde einen Weg zeigen.“

Hier stellt sich nun die Frage, wer den Befehl zur Tötung des „nutzlosen“ Gefangenen gab. Xenophon schreibt zuerst im Aktiv, er habe zwei Gefangene gemacht. Dann aber verwendet er das Passiv („der Gefangene wurde getötet“). Er, Xenophon, anonymisiert also mit der Verwendung des unpersönlichen Passivs das Verbrechen,

um den Täter zu verschweigen. Hinsichtlich der Befolgung der Nützlichkeitsbewertung wird an dieser Stelle aber dennoch folgendes deutlich: Der zweite Gefangene war „nützlich“, weil er als ortskundiger Führer dienen konnte. Die Tötung des ersten Gefangenen ist ohne Zweifel eine barbarische Tat, die nicht von Barbaren, sondern von Griechen begangen wurde.¹⁰

Unabhängig von der moralischen Beurteilung des Geschehens in einer Extremsituation wird hier die Schattenseite des Nützlichkeitsprinzips sichtbar: Was nicht nützlich ist, wird eliminiert.

Den praxisorientierten instrumentalistischen Charakter seiner Ethik unterstreicht der xenophontische Sokrates auch dadurch, dass er die Bereitschaft zur freudigen Anstrengung (πόνοϛ) als das entscheidende Mittel zur Verwirklichung von Glück definiert. Xenophon hebt (*Memorabilien* 2, 1, 20) das für ihn selbst zentrale Motiv der „freudigen Anstrengung“ mit einem Hesiod-Zitat (*Erga* 286–291) und der Wiedergabe der Prodikos-Erzählung von Herakles am Scheideweg (*Memorabilien* 2, 1, 21–34) nachdrücklich hervor. Anstrengung und Glück gehören zusammen. Anstrengung ist eine Bedingung des Glücks. Sokrates will mit der Herakles-Erzählung zeigen, unter welchen Bedingungen ein Höchstmaß an wahrer Lust zu erreichen ist. Die Antwort ist ganz einfach: Die höchste Lust besteht in der scheinbaren Paradoxie einer Koexistenz von Anstrengung (πόνοϛ) und Lust (ἡδονή). Sokrates benutzt die Prodikos-Erzählung also nicht einfach zur Demonstration des Gegensatzes zwischen Tugend und Laster. Er konfrontiert Herakles mit einer doppelten ἡδονή. Die ἀρετή verlangt nämlich keinen Verzicht auf jede Art von Lust. Das Tugendhandeln muss nur echte Lust sein bzw. nach sich ziehen, wie es zum Beispiel von denen erlebt wird, die nach einer Anstrengung gut schlafen können.

In der Prodikos-Erzählung lässt die Zeichnung der beiden Frauenporträts den spezifisch xenophontischen ἡδονή-Begriff mit seiner physisch-diätetischen Ausrichtung deutlich hervortreten: Hinter der negativen Charakterisierung der κακία als „wohlgenährt bis zur Fülle und Üppigkeit“ (*Memorabilien* 2, 1, 22) steht die von Xenophon vielfach geäußerte Forderung, auf ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Nahrungsaufnahme und körperlicher Anstrengung zu achten (*Kyrupädie* 5, 2, 17. *Staat der Lakedämonier* 5, 8. *Memorabilien* 1, 3, 6–7. 3, 12, 5–8). Die κακία gehört also schon aufgrund ihrer äußeren Erscheinung zu der von Xenophon verachteten Gruppe der ἄπνονοι, der Anstrengungslosen, die keine wahre Lust empfinden können.

Die Verachtung der ἄπνονοι kommt auch in einer Maßnahme des Kyros zum Ausdruck: Wenn er dem besiegten Kroisos sein Luxusleben lässt, ihm aber Kampf und Krieg, das heißt πόνοϛ, verbietet (*Kyrupädie* 7, 2, 26), erniedrigt er ihn nicht nur, sondern macht ihn auch für immer unschädlich. Mit einem Leben in Bequemlichkeit und Luxus bleibt ihm Kroisos gefügig. Denn er wird seine Kraft durch das Verbot jeder Anstrengung und Entbehrung verlieren. Nur die Herrschenden haben das Recht und die Pflicht, ihre Leistungsfähigkeit durch ein hartes, von πόνοϛ und

10 Vgl. F. Hobden/C. Tuplin (Hgg.): Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry, 2012.